ПАМЯТНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ

Философские произведения

Издательство «Наука»

АКАДЕМИЯ НАУК
СССР

Институт философии



Издательство ·Наука·
Москва 1987

ПАМЯТНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Редакционная коллегия серии
«Памятники философской мысли»:

Б. М. КЕДРОВ (председатель), В. М. БОГУСЛАВСКИЙ,
А. В. ГУЛЫГА, В. Е. ЕВГРАФОВ, И. С. НАРСКИЙ,
Т. И. ОЙЗЕРМАН, В. В. СОКОЛОВ (зам. председателя),
Р. М. ГАБИТОВА (уч. секретарь)

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ

Философские произведения

Ответственный редактор
доктор философских наук
В.В.СОКОЛОВ

Перевод и комментарий
Ю.М.КАГАН



Издательство «Наука»
Москва 1987

В книгу включены впервые переведенные на русский язык важнейшие философские произведения Эразма Роттердамского «Оружие христианского воина», «Послание к Паулю Вольцу», «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли», в которых излагается прежде всего его этическая доктрина, представляющая собой трансформацию религиозной проблематики в чисто моральную. Отражена полемика Эразма с иррационалистической позицией Лютера по вопросу свободы и необходимости.

Рецензенты:

И. С. АНДРЕЕВА, Г. Г. МАЙОРОВ,
И. Н. ОСИНОВСКИЙ

Э $\frac{0302010000-314}{042(02)-87}$ 13—1986—III

© Издательство «Наука», 1986 г.

© *Скан и обработка: glarus63*

ФИЛОСОФСКОЕ ДЕЛО ЭРАЗМА ИЗ РОТТЕРДАМА

Хорошо известна роль гуманистов эпохи Возрождения в истории европейской и мировой культуры, в частности и в особенности в истории философии. Гуманистическое движение, поставившее в фокус своих стремлений многообразные интересы человека и систематически противопоставлявшее их преобладавшему в средневековой культуре теоцентрическому мировоззрению, возникнув в итальянских городах в XIV в., расширяясь в XV, к концу этого столетия стало важнейшим явлением духовной жизни и образованности ряда западноевропейских стран. В их числе — Нидерланды и Германия, где возник так называемый северный гуманизм, существенно отличавшийся от гуманизма итальянского. Наиболее ярким и влиятельным из северных гуманистов и стал Эразм (называвший себя также и по-латински Дезидерием), родившийся в Роттердаме (1469—1536).

Для характеристики демократичности генезиса (как затем и содержания) гуманистического мировоззрения Роттердамца важно подчеркнуть незнатность его происхождения (он был незаконнорожденным сыном священника). В школе города Девентера, основанной весьма влиятельными в Нидерландах и за его пределами монахами, называвшими себя «братьями общей жизни», юный Эразм испытал значительное влияние начавшегося в Нидерландах в XV в. гуманистического движения. По завершении школы Эразм, не имевший средств к существованию, был вынужден в 1487—1488 гг. стать монахом одного из монастырей. Хорошая библиотека, имевшаяся там, весьма облегчила и скрасила дни ненасытного читателя античных и христианских произведений, тяготившегося монотонной монашеской жизнью. Поступив затем на службу к одному епископу, Эразм в начале 90-х годов добился разрешения на поездку для совершенствования в богословии в знаменитый Парижский университет. Здесь

бедствовавший монах общался с местными гуманистами, углубляя свои познания. В дальнейшей духовно-литературной деятельности Эразма огромную роль сыграла поездка в Англию (впервые в 1499 г., затем еще неоднократно), где он прожил (в Лондоне, Оксфорде, Кембридже) в общей сложности несколько лет. Здесь Эразм стал членом небольшого, но активного кружка английских гуманистов, группировавшихся вокруг свободомыслящего теолога Джона Колета, весьма критически настроенного в отношении официальной католической церкви.

Один из виднейших членов этого кружка — Томас Мор, будущий автор «Утопии», стал на всю жизнь ближайшим и любимым другом Эразма. В эти и последующие годы Роттердамец побывал в Италии, а также в других странах Западной Европы. К концу 10-х — началу 20-х годов XVI в. он — широко известный в гуманистических и церковных кругах, как и при дворах некоторых европейских монархов, писатель. Он мог бы получить такую должность — церковную или светскую, которая обеспечила бы ему безбедную жизнь. Но Роттердамец предпочел остаться несвязанным никакими официальными обязательствами, будучи и в последующие годы свободным литератором. В эти годы уже в европейских масштабах складывалась гуманистическая республика ученых и Эразм, блестящий и плодовитый писатель, стал тогда едва ли не самым авторитетным ее главой. Накануне лютеровской Реформации в Германии, да и после ее начала, он — весьма влиятельный писатель и мыслитель. Обе партии — протестантская и католическая — искали у него поддержки. Фактически, как увидим, Эразм остался равнодушен и к той и к другой. К тому же в дальнейшем события Реформации в Англии привели к казни Томаса Мора (6 июня 1535 г.), которая отозвалась в сердце его нидерландского друга тяжелейшей скорбью. Через год (12 июля 1536 г.) он скончался (в Базеле, где и похоронен).

Нет возможности (впрочем, и необходимости) перечислять здесь все произведения Эразма. Мы укажем лишь основные направления его литературной деятельности.

Великий гуманист отличался неустанным трудолюбием. Он едва ли не самый плодовитый писатель из всех гуманистов XV—XVI вв. Кроме ряда переводческих, худо-

жественных, публицистических, философских и богословских — иногда весьма объемистых — трудов, он оставил около двух тысяч писем (многие из них являются ценнейшими мировоззренческими памятниками своей эпохи).

Все без исключения труды Эразма написаны им на латинском языке. Известна та огромная социально-мировоззренческая роль, какую сыграло возрождение уже итальянскими гуманистами XIV в. (Петрарка и др.) языка Цицерона в их борьбе против схоластической учености, тоже пользовавшейся латинским языком, но утратившей его классические формы. Возвращение к ним стало одним из важнейших направлений антисхоластической оппозиции гуманистов. Хотя некоторые из них писали и на родных языках — итальянском, французском, английском, латынь оставалась главным языком науки, международного (по крайней мере, в пределах Европы) общения ученых. Роттердамец стал блестящим мастером латинского языка; он считается крупнейшим латинистом эпохи Возрождения. Стиль его произведений отличается изяществом и непринужденностью. По сути дела, мертвый язык (которым владел тогда лишь незначительный процент людей, прошедших длительную учебу) под его пером становился живым, позволявшим выразить любую мысль и отразить сложную психологию человека той эпохи (эти качества языка Эразма вполне ощутимы и в хороших переводах на новые европейские языки).

Глубокая филологическая образованность нидерландского гуманиста опиралась как на латинскую, так и на древнегреческую литературу. Историю и современность он постигал через филологию в самом широком смысле этого слова. Кто задается целью выявить философское мировоззрение Роттердамца, тот не должен ограничиваться теми его произведениями, в которых философская проблематика выступает на первый план. Именно такого рода произведения публикуются в настоящем издании. Но, в сущности, вся литературная деятельность Эразма — крупнейшего эссеиста, нередко пренебрегавшего жесткими границами различных жанров,— в силу эпохальности ее культурно-исторического содержания имеет множество весьма важных философских аспектов. Отметим поэтому главные ее направления.

Культурно-историческая и социальная наполненность

деятельности гуманистов определялась в первую очередь их страстной заинтересованностью в судьбе духовного наследия античности, с которым европейское средневековье было знакомо плохо. Именно с этой стороной гуманистического движения и связано в первую очередь определение всей эпохи как эпохи Возрождения, само наименование которой несет критически-отрицательную нагрузку по отношению к феодально-средневековой культуре, обосновывавшейся схоластической философией. В эту великую работу гуманистов, начавшуюся в Италии еще в XIV в., Эразм внес огромный вклад.

Весьма показательна уже первая изданная им книга — «Пословицы» (Adagia). В издании 1500 г. она содержала более 800 образцов, пополнявшихся в последующих изданиях (в 1536 г. в ней насчитывалось уже 4151 позиция). Сборник этот, сразу завоевавший огромную популярность (только прижизненных изданий было более шестидесяти), содержал изречения и пословицы античных авторов (древнегреческих в латинском переводе), некоторые цитаты из Библии и кое-какие образчики народной мудрости. Интерес множества современников к древним образцам человеческой мудрости свидетельствовал об их нестареющей злободневности. Сам автор всемерно подчеркивал живую связь античности с современностью и многие из приводимых им пословиц и изречений сопровождал комментариями, иногда перераставшими в остропублицистические эссе.

Эразм издавал и переводил самых различных античных авторов. Из числа многих его переводов древнегреческих авторов важно указать здесь его латинские издания диалогов великого древнегреческого сатирика, едко высмеивавшего религиозные представления своей эпохи, эпикурейца Лукиана (II в.), этого, по словам Ф. Энгельса, Вольтера классической древности. Как форма, так и содержание диалогов Лукиана сыграли немаловажную роль для выработки литературной манеры Эразма и оказали определенное воздействие на его мировоззрение. Некоторые другие издания Роттердамца мы упомянем в дальнейшем при рассмотрении его философских идей. Однако и сейчас невозможно не отметить тот факт, что именно Эразм издал в 1516 г. «Утопию» — бессмертное произведение своего друга.

В издательско-комментаторской деятельности Эразма имеется огромной важности сторона, без рассмотрения которой невозможно выявить его вклад в развитие философских идей. В частности, невозможно пройти мимо его пристального и глубокого интереса к произведениям и идеям отцов христианской церкви. Из латиноязычных нидерландский гуманист больше других уделял внимание Иерониму, переведшему в конце IV в. Библию на латинский язык (так называемая Вульгата). Из числа греческих следует отметить особый интерес Эразма к Оригену (III в.), философски наиболее глубокому из них (впоследствии объявленному еретиком).

Интерес к отцам церкви в принципе присущ всему ренессансному гуманизму. В своей оппозиции римско-католической церкви, к тому времени весьма бюрократизированной, формализованной и коррумпированной, забывшей идеалы первоначального христианства, в которых были весьма сильны революционно-уравнительные мотивы и настойчиво провозглашались новые, более высокие — по отношению к рабовладельческой нравственности — моральные ценности, гуманисты взывали к идеям отцов церкви, во многом формировавшим такие идеалы. Апелляция к их идеям была присуща уже некоторым итальянским гуманистам XIV—XV вв. Но все же для последних более характерен интерес к дохристианской литературе и философии, увлечение которыми приводило многих из этих гуманистов к так называемой паганизации христианства, к насыщению его «языческими» образами и идеями.

Несколько иная позиция сложилась у «северных» гуманистов (прежде всего немецких, к которым в общем был близок и Эразм, как, впрочем, и Мор). Их отношение к христианской религии, вне которой духовная жизнь европейских народов в ту эпоху была совершенно немыслима, оказалось более основательным. Тому во многом способствовала подчиненность политически раздробленной Германии римско-католической церкви, цинично обиравшей послушную паству, используя получаемые — все с новыми вероисповедными ухищрениями — средства для более чем безбедной жизни итальянских князей церкви (прежде всего римских). Сказанное объясняет повышенный критицизм Эразма по отношению к официальной ка-

толической церкви, а вместе с тем и его весьма серьезный интерес к проблемам религии вообще, христианской в особенности.

Интерес этот Роттердамец продемонстрировал в ряде осуществленных им изданий и трудов. Сейчас мы назовем только один из них, самый важный по своим следствиям для религиозной жизни западноевропейских народов,— первопечатное издание греческого текста Нового завета (1517), а затем его новый латинский перевод вместе с обширным комментарием (1519). Этот филологически более точный перевод основного документа христианства заменил его старый латинский перевод, упомянутую выше Вульгату, ошибки которой были умножены в многочисленных переписках и комментариях католических богословов и схоластиков. Строго филологический подход Эразма к текстам Нового завета создавал предпосылки для будущего чисто исторического подхода к этому совершенно безошибочному («богодухновенному»), каким он представлялся бесчисленному множеству христианских богословов и рядовых верующих, произведению. Критическое Эразмово издание Нового завета в конкретных социально-исторических условиях Ренессанса сильно расшатывало позиции господствовавшей католической церкви и служившей ей схоластической философии.

В том же прогрессивном направлении воздействовали и художественно-сатирические произведения Эразма (в диалогической и монологической формах). Назовем пока два наиболее известных до сих пор и влиятельных уже при жизни Эразма. Первое из них — блистательная «Похвала Глупости», законченная в 1509 г. в Лондоне в доме Мора (ему и посвящена, издана в 1511 г. в Париже). Это остроумнейший шутливо-серьезный автопанегирик, самовосхваление Глупости, представляющей, можно сказать, синоним жизни,— самая философская изо всех сатир Эразма. Его другое произведение — несколько десятков бытовых сценок (с двумя или бóльшим числом действующих лиц), в которых выступают представители фактически всех классов и слоев тогдашнего общества в самых различных ситуациях,— «Домашние беседы», писавшиеся в 1519—1535 гг. (около девяноста прижизненных изданий). Не будет преувеличением назвать их живописной энциклопедией западноевропейской «осени сред-

невековья» (название одного из трудов голландского историка культуры Хёйзинги, являющегося также автором исследования об Эразме) и вместе с тем зари нового времени.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ МОТИВЫ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ЭРАЗМА

По словам Энгельса, гуманистическое движение представляло собой «первую форму буржуазного просвещения»[1]. «Вторая, вполне зрелая форма буржуазного просвещения», говорится здесь же, наступает в XVIII в. Важнейший признак зрелости последней формы состоял в решительной борьбе против религии (прежде всего, конечно, христианской), с которой тогда почти неразрывно были связаны многочисленные суеверия, сковывавшие сознание миллионов людей. Всячески заостряя антиклерикальную направленность своих социальных идей, наиболее смелые просветители XVIII в. — великие французские материалисты Ламетри, Дидро, Гельвеций, Гольбах — доводили свой антиклерикализм до последовательного атеизма, который впервые в истории философии был развит на базе радикального материализма. Конечно, до такого философского уровня просветительства никто из гуманистов (несмотря на то что и среди них имелось немало убежденных антиклерикалов) подняться не мог — не в силу социальной осторожности (хотя и ею в ту эпоху совершенно невозможно было пренебречь), а вследствие искреннего убеждения в необходимости религии для духовной жизни общества (и в особенности для народных масс).

Эразм не составлял здесь исключения. По существу, он стал едва ли не самым едким антиклерикалом своего века (впрочем, если рассматривать его как философа, а не просто как писателя). В дальнейшем читатель, надеемся, убедится в этом. Недаром Эразма давно уже называют Вольтером XVI в. Но антирелигиозным мыслителем Роттердамца назвать невозможно. Вместе с тем он один из главных философов Ренессанса, переосмысливших, перетолковывавших религию (в ее конкретной хри-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 22, с. 21.

стианской форме). Но, чтобы подойти к этому важнейшему направлению философской деятельности Эразма, необходимо взглянуть на некоторые другие стороны его просветительства.

Фундаментальную идею любого просветительства составляет убеждение в принципиальном равенстве всех людей, одинаковости человеческой природы. При этом, разумеется, от признания такого равенства до утверждения необходимости социального равенства в любом обществе — огромная дистанция, преодоление которой оказалось под силу лишь немногим просветителям даже в XVIII в. От таких выводов были далеки гуманисты Ренессанса (как были близки к ней мистико-пантеистические революционеры, например Томас Мюнцер). Впрочем, читатель может вспомнить также великое произведение Эразмова друга «Утопию», где социальное равенство осуществлено на некоем отдаленном острове. Но описанный здесь общественный строй — только подлинно гуманистическая мечта (подчеркнутая самим названием этого произведения). Ниже мы увидим, как перекликались идеи Эразма с некоторыми идеями изданной им «Утопии». Сейчас же отметим, что невозможно переоценить прогрессивной роли сформулированной многими гуманистами идеи природного равенства людей. Хотя эта идея формулировалась в контексте развития раннебуржуазной культуры, она подрывала основы еще устойчивого тогда феодально-иерархического общества, одним из фундаментальных обоснований которого выступала идея исконного неравенства людей, укорененного в социальном бытии сверхъестественным творчеством бога.

Для Эразма эта идея совершенно неприемлема. Он высмеивает тех, кто кичится «благородством своего происхождения» [2], кого всесильная Глупость убедила, что «благородство зависит прежде всего от того, где издал ты свой первый младенческий крик» [3]. Подлинное благородство дано человеку не его принадлежностью к определенной семье, сословию. Благородство, конечно, явление сугубо духовного порядка, но от рождения оно никому не дается, а достигается тяжелым подвигом морального и

[2] *Эразм Роттердамский.* Похвала Глупости/Пер. П. Губера. М., 1983, с. 116.

[3] Там же, с. 56.

интеллектуального самосовершенствования. Позиция просветительства выражалась у Эразма в убеждении, что не природа сама по себе, а целенаправленное воспитание формирует подлинного человека. В двух своих педагогических произведениях — «Речь о достойном воспитании детей для добродетели и наук...» (1529) [4], а также «О приличии детских нравов» [5] — автор проводит идею о том, что никому не дано выбрать себе родителей и родину, но в принципе всякий может сформировать свои нравы и характер. Растения и животные рождаются и растут, полностью подчиняясь природе, люди же, воздействием разума воспитывая себя, побеждают ее. Человек невоспитанный, по тем или иным причинам лишенный регулирующего воздействия разума, предающийся своим страстям и инстинктам, фактически стоит ниже животного. Между тем, говорит один из персонажей «Домашних бесед», «невозможно изменить природные задатки совершенно, но исправить их отчасти — возможно» [6]. Убеждение в принципиальном равенстве всех людей независимо от их социального положения перед лицом воспитания, которое, выявляя лучшие свойства человеческой природы, придает тем, кто эффективно усвоил усилия воспитателей, подлинное благородство, составляет одно из важнейших просветительских устремлений Эразма.

Другой момент его просветительства связан с резко отрицательным отношением Роттердамца к суевериям, переполнявшим тогда сознание народных масс (да и верхов общества) и оказавшимся тесно связанными с христианской религией. «Утробе, конечно, выгодно,— говорит другой персонаж того же произведения,— чтобы суеверия в народе христианском было как можно больше, благо-

---

[4] Declamatio de pueris ad Virtutem ac literas liberaliter instituendis idque protinus a nativitate.— In: Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia... recognovit Iohannes Clericus Lugduduni Batavarum, 1703–1716, vol. 1, p. 487–544. В дальнейших ссылках Cler., затем римской цифрой обозначается том, арабской — столбец (страница).

[5] De civilitate morum puerilium libellus (1530). Cler., I, 1033–1044. Это было первое произведение Эразма, переведенное на русский язык в 60-х годах XVII в. Епифанием Славинецким как «Гражданство обычаев детских».

[6] Cler., I, 860B.

чества — как можно меньше»[7]. Среди множества суеверий, против которых ополчился Эразм, обращают на себя внимание астрология и алхимия, имевшие в ту эпоху огромное воздействие на умы (и поступки) бесчисленного множества людей. На страницах «Домашних бесед» автор неоднократно и едко высмеивает жульнические проделки алхимиков и астрологов.

Просветительские стремления Эразма имели под собой и такую широкую базу, как отвержение чудес, необъяснимых явлений природной и человеческой жизни, вера в которые тоже переполняла тогда религиозное сознание. Между тем, если различные чудеса и имели место в далеком библейском прошлом, то «смешно, старомодно и совсем не ко времени,— подчеркивал автор „Похвалы глупости",— в наши дни творить чудеса»[8]. Да и во времена Христа и его апостолов чудеса были дарованы лишь на краткий срок, чтобы преодолеть неверие в бога. И как ни мало интересовался Эразм природой как таковой, он был убежден в наличии у нее твердых законов, исключающих чудеса. У природы множество тайн, которые очень трудно объяснить, но их не следует смешивать с совершенно необъяснимыми чудесами.

Ранний этап просветительства гуманистов вообще и Эразма в частности, несмотря на всю их неприязнь к суевериям и возмущение жульничеством, паразитирующим на них, имел под собой в общем незначительную социальную базу. Ее составляли немногочисленные тогда ряды гуманистической интеллигенции и некоторые передовые представители социальных верхов (не столь уж редко и власть имущих). Обираемый и угнетаемый народ, как ни сочувствовал Эразм его бедствиям, в качестве объекта его просветительских устремлений фактически оставался вне досягаемости. Правда, здесь следует сделать важную оговорку, выявляющую религиозно-христианскую сторону Эразмова просветительства. Подчеркивая сугубо нравственную сущность Священного писания, Роттердамец в своих произведениях (особенно в «Призыве к изучению христианской философии», или «Параклезе») настаивал на том, чтобы оно (в особенности Новый завет)

[7] Ibid., 856DE.
[8] Похвала Глупости, с. 169.

было читаемо и простым народом [9]. Необходимая предпосылка к тому — перевод Писания на живые языки.

Ниже мы увидим, как всемогущая Глупость так или иначе ведет за собой самых различных людей всех состояний, притом нередко весьма образованных. Но, конечно, наиболее прочно она укоренена в народных массах. Морально они в целом, пожалуй, выше социальных верхов, но необразованность народа создает особенно благоприятную почву для распространений нелепых и устойчивых суеверий, в силу чего ставит его в самом низу интеллектуального ряда. Эразм не раз выражал свой страх перед народом, который для него некий «исполинский, мощный зверь» [10]. Гуманист-сатирик раскрывал моральную неприглядность феодально-абсолютистских монархов своей эпохи. Но все же их тиранию он предпочитал той анархии, которая воцарялась, как он считал, когда народ сбрасывал узду угнетавших его властей (доказательство чему Эразм усматривал в событиях Крестьянской войны в Германии, весьма устрашивших Мора да и многих других гуманистов).

Социальная ограниченность раннего просветительства выразилась и в присущем Роттердамцу вместе с подавляющим большинством домарксистских философов со времен античности интеллектуальном аристократизме. Прогресс умственного труда, отделенного от физического, вместе с углублением самой образованности порождал одно из наиболее характерных противоречий духовной культуры классового общества. С одной стороны, этот прогресс, как мы видели, укреплял Эразма в убеждении, что подлинное благородство отнюдь не предопределено социальным происхождением человека, а непосредственно зависит как от его способностей, так и (в особенности) от того воспитания, которое он получает. С другой же стороны, сам этот интеллектуальный прогресс требовал все более напряженных усилий от тех, кто стремился шагать с ним в ногу. А таких было тогда в общем не так уж много. Тех, кто преуспевал на этом сверхтрудном поприще, и можно отнести к категории интеллектуальной

---

[9] Paraclesis, id est, adhortatio ad Christianae Philosophiae studium. Cler., V, 140C—D.

[10] Похвала Глупости, с. 34.

аристократии (в данном случае ее можно почти отождествить с ренессансной интеллигенцией).

Мировоззрение Эразма определялось прежде всего ее умонастроениями. Оно в особенности выразилось у него в категории «толпа», или «чернь» (Vulgus), с которой читатель неоднократно встретится и на страницах настоящего издания. Значение данного понятия, можно сказать, равным образом моральное и социальное. Но в первом смысле его критическое острие направлено прежде всего против господствующих классов и слоев, а также более или менее образованных верхов тогдашнего общества, моральный облик которых находился в резком несоответствии с их претензиями и самомнением. Во втором же смысле под толпой (которая в этих случаях фигурирует так же как plebs, plebicula, populus imbecillus, rustici) разумелись народные массы, далекие от просвещенности и ближе всего, по убеждению Роттердамца, стоявшие к неразумию.

САТИРИЧЕСКИЙ КРИТИЦИЗМ, ПАЦИФИЗМ, АНТИФОРМАЛИЗМ И АНТИСХОЛАСТИЦИЗМ ЭРАЗМА

Обветшание социальных устоев традиционного общества — каким в ту эпоху было феодальное, начавшее тогда трансформацию в более динамичное капиталистическое,— одно из главных своих выражений находило во все более кричащих моральных противоречиях. Главное из них — противоречие между официально провозглашаемыми духовными ценностями, формально наиболее чтимыми и рекомендуемыми правилами и нормами жизни, поведения, и действительными поступками людей, и прежде всего тех, кто такие нормы и правила провозглашал. В эпоху Возрождения такого рода противоречия отражали и бурно протекавшие процессы формирования буржуазного индивидуализма. Разрушая вековые устои феодального корпоративизма, такой индивидуализм сплошь и рядом выбивался из-под власти официальных моральных норм, но вместе с тем его носители настаивали на их незыблемости, освященной тысячелетним авторитетом христианской церкви. Но передовые, наиболее искренние

и независимые философы — в принципе тоже идеологи буржуазного общества, которое вело тогда вперед *все* человечество,— идеализируя это далеко не сложившееся тогда общество, не могли мириться со все более кричащим аморализмом, тем не менее выдающим себя за подлинную моральность.

Эразм и был едва ли не наиболее ярким из таких философов своей эпохи. Он особенно критично и остро осуждал сложившуюся ситуацию, которую один из персонажей «Домашних бесед» охарактеризовал словами: «Мир полон фарисеев»[11] Многочисленные случаи лицемерия и ханжества стали объектом меткого и остроумного изображения на страницах произведений Эразма. Именно эта сторона его литературной деятельности в наибольшей мере способствовала его наименованию «Вольтер XVI века».

Из ряда произведений Эразма, демонстрирующих сатирическое изображение фарисейства эпохи, выделяется своим сверкающим остроумием и едкостью «Похвала Глупости», которая в наши дни пользуется наибольшей популярностью из всех произведений Эразма. Автор поднимается здесь до максимального обобщения, говоря о бесчисленных ликах Глупости, от которых неотделима, в сущности, любая жизнь. «Большинство людей глупы, и всякий дурачится на свой лад»[12], а «в человеческом обществе... все делается дураками и среди дураков»[13]. Напрасно иные моралисты призывают избегать глупостей, ибо именно они весьма часто делают жизнь приятной. Далеко не все люди обладают хорошими способностями, но Глупость уравнивает их, наделяя самодовольством — главным ее атрибутом.

Абстрактно-метафорическая фигура Глупости, произносящей панегирик самой себе, позволяет автору поставить ее лицом к лицу едва ли не со всеми социальными слоями и состояниями, типичными явлениями современного ему общества, повсюду вскрывая кричащие противоречия между тем, чем люди представляют себя, и чем они являются на самом деле.

---

[11] Cler., I, 801B.
[12] Похвала Глупости, с. 74.
[13] Там же, с. 83.

Внимание читателя привлекает социальная проницательность Эразма, увидевшего, что миром теперь правит вовсе не Юпитер, как воображали древние, считая его отцом богов и людей, а могущественный бес Плутос. Ему подчиняется едва ли не подавляющее большинство людей, но наиболее усердные его служители — купцы. Цель всей их жизни — обогащение — самая гнусная из всех возможных, ибо ради нее они «вечно лгут, божатся, воруют, жульничают, надувают и при всем том мнят себя первыми людьми в мире потому только, что пальцы их украшены золотыми перстнями» [14]. В этом постижении универсальной роли собственничества, приобретательства и накопительства, которые более всего унижают человека, извращают его подлинную суть и дегуманизируют его, Эразм перекликается с будущей первой частью «Утопии», в которой его английский друг показал разрушающее, деморализующее воздействие собственничества на тогдашнее общество. По существу, и Эразм, как затем Мор, увидел здесь, так сказать, субстанцию капиталистического общества, находившегося тогда в начале своего развития, и эта субстанция оказалась антигуманной, враждебной человеку.

Среди объектов сатирического осмеяния, затронутых в «Похвале Глупости», фигурируют и государи-бездельники, прожигатели жизни. Поскольку они стоят на самой вершине пирамиды власти, их пороки особенно губительны, ибо им подражает наибольшее число подданных (и прежде всего раболепные и пошлые вельможи, ближе всего стоящие к трону). К теме главы государства Эразм неоднократно возвращается и в других своих произведениях. Например, в «Адагиях» имеется особое эссе «Навозный жук гонится за орлом» [15], где, живописуя орла, наводящего леденящий трепет на птичье царство, автор использует этот образ для характеристики государей как самовластных, бессовестных, жадных дармоедов, хищников, кровопийц и стяжателей, никого не любящих и никем не любимых тиранов. Орел здесь служит метафорой феодально-абсолютистских монархов, занимающих свои троны в силу единственной привилегии — привиле-

[14] Там же, с. 129.
[15] Cler., II, 869A – 883F.

гии рождения. «Как царем, так и глупцом надо родиться»,— гласит одна из пословиц «Адагий» [16].

У читателя может возникнуть естественный вопрос: каким же образом Эразм смог уйти от ответственности, столь недвусмысленно разоблачая самых могущественных из власть имущих? В качестве ответа можно указать на то обстоятельство, что гуманист, так сказать, прятался за спину еще более могущественной Глупости или облекал свою критику в метафорическую форму. А какой же монарх мог открыто признаться, что нарисованный образ живописует именно его? К тому же нередко подобную живопись автор относил к уже минувшим временам. Во времена же Эразма усиливалось воздействие гуманистической культуры, которую не могли игнорировать и самые заносчивые государи. Да и сам Эразм написал особое сочинение «Воспитание христианского государя» (1516) [17], в котором изобразил идеального государя — честного, справедливого, миролюбивого, полного заботы о своих подданных, т. е. едва ли не во всем противоположного венценосному проявлению Глупости. Это произведение являет нам Эразма как отдаленного предшественника концепции просвещенного абсолютизма, впоследствии развитой Вольтером и другими просветителями XVIII в.

Говоря о сатирическом аспекте произведений Эразма, невозможно пройти мимо его *пацифизма*, не раз выражаемого им отвращения к войне, ответственность за которую несут власть имущие, а значит, прежде всего государи. В «Похвале Глупости» война, которая обычно ведется всякого рода «подонками общества» [18], представлена как одно из наиболее тяжких и позорных коллективных проявлений все той же всемогущей Глупости. Через несколько лет Эразм написал специальный антивоенный трактат «Жалоба Мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного» (1517) [19].

В условиях повсеместных разногласий, религиозных, национальных и других, люди, констатирует Эразм, ведут себя хуже зверей, жестокость которых в отношении друг

[16] Ibid., 106C.
[17] Institutio principis Christiani. Cler., IV, 561–611.
[18] Похвала Глупости, с. 80.
[19] Querella pacis undique ejectae profligataeque. Cler., IV, 625–642.

друга диктуется их природой. Людей же, казалось бы, сама природа, разум и опыт призывают к согласию и миру, а христианская религия неустанно проповедует мир. Но, увы, эти призывы практически не оказывают никакого действия ни на государей, алчность и себялюбие которых ставят их нередко ниже звериного уровня, ни на их приближенных, тоже стремящихся к приобретательству. Разумеется, отсутствие понимания социальных закономерностей лишало Эразма возможности уяснить подлинные причины войн, но разрушительные их последствия он видел хорошо и описывал их со свойственной ему красноречивостью. Гуманист систематически противопоставляет мир и войну. Если мир — условие и даже источник человеческого благополучия, то «война — первопричина всех бед и зол, некий океан, поглощающий все без различия»[20]. Война, повторяет здесь автор одно из изречений своих «Адагий», мила лишь юнцам, пока они ее не изведали. Народы же, не имеющие никакого представления о причинах и даже поводах к началу военных действий, более всего от нее страдают. Было бы справедливо, говорит автор, если бы и расплачивались за бедствия войн те, кто их начинает, т. е. власть имущие, но этого-то обычно и не бывает. Между тем необходимо знать, что «начать войну легко, а закончить трудно. Это самая опасная и рискованная вещь, если только она не начата с согласия всего народа»[21]. Говоря о необходимости постоянного устранения причин и мотивов войны, Эразм выступает с призывом: «Пусть все люди объединяются против войны», всемерно прославляя мир[22].

Сатирический бич «Вольтера XVI века» с особой силой разил церковнослужителей — начиная с самих пап и кончая рядовыми священниками и монахами. В «Домашних беседах» (да и не только там) немало комичнейших сценок, показывающих, что профессиональные поборники благочестия сплошь и рядом совершают неблаговидные поступки, а то и прямо аморальные. Одно из действующих лиц названного произведения даже констатирует, что монахи и священники «ныне почти у всех заслужили

[20] Cler., IV, 625C; см. также: Трактаты о вечном мире. М., 1963, с. 40.
[21] Cler., IV, 673E; см. также: Трактаты о вечном мире, с. 57.
[22] Cler., IV, 637F.

глубокую ненависть»[23]. Да и какой с них может быть спрос, если главы католицизма, римские папы (вместе с кардиналами и епископами), забыв о высочайшей моральной миссии церкви, предаются всем мирским утехам, стремясь в отношении пышности жизни ни в чем не уступать светским владыкам?

В таком контексте Эразм, в сущности, утверждает, что наибольшее противоречие между официально провозглашаемыми нормами поведения, зафиксированными в Священном писании, и повседневной жизнью было свойственно именно церковнослужителям, провозглашавшим себя в то же время главными проводниками христианской нравственности. Католическая церковь, просуществовавшая к тому времени более тысячелетия, по убеждению многих гуманистов, и в особенности Эразма, в сущности, полностью отошла от моральных идеалов первоначального христианства. За истекшее тысячелетие она превратилась в жестокую и брутальную иерархическо-бюрократическую махину. Среди множества церковных извращений, накопившихся за столь длительный срок (но особенно в последние тогдашние десятилетия), наибольшее возмущение Эразма вызывала продажа индульгенций, приобретшая чрезвычайно широкое распространение.

В качестве философа свой сатирический критицизм Роттердамец с особой силой сосредоточил на *схоластике*, ибо именно она к тому времени сложилась как система высшего теоретического оправдания вероисповедной практики католицизма. Правда, критические стрелы Эразма были направлены не столько в сторону таких — уже сыгравших определенную историческую роль — столпов схоластики, как Фома Аквинский или Дунс Скот, сколько в сторону их эпигонов, современников гуманистов той эпохи, ведших с ними яростную борьбу.

Один из главных аспектов гуманизма вообще, эразмовского в особенности, определялся страстным неприятием, можно даже сказать *бунтом против формализма*, укоренившегося в течение многовекового господства догматов религиозной идеологии, обоснованию которых служила схоластическая философия (в варианте поня-

[23] Cler., I, 837A.

тийного «реализма», преобладавшего в ней). На страницах «Похвалы Глупости» и других своих произведений автор неоднократно констатирует самоуверенную невежественность схоластов, которых он фактически приравнивает к богословам. Для этой наиболее многочисленной тогда категории «интеллектуалов» Эразм не жалел яда своих сарказмов. Он говорит, в частности, об «архидурацких тонкостях» [24], о функционирующей по всем правилам силлогистики «схоластической дребедени» [25]. Присущий схоластике крайний формализм становится полным абсурдом в убежденности ее адептов, будто «можно держать в своих руках ключи от знания, не обладая самим знанием» [26] (чего, по словам автора, не смог бы даже и св. Петр, «ключарь Рая»).

Католическое благочестие, обосновываемое схоластикой, доходит, так сказать, до практического абсурда, фактически до идолопоклонства в своем безмерном почитании икон и статуй — больше, чем тех святых, которых они изображают. Констатируя также, что «дураки всегда были угодны богу», ссылаясь на послания апостола Павла, Эразм выдвинул сверхдерзкую формулу, согласно которой «христианская вера, по-видимому, сродни некоему виду глупости и с мудростью совершенно несовместна» [27].

Для Вольтера, писавшего спустя два с лишним столетия, религия (для французского просветительства тоже прежде всего в ее католической форме) была главным средоточием самых нелепых суеверий и максимального неразумия. Но было бы опрометчиво утверждать то же самое и в отношении «Вольтера XVI века». Его отношение к религии, отражая значительно более раннюю стадию просветительства, с необходимостью носило печать большей сложности, неоднозначности и компромисса.

---

[24] Похвала Глупости, с. 143.
[25] Там же, с. 158.
[26] Там же, с. 144.
[27] Там же, с. 195.

НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ДУХОВНО-ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ

Перед большим мыслителем, в каком бы жанре он ни писал, всегда стоит трудная задача осмысления настоятельных потребностей своего времени, соотнесения их с устоявшимися идейными течениями, нередко идущими из самого отдаленного прошлого. Закономерности прогрессивной преемственности культуры, в сущности, всегда требуют осмысления настоящего через прошлое. В эпоху Возрождения решение этой задачи осложнялось тем, что рождавшаяся раннебуржуазная культура, отрицая феодально-средневековую, апеллировала к античности и одновременно к некоторым из традиций, учений и идей, которые возникли в многовековую эпоху того же средневековья. Активность Эразма-мыслителя, активность глубоко творческая, во многом определялась его весьма квалифицированной избирательностью по отношению к учениям, концепциям и идеям как далекого античного, так и сравнительно недавнего средневекового прошлого. При этом главная философско-теологическая ситуация, в условиях которой Эразм обязан был самоопределиться, сводилась к проблеме *соотношения веры и знания* — основной гносеологической проблеме средневековой философии, выражавшей ее сложные взаимоотношения с вероисповедными догматами христианства.

Определяющая позиция христианской — как и любой другой монотеистической — идеологии состояла в убеждении, что вся истина дана в Священном писании, этом боговдохновенном документе, который, однако, надо правильно прочитать, чтобы заключенные в нем истины воссияли во всей своей ослепительной ясности. Реализовать такую категорическую установку было, конечно, очень трудно уже в условиях поздней античности, когда научное знание все больше утрачивало свои позиции перед лицом тысячелетиями слагавшихся религиозных учений, главным из которых и стало восторжествовавшее христианство. Реализация названной установки христианского вероучения множеству религиозных философов казалась возможной на путях аллегорического истолкования образов и положений, зафиксированных в Библии. Такого рода истолкование и составляло один из главных

компонентов христианского богословия в течение всего средневековья. Однако по мере нарастания критических настроений против господствующей церкви и утверждаемого ею вероучения и в особенности по мере возрастания интересов к познанию реальной природы — каким бы скромным это познание ни оставалось во времена средневековья — развивался конфликт между научно-философским знанием и положениями Священного писания. Притязания на глобальную истинность, зафиксированную божественным откровением в Священном писании, становились все более призрачными. Конфликт между верой и знанием еще в глубоком средневековье — в XII—XIII вв. — у оппозиционных по отношению к господствовавшему в Западной Европе католическому богословию философов принял форму учения о так называемых «двух истинах» (или двойственности истины). По одному из наиболее популярных вариантов этой теории истина, формулируемая человеческим разумом и относящаяся к природе, в принципе тоже обязанной своим существованием божественному творчеству, и составляет истину философии (совпадавшей тогда с наукой), в то время как истина Священного писания или совсем недоступна человеческому уму, или, постигаемая им лишь частично, имеет отношение только к сфере человеческой морали, ориентированной не столько на реальную, земную жизнь, сколько на вечную жизнь в посмертном существовании.

Воздействие рассмотренной концепции на гуманистов эпохи Возрождения было очень велико. Одно из самых важных направлений их деятельности состояло в расширении сферы знания. Отсюда в первую очередь их антисхоластические устремления, противопоставленные средневеково-схоластическому догматизму, некомпетентности и темноте. Вместе с тем стержень гуманистической идеологии, как это очевидно из самого ее названия, составлял преимущественный интерес к человеку, а следовательно, и к моральной сфере его существования (которая, разумеется, лишь в абстракции возможна без социальной сферы). Отсюда настойчивый интерес гуманистов как к Библии, так и к ее многочисленным интерпретаторам и комментаторам.

В своих произведениях Эразм активно и красноречиво выразил оба означенных направления деятельности гу-

манистов. Уже в раннем своем произведении, названном им «Книгой антиварваров», молодой еще автор в речах действующих лиц (одно из которых, Баттус, выражает его собственную позицию) выступает от имени «литературной республики» (litteraria Respublica) [28], республики ученых-гуманистов. Он опровергает воззрения тех многочисленных «варваров», которые в своем догматическом и фанатическом ослеплении отвергают, как якобы истинные христиане, достижения античной культуры, поскольку творцами этих достижений были «язычники», еще не знавшие христианства. В этом контексте показано, что именно такие воззрения (сопровождавшиеся соответствующими действиями) стали главной причиной упадка научных знаний и искусств, процветавших в древности. Многочисленные враги этих знаний и искусств всемерно тормозили их возобновление и развитие и в эпоху Возрождения.

Борьбу против таких реакционных «варваров» Эразм вел, используя различные аргументы. Например, аргумент от преемственности материальной культуры. Он даже утверждает здесь, что «как христиане ведь мы не имеем ничего, что не было бы заимствовано от язычников» [29]. Действительно, в древности, задолго до возникновения христианства, появились топоры и множество более сложных инструментов, без которых невозможна человеческая жизнь. Если быть последовательным, то подлинный христианин должен отказаться от всех этих языческих изобретений.

Но теоретически наиболее основательный аргумент, выдвигаемый Эразмом против фанатического варварства врагов античной культуры, вытекает из его трактовки соотношения веры и знания, религиозного благочестия и науки. Роттердамец — решительный противник их разлучения и тем более противопоставления.

Религия вообще, христианская в особенности, основывает свое вероучение, опираясь на *мистифицирующую* функцию понятия бога как максимально таинственной сверхприродной личности, суть деятельности которой навсегда скрыта от человеческого ума, а результаты этой

---

[28] Cler., X, 1705A.
[29] Ibid., 1711D.

деятельности представляют собой те самые чудеса, постижение которых недоступно его усилиям. Концепция непознаваемого бога, развивавшаяся с незапамятных времен древности, отрицала возможность определить бога какими-то конкретными признаками, атрибутами. Эта концепция так называемой апофатической (отрицательной) теологии, всемерно противопоставлявшая бога человеческому и природному миру, наиболее последовательно была сформулирована в произведениях, написанных в конце V в. (особенно в сочинении «Об именах божьих») и приписываемых полумифическому Дионисию Ареопагиту. Эти произведения, едва ли не самые важные для средневековой христианской мистики на Востоке (в Византии, где они и появились) и на Западе, вместе с тем таили в себе и антисхоластическое жало, обесценивавшее схоластическую, так называемую положительную, теологию, пытавшуюся разработать позитивное понимание бога. Это жало было активно использовано, например, Николаем Кузанским в первой половине XV в. Прибегал к нему и Эразм.

Но значительно бóльшие возможности для пропаганды и возрождения античного знания и искусства открывала другая сторона понятия бога, которую можно определить как *интеллектуализирующую*. Мистифицирующая функция понятия бога была недостаточна даже для религии, ибо угрожала ей отрывом от реального, познающего и уверенно действующего в меру этого познания человека. Поэтому в представлении о боге должна была быть обнаружена и другая, противоположная мистифицирующей интеллектуализирующая функция, поскольку бог — прежде всего христианский — действует не только по присущей ему всемогущей и неисповедимой воле, но и в соответствии с идеями своего ума. Поэтому и результаты его творящей деятельности становятся в определенной мере доступными познающему человеку. Конечно, наличие интеллектуализирующей стороны в понятии бога для религии было вынужденным признанием и она всегда тяготела прежде всего к мистифицирующей стороне божественного абсолюта.

Но философы — уже некоторые из основоположников христианской теологии (отцов церкви), а затем многие схоластики — акцентировали интеллектуализирующую

сторону понятия бога. В Ветхом завете имеется «Книга Премудрости Соломона». Написанная в эпоху эллинизма на древнегреческом языке, она, по всей вероятности, отразила воздействие на ее авторов пифагорейско-платоновских идей. Некоторые из отцов церкви и в течение всего средневековья более рационалистически настроенные схоластики в стремлении подчеркнуть познаваемость созданного богом мира ссылались на положения этой книги (11, 21), согласно которым бог «все расположил мерою, числом и весом». В эпоху раннего Ренессанса эти слова из тех же соображений многократно приводил Николай Кузанский. Теперь на ту же книгу (правда, на 7-ю и 8-ю главы) ссылается в своих «Антиварварах» и Эразм. Он всемерно подчеркивает гармоничность сотворенного божественной премудростью мира, выявляющуюся в действиях стихий, ходе времени, положении звезд, в природе и свойствах растений и животных и даже в мыслях людей [30]. В другом месте этого же труда он утверждает, что знание арифметики, геометрии и астрономии, углубление в природу вообще (физика) необходимы для понимания Священного писания, изобилующего названиями животных, трав и минералов [31]. В публикуемом ныне «Оружии христианского воина» та же мысль подкрепляется идеей, согласно которой человек представляет собой то благородное животное, ради которого бог и создал это удивительное космическое устройство (буквально «машину»). Идея «машины мира» (machina mundi), возникшая в античности в практике театральных представлений, уже в XIV—XV вв. в связи с успехами производства (например, в создании часовых механизмов) получала все большее распространение, предвосхищая трактовку мира как огромной космической машины в XVII—XVIII вв. Но интерес Эразма к природе в целом не играл еще самостоятельной роли, и великий гуманист ни в какой мере не был натурфилософом. Его интерес к природе, в сущности, полностью привязан к осмыслению человека. Гуманистический антропоцентризм, выражающийся в мысли о центральном положении человека в системе бытия, весьма характерен для Эразма.

---

[30] Cler., X, 1733D—F.
[31] Ibid., 1731F—1732A.

Но в «Книге антиварваров» Роттердамец озабочен главным образом реабилитацией античного знания — наук и искусств, отвергавшихся современными ему богословско-схоластическими реакционерами. Для подкрепления этой своей позиции они указывали на то, что основателями христианской веры были не философы, не математики, не диалектики, не поэты и риторы, а люди простые, небогатые и необразованные, каким был и сам Христос; что апостолы не учились ни в платоновской академии, ни в школах стоиков или Аристотеля [32].

Таким образом, современные Эразму враги гуманистических наук, противопоставляя веру знанию, старались скомпрометировать и обесценить его. Позиция Роттердамца была прямо противоположной. В «Книге антиварваров» он примыкает к концепции «двух истин», считая, что ученость (eruditio) пользуется доказательствами в своем исследовании вопроса, а благочестие (pietas) опирается на веру (fides) [33]. Однако наряду с этим, тогда уже традиционным, воззрением для Эразма более характерна ориентация благочестия, т. е. всей сферы морального поведения человека, и на знание. Отсюда максимальное приближение вероучения, зафиксированного в Библии, к знанию, а по возможности даже к философии. Можно ли, например, считать необразованным незнайкой бесхитростного апостола Иоанна, начинающего свое «благовествование» явно философскими словами: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»? В том же духе гармонии веры и знания подходят действующие лица «Антиварваров» и к другим персонажам Священного писания. Особенно знаменательно, что Эразм трактует здесь как своего ближайшего союзника апостола Павла, считая, что Послания этого крупнейшего основоположника христианства наиболее продуманны из всего, что написано в Новом завете [34]. Особенно высоко оценивается здесь положение Павла о вдохновляющем значении знания для человека, стремящегося к добродетели [35].

Обращение Эразма к авторитету апостола Павла в своем раннем произведении, в основном написанном

[32] Cler., X, 1735B–C.
[33] Ibid., 1696A—B.
[34] Ibid., 1741B.
[35] Ibid., 1718E.

(1494 г.) еще до того, как он стал членом Оксфордского кружка «христианских гуманистов», показывает, что Роттердамец шел в том же направлении. А направление это стало, можно считать, знамением времени, ибо во главе его встали гуманисты, наиболее бескомпромиссно выступавшие против формализованной, бездушной, коррумпированной католической церкви их времени. Принятие идейного пути гуманистического кружка Колета было подготовлено для Эразма его воспитанием в Девентерской школе «братьев общей жизни».

Это религиозно-обновленное движение зародилось в Нидерландах в 70-х годах XIV в. и в дальнейшем получило наименование «новейшего благочестия» (devotio moderna). Его важнейшим литературным памятником стало произведение «О подражании Христу» (ок. 1418), обычно приписываемое Фоме Кемпийскому (ок. 1379—1471) как одному из несомненных авторов этого произведения. Мистические настроения самоуглубления и отрешенности, пронизывающие его, выражали, хотя и не вызывающее, но довольно решительное неприятие внешней, формальной и громоздкой официальной религиозности, которая заменялась здесь религиозностью глубоко личностной и сугубо моральной. Вместе с тем аскетические мотивы, характерные для данного произведения, как и для всего направления «новейшего благочестия», не позволяют видеть в нем начало гуманистического движения в германских странах. Но все же определенные стимулы в этом направлении «новейшее благочестие» давало уже Николаю Кузанскому (1401—1464), а теперь и Эразму Роттердамскому.

Дальнейшую духовную эволюцию Эразма в кружке Колета нельзя понять и без учета воздействия — прежде всего на самого главу кружка — идей флорентийских платоников. Особо значительную роль сыграла при этом идея Фичино и Пико делла Мирандола о «всеобщей религии», основывавшаяся на платоновском представлении абстрактного бога, тяготевшем к пантеизму. Христианство, согласно этой концепции, лишь одно, хотя и наиболее совершенное, проявление этой максимально широкой религии. Послания апостола Павла — эта важнейшая составная часть Нового завета — с их сильнейшей моралистической окрашенностью более других документов этой

базисной книги христианства питали стремления оксфордских гуманистов к переориентации господствующей католической религии. Колет, читавший лекции о Посланиях апостола Павла, подвергал резкой критике присущий ей формализм и моральную деградацию ее официальных служителей.

Возвращаясь к «Книге антиварваров», следует отметить, что словами ее персонажей (особенно Баттуса) Эразм стремился подчеркнуть «антиварварство» не только апостола Павла (в меньшей мере и некоторых других персонажей Библии), но и большинства отцов церкви, которые прекрасно знали произведения языческих философов и риторов, даже если отвергали их идеи [36]. Роттердамец стремится представить здесь своим союзником прежде всего самого крупного и авторитетного из латинских «отцов» — Аврелия Августина. Он рисует его чуть ли ни одним из основоположников «литературной республики», подчеркивая его интерес к свободным искусствам. В духе своего «просветительства» Баттус—Эразм уверяет, что Августин признавал все науки — диалектику, риторику, физику, историю и другие, исключая только те, которые он считал суеверными [37].

Но по мере дальнейшего развития христианского богословия возрастала неприязнь его носителей к наукам и образованности и соответственно их невежественность. О последней еще нельзя говорить, имея в виду деятельность и произведения Фомы Аквинского, комментировавшего язычника Аристотеля, прибегавшего в своих теологических диспутациях даже к Цицерону, а также Дунса Скота, тоже обращавшегося к древней философии. В отличие от них дремучее невежество характеризует современных богословствующих схоластов, которые, ничего толком не зная, ничему и не могут научить других [38], хотя и «воображают, будто познали все и вся» [39]. В своем пренебрежении к современным ему «диалектикам» (традиционное наименование схоластиков) Баттус—Эразм утверждает даже, что они тупы от природы и, следова-

[36] Cler., X, 1710A–B; 1717F–1718A.
[37] Ibid., 1732E.
[38] «Невежество — мать высокомерия, а ученость рождает скромность» (Cler., X, 1715C – 1718D).
[39] Похвала Глупости, с. 139.

тельно, занимаются своим делом лишь как ремеслом, без всякого призвания [40].

В целом, таким образом, можно констатировать, что уже в «Книге антиварваров» Эразм далеко пошел по пути включения античной культуры в христианскую. Это в первую очередь и предопределило его философские симпатии. Среди них прежде всего следует подчеркнуть значение платонизма.

Это могучее идеалистическое направление (которое в ту эпоху не различалось от его неоплатонического продолжения и систематизации), сыгравшее главную роль в становлении христианской философии в эпоху «отцов», стало основоположным если и не для всех, то определенно для большинства гуманистов XV—XVI вв. При этом не только в силу их оппозиции господствовавшей томистской схоластике, формально опиравшейся на Аристотеля (этого «бога всех наших докторов богословия») [41]. В значительно большей степени преимущественный интерес гуманистов к платонизму определялся их универсалистскими стремлениями как в философии, так и в религии, которые они пытались максимально сблизить, для чего платонизм давал тогда наиболее адекватную идейную базу.

Прямых ссылок на Платона и его учение немало в различных произведениях Эразма. Не менее важна, однако, косвенная зависимость его мировоззрения от платонизма, выявившаяся, например, в высокой оценке Оригена, одного из наиболее глубоких христианских богословов, который опирался именно на платонизм (в его рождавшейся тогда неоплатонической форме) и оказал существенное влияние на антропологию Эразма.

Среди важнейших античных философских направлений, возрождавшихся Эразмом, был *скептицизм*. Одна из причин обращения к нему Роттердамца — непримиримость гуманиста к догматизму схоластического типа, убежденного в исчерпывающем значении своих псевдорационалистических положений. Несостоятельность такого рода притязаний становится совершенно очевидной при сопоставлении их с жизнью. Тогда, по убеждению автора «Похвалы

---

[40] Cler., X, 1710B.

[41] Похвала Глупости, с. 121.

Глупости», обнаруживается, что человеческое счастье заключено не в самих вещах, а в отношении к ним людей, в их мнениях о вещах, «ибо в жизни человеческой все так неясно и сложно, что здесь ничего нельзя знать наверное, как справедливо утверждают мои академики, наименее притязательные среди философов»[42]. Академики в данном случае — те последователи Платона, которые уклонились в умеренный скептицизм (так называемые Средняя и Новая академии). Схоластов как стопроцентных догматиков Эразм именует в «Книге антиварваров» «Антиакадемиками» (Antacademici[43] — в данном случае их можно истолковать и как последовательных варваров, отвергающих блестящую ученость платоновской Академии).

Как в этом, так и в последующих произведениях Эразм неоднократно обращался к личности и учению Сократа. Здесь с особой силой проявилась философская суть гуманистического движения с его обращенностью к внутреннему миру человека. А Сократ, как известно, и был философом, поставившим в фокус своих интересов духовный мир человека, даже противопоставляя его природе. Основной тезис сократизма о самопознании как главной философской задаче глубоко импонировал Эразму и потому, что он с необходимостью сочетался у афинского мудреца с искренне-ироническим подчеркиванием своего невежества перед лицом самого сложного изо всех реальных объектов осмысления, каковым, несомненно, является человек. В «Книге антиварваров» не раз сформулировано глубоко одобрительное отношение автора к позиции Сократа, ибо признание последним собственного незнания становилось наиболее побудительным стимулом к непрерывной и настойчивой его учебе в течение всей жизни, и притом у всякого, кто мог хоть чему-нибудь научить. Ценность сократовской позиции, прямо противоположной тупой самоуверенности богословствующих схоластов «осени средневековья», многократно возрастала в глазах Эразма, поскольку она с необходимостью оказывалась позицией максимальной моральной скромности, жизненной

---

[42] Похвала Глупости, с. 121.
[43] Cler., X, 1716D.

непритязательности. Закономерно поэтому, что Сократ стал одним из главных философских героев Эразма.

Говоря впоследствии в своих «Домашних беседах» (в диалоге «Благочестивое застолье», относящемся к 1522 г.), что многие изречения древних язычников по своей моральной ценности приближаются к положениям Священного писания, великий гуманист формулирует очень смелый и весьма небезопасный тогда тезис о том, что, «быть может, дух Христов разлит шире, чем мы считаем, и к лику святых принадлежат многие, кто в наших святцах не обозначен» [44]. А несколько ниже другой участник этой беседы, выражая удивление моральной глубиной и твердостью Сократа перед смертью, не мог удержаться от восклицания: «Святой Сократ, молись за нас!» [45] Кажется, невозможно пойти дальше по пути сближения языческой философии с христианской. Однако имеется и другой, не менее поразительный пример подобного же сближения. Он относится уже к учению Эпикура.

Это учение — атомистический материализм, радикально отрицавший телеологию, и сенсуалистическо-гедонистическая этика, максимально ориентированная на запросы реального человека,— совершенно не сочеталось с христианским мировоззрением в эпоху отцов церкви. Отсюда резкие выступления некоторых из них против эпикуреизма в III—IV вв. Мировоззренческий интердикт (если не анафема), в сущности, распространялся на эпикуреизм в течение всего средневековья. Но некоторые итальянские гуманисты уже в начале XV в. подвергли пересмотру традиционное отношение к эпикуреизму, стремясь примирить его с христианским мировоззрением. Виднейшим из таких гуманистов стал Лоренцо Валла (1407—1457) как автор сочинения «Об истинном и ложном благе» (1433). Оно отнюдь не восстанавливало атомистической онтологии эпикуреизма; здесь нет еще адекватного понимания и его этической доктрины. Однако ее главный компонент — принцип наслаждения — реставрируется в своеобразной трактовке. Трактовка эта определялась антиаскетической (как и индивидуалистической) тенденцией гуманистической мысли в ее оппозиции феодально-

[44] Cler., I, 682A.
[45] Ibid., 683E.

иерархическому корпоративизму и официальному аскетизму (уже тогда во многом лицемерному). Знаменательно, что попытка эпикуреизации христианства Лоренцо Валлой сопровождалась у этого «Вольтера XV в.» (как иногда именуют Валлу) острыми антиклерикальными выпадами и даже трудами, сильно подорвавшими престиж католической церкви.

Эразм обнаруживает знакомство с идеями Валлы уже в первых своих произведениях — «О презрении мира» и «Книга антиварваров» (они писались почти одновременно). В дальнейшем, при работе над критическим изданием Нового завета и комментариев к нему, Роттердамец использовал примечания, написанные в свое время Валлой. Но наибольшая преемственность идей «Вольтера XVI в.» с идеями «Вольтера XV в.» связана — в плане их «просветительства» — с известной общностью отношения обоих гуманистов к моральной доктрине эпикуреизма. Для них эта доктрина представляла преимущественную ценность в связи с невозможностью игнорирования в человеке чувственно-телесного начала, которое стремились замолчать лицемерные «фарисеи» схоластики.

Такая позиция Эразма четко видна в «Похвале Глупости». Автор, например, неоднократно выражает здесь свое критически-отрицательное отношение к «стоическим лягушкам» [46], приписывающим мудрость только разуму, а глупость — только чувствам. Между тем чувства, укорененные во всем теле, относятся к разуму, занимающему в нем совсем небольшой объем, «как унция к грану» [47], чем в первую очередь и объясняется столь преобладающее господство Глупости в человеческой жизни. Явно эпикуровскую инспирацию можно усмотреть и в дальнейших словах «Похвалы...», когда автор, опять отвергая стоическо-ригористический идеал бесстрастного мудреца, подчеркивает, что именно «чувства и страсти... как рачительные пестуны направляют поспешающего в гавань мудрости» и, «сверх того, служат хлыстом и шпорами доблести, ибо они-то и побуждают человека ко всякому доброму делу» [48].

---

[46] Похвала Глупости, с. 105.
[47] Там же, с. 70.
[48] Там же, с. 90.

Наконец, совершенно однозначно сформулирована оценка эпикуреизма в диалоге «Эпикуреец» (1533 г.), завершающем «Домашние беседы». Один из двух действующих лиц этого диалога Гедоний (т. е. сторонник удовольствия), справедливо оценивающий эпикуреизм как доктрину не столько телесного, сколько духовного удовольствия, высказывает твердое убеждение, что святые и благочестивые с наибольшим правом могут называть себя эпикурейцами, а сам основатель христианства, как враг печальной и безрадостной жизни, с наибольшим основанием заслуживает имени эпикурейца[49]. Как увидим в дальнейшем, такая эпикуреизация христианства, раскрывая одну из существенных граней гуманистического просветительства Эразма, многое объясняет в его противостоянии лютеровской трактовке человека.

Этим можно ограничить рассмотрение духовно-философских источников мировоззрения Эразма. Хотя по необходимости в схематическом изложении мы отметили далеко не все из них, все же, полагаем, сказанного достаточно для дальнейшего анализа этого мировоззрения, прежде всего в тех его проявлениях, которые запечатлены в предлагаемых читателю произведениях.

ТЕОЛОГИЯ ПРОТИВ БОГОСЛОВИЯ. ЭРАЗМ И ЛЮТЕР

Отнюдь не ради дешевого парадокса автор данной статьи противопоставляет здесь греческое слово «теология» и его русскую кальку «богословие». Напомним читателю, что при своем возникновении — у Платона и в особенности у Аристотеля — слово это имело прежде всего и главным образом философское значение. Для автора «Метафизики» (1026а 13; 1064а 35) теология как учение о боге, трактуемом в качестве полностью бестелесного, высшего, самомыслящего начала,— синоним «первой философии» (будущей метафизики). Но философская трактовка теологии стала все больше оттесняться религиозной по мере развития христианско-монотеистического вероисповедания. Его формирование уже в эпоху отцов

[49] Cler., I, 888C.

церкви и в особенности первых вселенских соборов (IV в. и позже) наполняло теологию жестким догматическим содержанием. Оно отрывало ее от философии и противопоставляло ей прежде всего в результате своей ориентации на положения Священного писания, воспринимавшиеся как абсолютно незыблемые в силу — совершенно повелительную — своей богооткровенности. Так и сложилась догматическая, или богооткровенная, теология (theologia inspirata).

Но, как уже отмечалось, реализация притязаний этой основной разновидности теологии на полное и безраздельное владение истиной — не только в отношении природы, но и в отношении человека — была невозможна даже в первоначальную эпоху ее формирования, а тем более по мере развития потребности в знании и самого знания в эпоху средневековья. Этим главным образом и объясняется появление наряду с богооткровенной теологией и так называемой естественной теологии (theologia naturalis), опиравшейся не только (нередко и не столько) на образы Библии, но и на обогащавшийся опыт и углублявшийся разум человека.

Один из основоположников естественной теологии в истории западноевропейской средневековой философии — Фома Аквинский. Весьма показательно для обоснованной им наиболее авторитетной схоластики стремление подчинить аристотелевскую метафизику естественной теологии (а последнюю в конечном итоге — богооткровенной). В дальнейшей истории схоластической философии, не удержавшейся даже на том уровне теоретичности, который был достигнут в фундаментальном синтезе Аквината, богооткровенная теология нередко смешивалась с естественной в единых умозрительно-богословских комплексах (иногда выдававших себя за философские), по-прежнему претендовавших на непререкаемую истинность. Выше мы видели, сколь последовательно и едко вскрывал несостоятельность такого рода притязаний автор «Похвалы Глупости».

Умозрительно-богословские построения схоластики были Эразму глубоко чужды и враждебны. В качестве мыслителя, далекого от сколько-нибудь самостоятельных и глубоких исследований природы, он оставался в стороне и от построений естественной теологии. Но тем силь-

нее великий гуманист сосредоточивался на моральной проблематике. В ту эпоху (как и много позже) ее, конечно, невозможно было осмыслить вне связи со Священным писанием. В этих условиях и проявились адогматизм и рационализм Роттердамца.

Предшествующая более чем тысячелетняя традиция бесчисленных истолкований Библии все время наталкивалась на невозможность буквального понимания многих ее образов и изречений. Отсюда — развитие аллегорической их интерпретации, составлявшей весьма весомый компонент христианской теологии и философии. Однако, сколь бы этот компонент ни был значительным, все же максимальное приближение к букве Священного писания, в сущности, всегда составляло повелительное требование христианской ортодоксии. Никак нельзя забывать, что она к тому времени застыла во множестве обрядов, в жестком формализме богослужебной практики, посредством которой церковь контролировала сознание миллионных масс верующих.

Эразм восстал против такой богословской архаики, оскорблявшей и ум, и сердце наиболее передовых, глубоких и искренних людей, объединявшихся в могучем и неоднозначном течении гуманизма. Одно из самых эффективных орудий преодоления вероисповедно-схоластического догматизма и формализма Роттердамец увидел в предельном заострении аллегорического, иносказательного истолкования образов и изречений Писания. Этот замысел определил само название одного из самых знаменитых его философских произведений, предлагаемого теперь советскому читателю,— «Оружие (кинжал, пособие, руководство — Enchiridion) христианского воина». Сам по себе образ кинжала — один из наиболее популярных в литературе да и в обыденной жизни феодального общества. Тем значительнее выглядело Эразмово переосмысление данного образа из «военного» в последовательно моральное. Отсюда неоднократные призывы автора ко всем людям неустанно погружать выкованный им «кинжал» в собственную грудь, чтобы стать в результате этих трудных (для кого и мучительных) испытаний подлинным христианином (а мы сказали бы — человеком), отличающимся от огромного множества тех псевдохристиан («толпы», «черни»), которые, равнодушно и формально

исполняя религиозные предписания и обряды, живут псевдочеловеческой жизнью.

«Оружие...» было написано Эразмом в 1501 г., вскоре после того, как он вошел в оксфордский кружок христианских гуманистов. Впервые опубликованное в 1504 г., это произведение нередко характеризуется как манифест эразмианства. Действительно, молодой еще автор сформулировал здесь свои основные морально-философские идеи. В дальнейшем будет возрастать не столько их объем, сколько воинственно-сатирическое заострение против схоластического богословия и множества аморальных сторон жизни современного Эразму общества.

Главным материалом «Оружия...», естественно, остается Священное писание. Но автор неоднократно призывает читателя к тому, чтобы «тщательно исследовать неявный смысл» (mysticae scripturae diligens vestigatio) [50], скрытый в нем, постоянно восходя «от буквы к таинству, от чувственного к умопостигаемому, от сложного к простому» (a littera ad mysterium, a sensibilibus ad intelligibilia, a composita ad simplicia) [51]. Именно за эти качества прежде всего и ценит Эразм произведения таких отцов христианского вероучения, как Ориген, Амвросий, Иероним, Августин (в первую очередь его сочинение «О христианском учении»), Дионисий Ареопагит (в особенности его книгу «О божественных именах»).

Другая сторона «Оружия...», ярко выявляющая моральную направленность этого произведения, определяется его преимущественным интересом к Новому завету, до известной степени противопоставляемому Ветхому. Моральность последнего в целом более груба (она как бы внешняя, основанная на «договоре» древних евреев с богом), а ее мифологическое обоснование довольно примитивно по сравнению с более философичным обоснованием моральности, провозглашенной Христом в Новом завете. К тому же если дьявол, не раз фигурирующий в данном произведении Эразма (как и в других), в сущности, всегда аллегоричен, то Христос как герой и провозвестник новой, возвышенной моральности в глазах Эразма (как и всех его современников) — личность вполне историческая.

---

[50] См. наст. изд., с. 100. Cler., V, 7C—D.
[51] Там же, с. 163. Cler., V, 39A—B.

К тому же его учение, достаточно противоречиво сформулированное в Евангелиях, трактуется автором «Оружия...» главным образом, как уже отмечалось, по Посланиям апостола Павла, наиболее насыщенным моралистическим содержанием.

Задачу, которую поставил перед собой Эразм по отношению к этим документам, да и по отношению ко всему вероучению Христа, он четко сформулировал в письме к Паулю Вольцу, написанному в 1518 г. и ставшему предисловием ко 2-му изданию «Оружия...». Говоря здесь о догматически и формалистически обрядовом усложнении (так сказать, разбухании) простого учения Христа, гуманист стремится в своем произведении к систематизации и упрощению христианского вероучения, которое, по его убеждению, можно сформулировать в сравнительно немногих положениях, или правилах. Такое трансформированное христианство Эразм неоднократно именует (и не только в данном произведении) «*философией* Христа» (Christi philosophia) или «небесной *философией*» (philosophia coelestis). Тем самым и выявляется рационалистическая устремленность автора «Оружия...» по отношению к христианскому вероучению.

В соответствии с такой устремленностью мы могли бы несколько иначе сформулировать и заголовок к данному разделу нашей статьи, а именно озаглавить его «Философия против теологии...». Но неадекватность такого заголовка заключена в данном случае в значении слова «философия», содержание которого у Эразма фактически редуцируется до моральной проблематики. Впрочем, Роттердамец иногда называл свое учение «истинной теологией» (theologia vera), озаглавив одно из более поздних своих произведений «Метод истинной теологии»[52]. При решении задачи сближения философии и теологии Эразм использует античные философские идеи, в общем виде перечисленные нами выше.

Мы уже отметили огромную роль платонизма для философии гуманистов вообще, для Эразма в частности. Но ни теория идей, ни диалектика великого античного идеалиста, ни довольно подробная космологическая кар-

---

[52] Ratio seu methodus compendio proveniendi ad veram Theologiam (1519).

тина не привлекли внимания Роттердамца в «Оружии...». Однако моральная проблематика, заполнившая это произведение, должна была иметь в качестве теоретической базы определенный минимум антропологических представлений. Он и почерпнут Эразмом в произведениях Платона (главным образом в «Тимее»), но наряду с ними в произведениях Оригена — первого и самого крупного христианского платоника эпохи отцов церкви.

Платон, как известно, развил резко дуалистическое понимание человека, душа которого разрывалась между телесно-земным и идеально-бестелесным мирами. Ориген и другие философствовавшие отцы христианской церкви, в общем продолжая те же идеи, но сочетая их уже с библейской мифологией, подчинили их принципу теоцентризма, в силу которого абсолютная божественная личность вместе с сонмом чистейших духов — ангелов и других интеллигенций — составляет верховный и завершающий небесный мир. Но последний не занимает сколько-нибудь значительного места в онтологии «Энхиридиона», и автор касается его, так сказать, попутно — ради обоснования нужных ему антропологических представлений.

В духе платоническо-христианской традиции эти представления дуалистичны. Человек — «необыкновенное живое существо» (animal prodigiosum), тело которого приближает его к скоту и физически ставит даже ниже его, а душа способна подняться выше ангелов и соединиться с богом [53]. Последнее утверждение — вероятный реликт мистической традиции средневековья, возможно воспринятый автором через идеи «Нового благочестия» («братьев общей жизни»). Но мистические настроения, если они когда-то и были присущи юному Эразму (в его первом произведении «О презрении мира»), в «Оружии...» уже малоощутимы перед лицом гуманистической идеи достоинства и морального совершенствования человека.

Реализация этой идеи очень трудна, ибо невозможно игнорировать факты противоречивого единства духа и тела человека. В принципе верховный творец объединил их в гармоническом согласии, но фактически — и здесь Эразм использует библейский миф о грехопадении первого человека — они живут в постоянном раздоре, хотя

[53] См. наст. изд., с. 111. Cler., V, 10E—11F.

и бессильны полностью порвать друг с другом. Характерно, что поэтическое подтверждение тому гуманист находит в весьма популярной строке из «Любовных элегий» Овидия:

Так, не в силах я жить ни с тобой, ни в разлуке с тобою [54].

Тонкость этой диалектики в том, чтобы отделить те «благородные страсти», которые возвышают человека,— почитание родителей, любовь к ближним, милосердие к униженным, стремление к уважению со стороны других и тому подобные — от тех, которые приближают людей к скотам,— затмевающая дух похоть, стремление к роскоши, зависть и т. п.

Для подтверждения «царственного» положения разума, занимающего наивысшее место в организме человека и способного руководить телом со всеми его страстями, Эразм принимает и Оригенову трактовку человека (видоизменение платоновской), согласно которой в человеке следует различать, с одной стороны, его тело, или плоть, являющую внешнего человека, а с другой — его душу и дух, составляющие человека внутреннего. Все низменные и тем более постыдные желания и страсти коренятся в теле, дух же (spiritus) представляет богоподобное начало в человеке, а душа (anima) — их связующее звено, подверженное как воздействию низменной телесности, так и божественной духовности. При этом страсти не гасятся вплоть до исчезновения, а вводятся в норму, достойную человека, так сказать, гармонизируются. Характерно также, что Эразм трактует Оригеново разделение человека как продолжение идей апостола Павла. Последнего же он фактически превратил в философа-платоника, аллегорически, иносказательно выражавшегося в своих Посланиях.

Идея господства высшего, духовного начала в человеке, поднимающего его до божественных высот,— одна из главных гуманистических идей, весьма последовательно и красноречиво сформулированных крупнейшим флорентийским платоником Пико делла Мирандола,— большое место занимает и в «Оружии...» Эразма. Отсюда другой важнейший принцип его антропологии, нацеленный на самораскрытие каждым «воином» своего духовно-психологиче-

[54] См.: Там же, с. 111. Cler., V, 12F.

ского мира. Это принцип самопознания, ибо «ничего не знает тот, кто о себе ничего не знает» (nequiquam sapit qui sibi nihil sapit) [55].

Требование самопознания следует считать ключевым в этической доктрине «Оружия...». Существует мнение, что первоначальным источником этого принципа послужили идеи «Нового благочестия» (в особенности выраженные в «Подражании Христу»). Хотя, как отмечалось выше, это движение сыграло значительную роль в духовном развитии юного Эразма, однако в «Оружии...» он предстает перед нами философски весьма начитанным и сформировавшимся мыслителем. Поэтому подлинным источником великого принципа самопознания следует признать воззрения Сократа — одного из главных философских героев Эразма уже в «Книге антиварваров».

Следует напомнить читателю, что эпохальное значение философской деятельности Сократа с центральным для нее призывом «Познай самого себя» определялось тем, что, подводя итоги предшествующего духовно-философского развития в древнегреческих полисах, она фиксировала появление там *личностного* сознания и соответствующего ему поведения. Автор «Оружия...», считая принцип самопознания первоначалом мудрости, указывает на всеобщую уверенность древности, что «это изречение появилось с неба» [56] (возможное отражение того обстоятельства, что изречение «Познай самого себя» было начертано на колонне Дельфийского храма, откуда его первоначально и почерпнул Сократ). Затем этот великий принцип человековедения в той или иной форме фигурировал и во многих других гносеологических и этических доктринах древности и средневековья. В «Оружии...» Эразм приписывает его и апостолу Павлу.

Одновременно он подчеркивает огромную трудность в реализации этого принципа по отношению как к телу, так и тем более к духу человека — самых сложных объектов познания. Отмечавшееся выше тяготение Эразма к скептическому умонастроению, с большой силой проявившееся в «Похвале Глупости», вполне ощутимо и в «Оружии...». Даже св. Павел, посвященный в тайны неба, не

---

[55] См.: Там же, с. 174. Cler., V, 44C—D.
[56] См.: Там же, с. 110. Cler., 12C—D.

отваживался судить о самом себе, недостаточно зная себя. На что же могут рассчитывать обычные люди, столь отягченные плотским началом?

Тем не менее принцип самопознания как стержень личностного сознания и поведения становится основным в проницательных психологических анализах автора «Оружия...» и последующих его произведений. Духовное самоуглубление, не раз подчеркнутое Эразмом, закономерно для личности в ее моральном самосовершенствовании. И какие бы он ни делал при этом скептические оговорки, знание, устраняющее «слепоту незнания», затемняющую человеческий разум, в философии Эразма — необходимое условие морального самосовершенствования. Здесь опять приходит на помощь Сократ. Хотя он и подчеркивал незнание самого себя и, как следствие этого, множества этических вопросов, подлежащих разрешению (и тем самым тоже выступал отдаленным предшественником скептицизма), однако своим категорическим отождествлением добродетели со знанием того, чего следует добиваться, а чего — избегать, афинский мудрец показал невозможность подлинно морального поведения без знания.

Для оценки некоторых социальных идей, содержащихся в «Оружии...», укажем на неоднократное осуждение Эразмом излишеств в пище, а также погони за другими наслаждениями при полном игнорировании материальных и духовных бедствий, ставших неизменными спутниками народной жизни. Не раз автор осуждает здесь неумеренное стяжательство, жажду денег ради них самих и власти, доставляемой ими. «Истинная честь — награда за добродетель, а не за богатства» (verus honor non opum, sed virtutis est praemium) [57]. При всей своей интеллектуальной и моральной неприязни к «толпе», или «черни» (смысл этих выражений был раскрыт выше), Эразм вместе с тем подчеркивал, что подлинный христианин обязан всегда помнить, что «народ (populus) тебе должен многое, но ты ему должен все» [58].

В годы зрелости Эразма как мыслителя и писателя, в годы уже европейской славы литературная деятельность Роттердамца оказалась переплетенной с деятельно-

[57] См.: Там же, с. 207. Cler., V, 60D—E.
[58] См.: Там же, с. 182. Cler., V, 48D—E.

стью немецкого религиозного реформатора и богослова Мартина Лютера (1483—1546). Во вступительной статье нет возможности, как, впрочем, и необходимости, касаться всех и даже большинства сторон его религиозно-литературной деятельности, сыгравшей огромную роль в духовной жизни немецкого и других европейских народов XVI и последующих веков. В нашем издании читателю предлагается (в Приложении) только одно сочинение Лютера, в философском отношении наиболее содержательное изо всех других его трудов,— «О рабстве воли» (1525) — полемический ответ автора на сочинение Эразма «О свободе воли» (1524). Чтобы читателю была ясна философская суть этой полемики (представленной в настоящем издании и последующим ответом Эразма на трактат Лютера), все же необходимо, хотя бы весьма кратко, коснуться вероисповедной доктрины Лютера, составившей эпоху в религиозной жизни европейских народов.

Выше было описано кризисное состояние католической религиозности, терявшей свой непреложный авторитет в конце феодального средневековья. Можно сказать, что ядром этого кризиса стало тогда противоречие между притязаниями католической церкви на руководство народами, признававшими ее официальной, повседневной духовной руководительницей, и реальной жизнью этих народов, вставших на путь буржуазного индивидуализма. А последнему не соответствовали многие принципы, в особенности деятельность самой католической церкви, оказавшейся к тому времени давно втянутой в те же социальные процессы, но вместе с тем бессильной тогда преодолеть многовековую инерцию своей организации и доктрины, фактически отставшей от новой социальной реальности. Причем наиболее остро по сравнению с Испанией, Францией, Англией и другими странами Европы, где складывались сильные абсолютистские монархии, противостоявшие католической церкви в ее политико-экономической практике, эти противоречия проявились в политически раздробленной Германии, которая в этих условиях представляла легкую добычу римско-католической курии.

Источник тысячелетней власти церкви над сознанием миллионов прихожан, для которых религия оставалась

тогда наиболее повелительной духовно-идеологической силой, коренился в сакральной практике священства, которую рядовые верующие считали главным — а подавляющее большинство их даже единственным — путем к «спасению» в посмертной жизни. Деятельность рядовых верующих, даже если она сочеталась с безупречной моральностью, в глазах католических богословов была совершенно лишена той магической силы, которой были наделены служители церкви. Последние же, веками внушая массам подобные религиозные воззрения, не стеснялись в продаже этой «силы» миллионам верующих по самой высокой цене, ибо были убеждены, что за более чем тысячелетнее существование христианско-католической церкви ее бесчисленными служителями (включая монахов) накоплен огромный запас «божественных заслуг». Громоздкая иерархия во главе с папской курией существовала прежде всего за счет разнообразной продажи этих «заслуг», зафиксированных к тому времени во множестве документов («дел») «священного предания», основную часть которого составляли решения пап и католических соборов. Цинизм «душеспасительной» торговли, всемерно поощряемой тогда (и прямо направляемой) папской курией, наиболее красноречивое выражение находил в продаже индульгенций, позволявшей даже тягчайшим преступникам «избавиться» (нередко в расцвете своей жизни) от любых грехов и, «очистившись» таким образом, готовиться к новым преступлениям.

Роттердамец, как главный литературный представитель христианского гуманизма, подвергал самой язвительной критике подобную деятельность церковников и ее теоретическое обоснование в схоластической философии. Как и другие христианские гуманисты (включая Мора), отмечая огромный вред этой деятельности для общественной жизни, Эразм вместе с тем, конечно, видел неразрывную связь ее с религией. С позиций раннебуржуазного либерализма Эразм говорил о необходимости религиозных реформ. Но пути их осуществления для раннего и уже в силу этого достаточно робкого просветителя представлялись туманными. Общественная же жизнь настоятельно требовала таких реформ, в особенности в Германии, где развилось многочисленное бюргерство, а раздробленная страна стремилась по крайней мере к

духовному единству перед лицом мощной международной идеологической организации, какой была тогда католическая церковь. Деятельность Лютера и была порождена такой потребностью немецкого общества той эпохи.

В некоторых, и притом первостепенных, сторонах эту деятельность можно рассматривать как религиозно-богословскую тень христианского гуманизма и просветительства Эразма. И тень эта в ту эпоху с необходимостью довольно сильно помрачила во многом породивший ее свет — с необходимостью, потому что в условиях почти тотального господства религиозной идеологии над сознанием крестьян, горожан, рыцарей и князей, не говоря уже о самих священнослужителях, радикальные изменения в этом сознании могли быть произведены только с религиозных, богословских позиций. В ту эпоху католическую религию можно было взорвать только изнутри, что и сделал Лютер. Как известно, события немецкой Реформации, главным идеологом которой он стал, события, связанные с движениями различных классов за секуляризацию огромных имуществ католической церкви и достигшие своей кульминации в революционном выступлении крестьян против господ, Маркс и Энгельс назвали первой буржуазной революцией в Европе (да и во всем мире). К. Маркс в начале своего обоснования необходимости коммунистической революции в Европе, как бы противопоставляя ее буржуазной революции эпохи лютеровской Реформации в Германии, подчеркнул, что «тогда революция началась в мозгу монаха, как теперь она начинается в мозгу философа» [59].

Но монаху Лютеру тоже предшествовал философ, а именно Эразм. Однако довольно элитарный идеолог был тогда бессилен воздействовать на сознание масс. Вместе с тем богослов Лютер, оказавший столь мощное воздействие на это сознание, испытал немалое влияние со стороны Эразма, совершенно уже сформировавшегося мыслителя к тому времени, когда Лютер выступил со своими первыми богословскими трудами, а затем и знаменитыми виттенбергскими тезисами против индульгенций (1517), ставшими начальным событием немецкой Реформа-

---

[59] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 422.

ции. Как говорили современники, Лютер высидел яйцо, которое снес Эразм.

Для понимания их взаимоотношений (хотя они никогда не встречались) показательны уже некоторые стороны их биографий. Эразм, формально оставаясь монахом в течение всей своей жизни, фактически был совершенно светским человеком. Лютер же, горняцкий сын, окончивший Эрфуртский университет и ставший магистром философии (1505), круто изменил свою жизнь, постригшись в монахи, и стал затем доктором богословия (1512). Монахом он был, что называется, не за страх, а за совесть, чтобы, пройдя весь суровейший монашеский искус, в конце концов полностью разочароваться в его искупительно-спасительной ценности (по лютеровской реформе, институт монашества упразднялся). Но в эти годы Лютер испытал мощное воздействие немецкой средневековой мистики (Экхарт и др.), отвергавшей всякое рационалистическое обоснование богопознания (составлявшее суть схоластики) и призывавшей к непосредственному общению человека с богом, что ставило под вопрос деятельность католического духовенства. Следовательно, идеи Эразма, просветительство которого с необходимостью включало значительный теологический компонент, попадали на почву, пропитанную мистическим отношением к богу, исключавшим любую его рационализацию.

Первый письменный контакт Лютера с Эразмом относится к 1516 г., еще до виттенбергских тезисов августинского монаха. Эразму была передана его просьба разъяснить место из «Послания ап. Павла к римлянам», где идет речь об оправдании человека богом и о первородном грехе. Лютер уже шел к основному положению своего вероучения, согласно которому человек спасается не делами по выполнению требований сложнейшего католического вероучения, а в результате «одной только веры» человека в бога и его, так сказать, прямого воздействия на человеческое сознание.

В этом центральном положении лютеранства, порывавшего с замшелым формализмом католического культа, превращавшим религиозную жизнь человека в чисто внешние действия, не затрагивавшие сколько-нибудь серьезно ее морального существа, можно констатировать

определенную идейную общность между Эразмом и Лютером. Общим для них был и источник (вернее, один из источников) антиформалистического вдохновения в деле оживления религиозно-моральной (для Лютера) и морально-религиозной (для Эразма) жизни — Послания апостола Павла и некоторые другие документы первых веков христианства. Но истолкование этих документов, как увидим, было радикально различным у богослова и у философа. Сейчас же отметим и другое следствие воздействия Эразма, проявившееся в лютеровской Реформации. Как отмечено выше, просветительские стремления Роттердамца в ту эпоху с необходимостью были направлены на совершенствование религиозной жизни, которое можно было реализовать лишь на путях максимального использования морального потенциала Священного писания, что было возможно только при условии перевода этого основного документа христианства на родной язык народных масс (нужно иметь в виду, что чтение Библии «простецами» нередко запрещалось в эпоху средневековья церковной властью). Но если Эразм осуществил критическое издание Нового завета и его более совершенный перевод на латинский язык, то именно Лютер перевел Новый завет на немецкий язык (1522), а затем и всю Библию (1534). И хотя неоднократные опыты в этом направлении делались и до Лютера (и имели своих читателей), именно лютеровский перевод стал одним из первых и решающих факторов в создании немецкого литературного языка — необходимого условия духовного единства народа.

Мы отметили отнюдь не все пункты, так сказать, положительного взаимодействия Лютера с Эразмом. Однако для целей нашего издания значительно важнее констатировать мировоззренческую противоположность богослова, с одной стороны, и философа — с другой.

Хотя оба они искали поддержки своим духовным стремлениям в Священном писании и у отцов церкви, однако делали это, можно сказать, с противоположных позиций. Эразм, как мы видели, всемерно подчеркивал рациональное содержание основных положений христианского вероучения, вера в которые отнюдь не противоречила разуму, а вполне с ним гармонировала. Соответственно и их моральный потенциал в глазах Эразма в

силу этого не уменьшался, а увеличивался. К тому же при интеллектуалистическом истолковании понятия бога и рационалистическом подходе к Писанию оно получало подкрепление со стороны античной философии.

Совершенно иным было отношение к этим вопросам лютеровского богословия. Как и Эразм, Лютер отвергал схоластику, но с противоположных позиций. Вскрывая псевдорационализм схоластики, Эразм звал к подлинному рационализму, к углублению образованности, связанному с широким использованием античного культурно-философского наследия. Лютер же стремился прежде всего к реформе богословия, исходя из позднесредневековой мистики, а также из иррационалистического по отношению к религии компонента — теории «двух истин» Оккама и других поздних номиналистов. Отсюда воинствующие выступления Лютера против человеческого разума как «потаскухи дьявола», утверждение его полной беспомощности в деле богопознания (отношения Лютера к научному знанию, необходимому для практической жизни, мы здесь не касаемся). Можно сказать, что Эразма интересовала прежде всего и главным образом интеллектуализующая сторона понятия бога, Лютер же видел в нем почти исключительно мистифицирующую функцию. Противоположность этих позиций весьма красноречиво проявилась в отношении обоих мыслителей к самому важному (для католического мира) из отцов церкви — Августину. Выше мы видели, сколь высоко ценил его Эразм (хотя и значительно ниже Оригена), но ценил за наличный и у Августина рационалистический компонент его мировоззрения, выявлявшийся, в частности, в положительном отношении к «свободным искусствам» (т. е. к наукам). Лютера же в мировоззрении Августина интересовал главным образом — если не исключительно — мистифицирующий, иррационалистический компонент. Весьма ярко и красноречиво он выявился в проблеме свободы человеческой воли в ее отношении к божественному промыслу, к так называемой благодати. Проблема эта и оказалась в фокусе полемики Эразма и Лютера.

Конкретные обстоятельства, предшествовавшие ей, описаны ниже, в примечаниях. Здесь же лишь укажем, что, когда в 20-х годах того столетия разгорелась ожесточенная богословская борьба между формировавшимся

лютеранством и католицизмом, обе партии рассчитывали на авторитетное вмешательство Эразма на их стороне. Но философ (писавший и на богословские темы) всячески уклонялся от прямого выступления на той или другой стороне. Когда же лютеранство проявило себя в качестве нового религиозного фанатизма, а католики возлагали идейную ответственность за само его возникновение на Эразма («снес яйцо»), он и выступил против Лютера не по тем или иным религиозно-догматическим вопросам, а в связи с огромной мировоззренческо-философской проблемой свободы человеческой воли — с диатрибой «О свободной воле». Ответ Лютера «О рабстве воли» не заставил себя долго ждать.

ФОРТУНА ПРОТИВ ФАТУМА. ПРИРОДА ПРОТИВ СВЕРХПРИРОДЫ

Проблему человеческой свободы можно считать центральной проблемой любой морально-социальной доктрины. Эта проблема отражает огромную сложность взаимоотношений личности и общества. Поскольку же общество существует в постоянном взаимодействии с природой, а характер этого взаимодействия необходимо сказывается на отношениях личности и общества, проблема свободы ставит человека и перед лицом всей сферы бытия.

Различные стороны проблемы свободы формулировались античными философами — Демокритом, Платоном, Аристотелем, Эпикуром, греческими и римскими стоиками. Философствующие отцы христианской церкви еще более заострили эту проблему, поскольку углубили понимание самой человеческой личности. Особенно велика была здесь роль Аврелия Августина, оказавшего огромное, можно сказать определяющее, влияние на Лютера, в чем читатель убедится на многих страницах его «Рабства воли». Определенная, и даже значительная, заслуга этого крупнейшего из отцов церкви связана с глубокой постановкой *проблемы свободы воли,* без определенного решения которой невозможно сколько-нибудь основательно трактовать и проблему личности. Если античные философы в общем увязывали эту проблему преимущественно с выявлением определяющей роли человеческого *ума,*

то Августин перенес центр тяжести в область *воли*. Одновременно виднейший теолог стал крупнейшим теоретиком христианского теоцентризма, и его концепция бога отразила во многом новое — по сравнению с античностью — понимание личности. В этой концепции имеется как мистифицирующая, так и интеллектуализирующая сторона. Последняя генетически связана с платоновско-пифагорейским кругом идей, помещенных теперь в божественном уме и позволяющих познавать созданный богом мир. Эта сторона августинианской философии-теологии была связана со значительным интересом к тем остаткам научного знания, которые еще имелись в эпоху перехода к средневековью («свободные искусства»). Выше мы видели, сколь одобрительно относился Эразм именно к этой стороне августинианства. Но еще сильнее в нем как учении прежде всего религиозном была представлена мистифицирующая сторона понятия о боге. Всемогущество творца, создавшего мир из ничего и в несколько дней, свидетельствуя о таинственности божественного существа, наиболее адекватно выражалось у Августина всемерной абсолютизацией человеческой воли. Ее инициативу, которая в принципе в состоянии подавить рациональную сторону человеческого сознания, можно поэтому истолковать иррационалистически. В сущности, с этим мы и встречаемся у Августина.

С одной стороны, он хорошо видел, что без свободы воли не может быть действующего человека и тем более человека, поднимающегося над животным миром как моральное существо, прогрессирующего в этом качестве в ходе истории. Но, с другой стороны, еще большей, сверхабсолютизированной свободой воли наделен всемогущий бог. Он полностью противопоставлен миру и человеку, хотя и непрерывно руководит ими. В сложной эволюции своих теистическо-волюнтаристических представлений Августин в конечном итоге пришел к выводу, увязанному им с одним из основоположных мифов Библии — мифом о первородном грехе, в результате которого Адам и Ева, соблазненные злокозненным змием и отведавшие яблоко с дерева познания, были изгнаны из рая. С тех пор, по Августину, человек по-прежнему обладает свободой воли, но она выражает прежде всего, если не исключительно, его потребности и действия как телесно-

го эгоистического существа, способного в силу этой своей стороны только к греховным, морально порочным действиям. Но бог, ни на миг не оставляя людей без своего попечения, некоторым из них уделяет толику своей сверхъестественной милости, благодати, превращающей таких людей — без всякого их субъективного усилия — в высокоморальные существа.

В процессе разработки этой своей доктрины Августин вел ожесточенную полемику с монахом Пелагием и его сторонниками, настаивавшими на том, что первородный грех Адама и Евы не привился в человеческом роде, что божественная благодать нисходит на людей в результате их собственных усилий, вне и без которых совсем невозможно моральное совершенствование. Увеличивая ответственность человека за свои поступки, оно делает понятной и божественную награду в посмертной жизни человека. В Приложении помещено письмо Пелагия к Деметриаде, из которого читатель сможет получить конкретные представления о его воззрениях.

В дальнейшем воззрения Пелагия были неоднократно осуждены папами и церковными соборами, а августинианская фаталистическо-провиденциалистская доктрина сверхъестественной, божественной благодати, даруемой избранникам человечества, не подозревающим об этом даре, напротив, стала преобладающей доктриной католического богословия. Некоторые философы западноевропейского средневековья, например крупнейший мистик Бернар Клервосский (XII в.), по-своему воспроизводили это учение Августина, принципиально важное для истолкования человеческой жизни. И все же последовательно фаталистическая доктрина благодати, трактующая человека как глину в руках божественного мастера, который делает из нее сосуды для различного употребления (по выражению апостола Павла, цитируемому как Лютером, так и Эразмом), не могла быть полностью приемлемой даже в условиях средневековья, когда активизация человеческой деятельности, возрастая в той или иной степени, разрывала предельно фаталистические представления о сверхъестественной благодати. Даже Фома Аквинский, ставший официальным идеологом католицизма, был вынужден разработать учение о так называемых вторичных (инструментальных) причинах, находящихся

в косвенной зависимости от бога. В силу этого и человеческая деятельность, включенная в многообразную цепь такого рода причин, получала бóльшую долю относительной самостоятельности и, следовательно, способности к активности.

Еще более резко проблема человеческой активности встала в Италии, а затем и в других странах Европы в ренессансную эпоху. Прогресс раннебуржуазной экономики, интенсификация производства, расширение и универсализация торговых отношений рождали иные представления о природе той необходимости, перед лицом которой действовал человек. Эта все более пробивающая себе дорогу, переполненная случайностями, прежде всего *социальная* необходимость не представлялась уже непосредственно и прочно связанной со сверхприродным богом, не была таким повелительным выражением его сути, каким выступал *фатум*, божественный рок. Эта весьма динамичная необходимость, находящаяся в сложных отношениях с богом, столь же не зависела от человека, сколь и зависела от него в огромном множестве случаев. Еще в древнеримском мире она была олицетворена богиней Фортуны (отождествленной с греческой Тихе). Фортуна и стала одним из самых распространенных образов-понятий человеческой судьбы-удачи в условиях все усложнявшегося и убыстрявшегося времени. Образы фортуны и рассуждения о ней в эпоху Возрождения — одно из самых распространенных явлений в истории, поэзии, изобразительном искусстве, в политике и даже в повседневной жизни.

Фортуна стала тогда излюбленной темой размышлений многих философов — от Петрарки до Макиавелли. Тема эта оказалась весьма тесно связанной с проблемой свободы воли. Самую яркую разработку данной проблемы осуществил Пико делла Мирандола в своей известной «Речи о достоинстве человека» (1486), где он объявил его третьим миром наряду с божественно-небесным, с одной стороны, и природным — с другой. Специфика человека, согласно Пико, заключается именно в свободной воле. Она позволяет ему, в сущности, превзойти ангелов и другие небесные интеллигенции, которые были сразу созданы богом во всем их совершенстве, в то время как человек может достичь высшего совершенства

собственными усилиями, напрягая дарованную ему богом свободную волю. Если же необходимого напряжения не происходит, человек деградирует до уровня скота, максимально приближаясь к бессловесной природе. Пико — один из руководителей платоновской академии во Флоренции, оказавшей столь значительное влияние на Оксфордский кружок христианских гуманистов, следовательно, и на Эразма.

Тема фортуны и человеческой деятельности затронута во многих произведениях Роттердамца. Проблема же свободы человеческой воли — в диатрибе «О свободе воли», как и в помещаемой в настоящем издании «Сверхзащите» этой диатрибы, написанной в ответ на лютеровское «Рабство воли». Содержание не только последнего труда, но и произведений Эразма в силу всего сказанного выше о самом генезисе проблемы свободы воли было насыщено теологическим содержанием, ибо оба мыслителя неизбежно трактовали прежде всего тексты Священного писания.

Но трактовки эти у нидерландского философа и немецкого богослова весьма различны, можно сказать, даже противоположны. Первый в начале своей «Диатрибы» подчеркивает, что он не менее Лютера чтит Писание, авторитет которого выше всех других авторитетов, но их «борьба идет за смысл Писания» [60]. Полемика Эразма и Лютера — яркое свидетельство различного, в ряде существенных отношений диаметрально противоположного толкования этого смысла. Немецкий богослов принципиально отгораживается от «софистов», или «диалектиков», как он постоянно именует схоластов, которые при помощи различных дефиниций, суждений и умозаключений веками стремились осуществлять богопознание. Испытав влияние мистики, Лютер вскрывает беспочвенность, полную несостоятельность схоластического понимания бога. Но, с другой стороны, он категорически не приемлет и философской позиции Эразма.

Роттердамец, как отмечено выше, тоже радикально отвергал формализм и догматизм схоластики, но делал это во имя более глубоких философских идей, более адекватного осмысления человека вместе с системой отноше-

[60] См. наст. изд., с. 226. Cler., IX, 1219B.

ний, в которую он всегда включен. В интересах такого осмысления Эразм умел тонко и гибко — поистине диалектически — оперировать понятиями. Особенно при осмыслении морально-социальной жизни, где всегда обнаруживается, что «любая вещь имеет два лица», совершенно несхожих друг с другом. «Снаружи как будто смерть, а загляни внутрь — увидишь жизнь, и наоборот, под жизнью скрывается смерть, под красотой — безобразие, под изобилием — жалкая бедность, под позором — слава, под ученостью — невежество, под мощью — убожество, под благородством — низость, под весельем — печаль, под преуспеянием — неудача, под дружбой — вражда, коротко говоря, сорвав маску с силена, увидишь как раз обратное тому, что рисовалось с первого взгляда» [61]. Такая философская гибкость была совершенно непонятна и неприемлема для Лютера, сугубого догматика, стремившегося к однозначной определенности. В публикуемом ниже важнейшем его произведении он не раз называет Эразма неуловимым Протеем.

Во многих местах трактата Лютера читатель почувствует бурное красноречие автора (хотя сам Роттердамец в помещаемой затем «Сверхзащите» справедливо называет этот ответ весьма болтливым). Тем не менее Лютер верно подметил философский скептицизм Эразма, который, по его убеждению, лишь внешне признает нерушимость авторитета Священного писания, оставаясь в душе скептиком, сомневающимся в твердости находимых там истин. Немецкий богослов поносит Лукиана и других «свиней из Эпикурова стада», а также совершенно отвергает Оригена, выражает пренебрежение и к Иерониму — одному из главных философских и теологических авторитетов Эразма. Разумеется, Лютер начисто отвергает и воззрения пелагиан, считая, что автор трактата «О свободе воли» в ее превознесении превзошел даже их (приблизившись при этом к воззрениям некоторых «софистов»). Кроме Писания, для Лютера высоко авторитетен, в сущности, только Августин, да и то главным образом, если не исключительно, как творец концепции благодати. Впрочем, было бы несправедливо не видеть в Лютере и весьма образованного человека, начитанного не только в

[61] Похвала Глупости, с. 87.

Писании. Он, например, высоко ценил Цицерона, Вергилия, некоторых других античных авторов. Но опять же Лютер ценил их с позиций своей богословской доктрины, одно из положений которой гласило, что «человеческий разум мелет одни только глупости и вздор, особенно когда принимается высказывать свою мудрость в делах священных» [62].

Богословская доктрина Лютера не допускала никакого сомнения в святости текста Писания, усмотрения в нем какой-либо неясности, запутанности, что привело уже некоторых отцов церкви, многих последующих теологов, да и самого Эразма, к необходимости аллегорического истолкования такого рода мест (а в принципе и всего Писания). Для Лютера же известная темнота тех или иных мест Писания с избытком компенсируется ясностью других, а «все Писание богодухновенно и полезно для научения» [63]. Более того, по категорическому убеждению богослова, «Писание обладает двойной ясностью и в то же время двойной темнотой. Одна — внешняя — находится на службе у слова, другая находится в знании сердца» [64]. В этом контексте проявляется противоположность социальных интенций идей Эразма, с одной стороны, и Лютера — с другой. Философ, как мы видели, был элитарным идеологом, богослов же упрекает его за это и видит смысл своей деятельности именно в том, чтобы положения Писания вместе со своим толкованием сделать достоянием народных масс.

Придерживаясь, таким образом, по возможности буквального смысла Писания, Лютер всемерно подчеркивает всемогущество бога, неотделимое от его воли, как и от его провидения, подчиняющегося ей и сливающегося с нею. В этом контексте он одобрительно цитирует Вергилиеву «Энеиду», те ее строфы, где подчеркнута непреложность рока, фатума. Даже по сравнению с Августином Лютер усиливает фаталистическо-волюнтаристический компонент божественного существа. Перед лицом такого бога, можно считать, полностью улетучивается даже видимость свободы человеческой воли.

---

[62] См. наст. изд., с. 378.
[63] См.: Там же, с. 300.
[64] См.: Там же, с. 301.

Однако нельзя сказать, чтобы автор «Рабства воли» полностью отрицал некоторую свободу человеческой воли. Свобода воли у человека проявляется лишь по отношению к существам, стоящим ниже его в иерархическом ряду организаций. Но она же обнаруживает свою полную иллюзорность перед лицом бога. Впрочем, при этом у Лютера проявляются следы влияния гностического дуализма, когда он подчеркивает срединное положение человеческой воли между богом и дьяволом. Подобно вьючному скоту, она следует туда, куда направляют ее эти два могущественных господина. Сатана, использующий телесные свойства человека, всегда направляет его в сторону греховных дел, бог же, господствующий над его духом, ведет по праведному, последовательно моральному пути. В этом случае воля человека лишь бесконечно малая, исчезающая частица неограниченной, абсолютной, поистине свободной воли сверхприродного бога. Поэтому «свободная воля — это наименование Бога» [65]. Такой бог постоянно активен и совсем не похож на бога-лежебоку некоторых философов (например, Аристотеля) — самовлюбленного и совершенно игнорирующего человеческие дела. Такова лютеровская трансформация августинианской концепции божественной благодати, без помощи которой свободная воля человека толкает его только к моральной непригодности, ко злу.

Учение Лютера о свободе воли человека как иллюзии его гордыни сочетается с ортодоксальным представлением, заложенным уже в первоначальном христианстве (и многократно высказанном тем же Августином) о слабости и слепоте человеческой природы, которая «не знает собственных сил», но «по гордыне своей... полагает, будто она все может и все знает» [66]. Это самомнение — результат радикальной испорченности человеческой природы, как неизбежного следствия первородного греха. В силу его «люди плохи всегда: как перед потопом, так и после потопа» [67]. Вот почему божественная благодать, непознаваемая сверхприрода, можно сказать, *полностью раздавила* природу человеческую. Без сверхъестественной

[65] См.: Там же, с. 367.
[66] См.: Там же, с. 380.
[67] См.: Там же, с. 470.

благодати, различные порции которой ниспосылаются людям, человек бессилен вести сколько-нибудь достойную жизнь.

Такова в общих чертах лютеровская теологема, органически включающая в себя отрицание свободной воли человека. Мы не входим здесь в рассмотрение ее сложных этико-социальных последствий, которые сыграли огромную роль в общественной жизни не только Германии той эпохи. Наша задача, обусловленная характером помещаемых здесь памятников философской мысли Эразма и Лютера,— показать противоположность гуманистического просветительства Эразма и религиозной реакции на него Лютера.

Еще в 1517 г. Лютер «раскусил» Эразма, написав в одном из своих писем, что того больше интересует человеческое, чем божественное. В последующей полемике с богословом философ опирается на образы и положения Писания. Впрочем, иной характер полемики по проблеме свободы человеческой воли в ту эпоху (и даже позже) был немыслим. Трактовать прямо проблему фортуны, игнорируя божественный промысел, к которому непрерывно взывал Лютер, было невозможно. Но, обращаясь к текстам Писания, Эразм стремится показать необоснованность их фаталистического истолкования. Роттердамец не раз подчеркивал, что ликвидация свободы человеческой воли перед лицом божественного фатума обрекает человека на роль марионетки, что, в сущности, приводит людей к аморализму, ибо «если нет свободы, то нет и греха» [68]. При отсутствии свободы воли, остроумно замечает Роттердамец, даже «грешили бы проповедники, которые старательно готовятся к священной проповеди» [69].

Эразма, конечно, никак нельзя считать атеистом; философ-атеист в ту эпоху был просто невозможен. Придерживаясь безлично-неопределенных представлений о боге (в духе отрицательной теологии), Эразм тоже апеллирует к сверхъестественной благодати. Но такая апелляция совершенно непохожа на лютеровскую. В противоположность немецкому богослову (и в общем в духе Пелагия, которого он даже берет под защиту против Августина).

---

[68] См.: Там же, с. 233. Cler., IX, 1222E.
[69] Там же, с. 267. Cler., 1238C.

Роттердамец утверждал, что первородный грех отнюдь не перечеркнул полностью ни разума, ни воли человека. Более того, «значение первородного греха чрезвычайно преувеличивают» [70]. Божественная благодать — дар милосердного бога (а не грозного и беспощадного, как мыслили его Лютер, Кальвин и другие реформаторы). Поэтому божественная природа отнюдь не раздавила человеческую в результате рокового грехопадения всеобщих прародителей — Адама и Евы. У человеческого рода «осталась искорка разума, отличающая добродетельное от недобродетельного», осталась и свобода воли не только у ангелов, но и у человека [71]. Его вера в доброго бога, подчеркивает гуманист, неотделима от любви как к богу, так и к людям. Любовь рождает веру, и наоборот. Божественная благодать поэтому отнюдь не устраняет свободы человеческой воли, а даже усиливает, облагораживает ее.

Было бы весьма опрометчиво трактовать борьбу Эразма за свободу человеческой воли как явление последовательного волюнтаризма. Такова, в сущности, позиция Лютера, который, иррационализируя волю, по примеру Дунса Скота, Оккама и других поздних номиналистов приписывает ее во всей полноте неограниченной свободы божественному абсолюту.

Позиция Эразма противоположна. Не раз он подчеркивает, что далеко «не всякая необходимость исключает свободную волю» [72]. При этом необходимость предшествует человеческой воле и отнюдь не в качестве только божественной благодати. Даже в публикуемых произведениях, в которых Эразм все время был обязан максимально придерживаться богословского контекста, он ставит на первое место «закон природы», который «глубоко высечен в сердцах всех людей» [73]. Закон этот проявляется, например, в главном моральном правиле: не делать людям того, чего не хочешь, чтобы они делали тебе. И лишь за законом природы следует закон дел, грозящий наказанием, и закон веры, предписывающий выполнение суровых божественных заповедей. Необходимость, в принципе тоже являющаяся божественным повелением, фактически вы-

[70] Там же, с. 284. Cler., IX, 1246B.
[71] См.: Там же, с. 573.
[72] Там же, с. 254. Cler., IX, 1232B.
[73] Там же, с. 232. Cler., IX, 1222A.

ступает как объективная, природная, не зависящая ни от чьего предвидения. Таково, например, затмение Солнца, которое могут предсказать астрологи, но само такое предсказание — результат их проникновения в эту небесную тайну [74].

Полемизируя с Лютером, Эразм был вынужден осторожно выражать свое убеждение во всемогуществе природы и подчеркивал огромную роль божественной благодати. Довольно скромно формулируется здесь и концепция фортуны, в которую вплетена деятельность человека, нередко достигающего свободы в единстве с необходимостью. Но в «Похвале Глупости» и в «Домашних беседах» концепция фортуны сформулирована достаточно четко. В первом из названных произведений подчеркнута, например, «мудрость природы», уравнивающая людей [75], природы, которая «никогда не заблуждается» [76], творения которой «выше подделок искусства» [77]. Фактически нет здесь и апелляции к божественной благодати: человек сам достигает состояния свободы. Она состоит вовсе не в том, «чтобы делать, что заблагорассудится, и быть свободным от человеческих установлений», но чтобы выполнять их охотно и радостно, говорит один из персонажей «Бесед...» [78]. Другой же ссылается на слова, якобы сказанные Аристотелем и будто бы предвосхитившие будущее учение апостола Павла: «Я по доброй воле делаю то, к чему большинство людей принуждаются страхом перед законами» [79]. Если же обратиться к молодому Эразму, автору неоднократно цитированной выше «Книги антиварваров», то можно сказать, что его приверженность идее фортуны и свободной активности человека, с ней неразрывно связанной, была выражена, без сомнения, с просветительской дерзостью для той религиозной эпохи. Например, в одном из мест этой книги автор, говоря о тех местах Священного писания, где говорилось, что апостолы были наделены превосходящей других людей мудростью без каких-либо собственных усилий, а ветхо-

[74] Там же, с. 252. Cler., IX, 1231B.
[75] См.: Похвала Глупости, с. 78.
[76] Там же, с. 98.
[77] Там же, с. 99.
[78] Cler., I, 800C.
[79] Ibid., 848C.

заветные евреи в час их труднейших испытаний как дар получали небесную манну с небес, вместе с тем указывал как на крайнее легкомыслие, если бы люди и теперь рассчитывали на такие сверхъестественные дары. Нет, они могут получить их только в результате собственного напряженного труда [80]. Более того, в другом месте той же книги автор заявляет о необходимости подражания Прометею, этому древнейшему прообразу просветительского богоборчества, который осмелился просить у неба вдохнуть жизнь в изваянное им глиняное изображение самого себя [81].

Как видим, Эразм далеко заходил в осмыслении свободы человека, неотделимой от его деятельности. Особенно же важно для нас сейчас констатировать, что Эразмова концепция свободы — необходимая философская основа его моральной доктрины.

МОРАЛЬНАЯ СУБСТАНЦИЯ ЭРАЗМИАНСТВА И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ

Полемика с Лютером, с философским содержанием которой читатель знакомится в настоящем издании, вскрывает принципиальное неприятие Эразмом любой догматической религиозности, сколь бы она ни апеллировала к положениям христианского вероучения, зафиксированным в Библии (особенно в Новом завете). Конечно, Роттердамец, несмотря на всю свою неприязнь, а нередко и беспощадную критику схоластической формализованной и постоянно морализирующей религиозной идеологии, был далек от ее тотального отрицания. Он понимал ее социальную необходимость для того времени и, подобно другим христианским гуманистам, надеялся на ее преобразование в духе «философии Христа». Однако Эразм отказывался и от признания реформы Лютера — сколь бы ни была она радикальной в чисто религиозном плане — действительной реформой в названном духе.

Конечно, Роттердамец не мог предвидеть ряда положительных и даже прогрессивных социальных последст-

---

[80] Cler., X, 1741D–E.
[81] Ibid., 742B.

вий, к которым объективно привела лютеровская реформа (в том числе для развития наук и философии). Это были, так сказать, светские результаты данной реформы, отвечавшей давно назревшим потребностям жизни европейского общества. Должны были пройти многие десятилетия, чтобы такие результаты проявились, а затем и были осознаны. Эразм же зорко увидел мировоззренческо-философскую сторону лютеранства, оказавшуюся в резком противоречии с отстаиваемыми им принципами гуманизма и просветительства. Поэтому он предпочел остаться в сфере традиционной католической религии, имевшей множество очевидных изъянов, но и допускавшей их радикальную критику и тем самым питавшей надежды на их преодоление. К счастью для себя, Эразм не дожил до начала католической контрреформации, порвавшей со всяким либерализмом внутри католической религии и породившей мощную волну фанатизма, направленного не только против реформаторских вероисповеданий (как в лютеровской, так и в последовавшей за ней кальвинистской форме), но, по существу, и против всех передовых философских (как и собственно научных) учений и идей, способных подорвать католическую догматику. В учрежденный в 1559 г. папский Индекс запрещенных книг были включены и все важнейшие произведения Эразма. Некогда Лютер проницательно подметил, что человеческое начало для их автора значительно важнее божественного. Теперь это стало ясно и для католических церковников. Тем самым идеи «философии Христа» оказались неприемлемы ни для одной официальной христианской церкви.

В свете всего вышеизложенного следует признать закономерным такой исторический результат. Ведь субстанцию эразмианского гуманизма составляла *моральная* проблематика (а социальная в силу идеализма Эразма осмысливалась лишь в зависимости от нее). В осмыслении и решении вопросов морали Роттердамец весьма приблизился к чисто природному истолкованию человека — вплоть до предпочтения язычника христианину (вернее, псевдохристианину в его понимании), если первый отличается добрыми нравами, а второй только выдает себя за их приверженца. Конечно, было бы совершенно неоправданным преувеличением утверждать, что суть эразмианст-

ва составляла полная натурализация человеческой морали. Разумеется, никто из современников Эразма, ни сам он не сомневались в существовании бога. Без этой трансцендентной тени человека они не видели возможности для его подлинно моральной жизни. Однако аморфно-неопределенное понимание бога закономерно сочеталось у Роттердамца, как мы видели, с минимизацией догматическо-обрядовой стороны христианства (разбухание которой приводило к идолопоклонству и похуже языческого) и отрицательным отношением к жесткой иерархической организации его церквей, с необходимостью, порождающей догматизм и формализм и толкающей человека к неискренности, ханжеству, от которых только шаг до полного аморализма.

Отсюда понятно, почему Эразм не раз высказывается в том духе, что если в бога верить не только нужно, но и должно, то в церковь, если даже она состоит из добрых и достойных людей, которые в силу своей человеческой природы могут, однако, испортиться, верить совсем необязательно. В таком контексте в своей «философии Христа» Роттердамец формулирует едва ли не основное противоречие — противоречие между *подлинно моральным содержанием*, к которому, с его точки зрения, только и сводится глубочайший смысл Священного писания (прежде всего Нового завета), и *его реализацией в догматике, организации и деятельности конкретных христианских церквей.*

Невозможность полноценной реализации моральной глубины Нового завета в вероисповедной практике церквей, четко не осознанная самим Эразмом, стала более ясной его многочисленным последователям в XVI и в XVII вв. В числе таких сторонников, не всегда сознательно примыкавших к Эразму,— прежде всего приверженцы тех левых христианских сект, которые составляли так называемое неконфессиональное христианство (типа анабаптистов), минимизировавшее, если не отвергавшее совсем, его догматическо-обрядовую сторону и всемерно стремившееся к уяснению подлинно морального содержания Писания. Однако далеко не все такие сектанты были в состоянии воспринять рационалистическую сторону эразмианства. Но именно эта сторона вместе с ее критическим компонентом оказала сильнейшее воздействие на

многих свободомыслящих европейских философов XVI–XVII вв.

Как прямое, так и косвенное влияние идей Эразма оказали на могучее философско-религиозное направление европейского деизма. Отождествляя религию с моралью и обосновывая бытие абстрактного бога, отдаленного от природы и человека, деизм стал в Европе XVII–XVIII вв. основной идейной платформой в разоблачительной критике фанатизма официальных христианских церквей, причем критика эта приводила свободомыслящих мыслителей означенной эпохи к историческому подходу не только к Ветхому завету (основание чего заложил уже Гоббс, а систематически осуществил Спиноза), но и к Новому. Как уже отмечалось, первые научные предпосылки такой критики были заложены Эразмовым научно фундированным изданием Нового завета. В целом же можно с полным основанием считать Эразма важнейшим, хотя и не непосредственным, предшественником европейского Просвещения XVIII в.

Новая эпоха в истории эразмианства наступила в новейшее время. Она связана главным образом с основательными исследованиями его генезиса, исторической роли и идейной сути. В этом направлении много сделал один из наиболее влиятельных немецких философов-идеалистов, Вильгельм Дильтей, в своем труде «Мировоззрение и анализ человека с эпохи Ренессанса и Реформации», в котором в общем исторически адекватно подошел к эпохе гуманизма и Реформации, в частности и в особенности к деятельности Эразма. Именно Дильтей назвал его «Вольтером XVI века», крупнейшим поборником провозглашенного итальянскими гуманистами XV в. «универсального теизма», а также продолжателем заложенной Лоренцо Валлой идеологии «гуманистического Просвещения». Эразм, согласно Дильтею, господствовал над умами целого поколения, возглавлял антицерковное движение, отстаивал суверенитет разума перед содержанием веры [82]. Концепция Дильтея оказала определяющее воздействие на таких видных немецких протестантских теологов, философов и историков религии, как Эрнст Трёльч, Пауль

[82] См.: *Dilthey W* Gesammelte Schriften. Stuttgart; Göttingen, 1957, Bd. 2, S. 42, 74 и др.

Верпле и Адольф Гарнак, продолжавших трактовку Эразма в качестве теологического рационалиста, стремившегося к чисто светскому этическому истолкованию библейского материала и противостоящего ортодоксально-христианским вероисповеданиям.

Однако в последние десятилетия активизация религиозно-идеалистического направления буржуазной философии, стремящегося к более гибкой борьбе против материалистического рационализма и атеизма, привела ряд западных историков философии и культуры к пересмотру оценок мировоззрения и деятельности Эразма, восходящих к Дильтею. Весьма показательна в этом отношении монография западногерманского исследователя Эрнста Кольса «Теология Эразма», который с первых же страниц стремится дистанцироваться от трактовки Эразма в качестве рационалиста, разрушавшего традиционную теологическую проблематику[83]. В противоположность указанной трактовке Кольс ставит своей целью проследить именно теологическую эволюцию Эразма в его первых произведениях — «О презрении мира», «Книге антиварваров», «Оружии христианского воина», а также в ранних письмах и стихотворениях[84].

В докладе «Теологическая позиция Эразма и традиция в произведении „О свободе воли“», прочитанном на международном симпозиуме в Монсе, проведенном в 1967 г. по случаю 500-летия годовщины рождения великого гуманиста, Кольс, стремясь к дальнейшему выявлению «теологической позиции» Эразма, главным образом в отношении проблемы свободы воли, пытается доказать, что в своей полемике с Лютером Эразм, по существу, возвращается к позиции Фомы Аквинского, подчиняя ограниченную волю человека божественной благодати[85].

Подобные идеи Кольса — проявление более широкой позиции буржуазных историков философии и культуры последних десятилетий, их стремления подчеркнуть гармонию средневековой христианской культуры и теологи-

[83] См.: *Kohls E. W.* Die Theologie des Erasmus. Basel, 1966, Bd. 1, S. 2–5.

[84] Ibid., S. 16–17.

[85] Colloquium Erasmianum: Actes du Colloque International réuni à Mons du 26 au 29 octobre 1967 à l'occasion du cinquème centenaire de la naissance d'Erasme. Mons, 1968, p. 82–85.

зированной философии, по отношению к которым культура и философия эпохи Возрождения якобы выступили не столько антагонистами, сколько продолжателями в изменившихся исторических условиях. Еще одно проявление такого рода стремлений можно увидеть в другом докладе, прочитанном на том же симпозиуме виднейшим французским эразмоведом Жаном Марголеном,— «Эразм и истина». Роттердамец, как мы выше убедились, глобальную мировоззренческую и гносеологическую проблему соотношения веры и разума последовательно решал в направлении подчинения первой второму, привлекая для этой цели не только идеи античных философов, но и соответственно интерпретированные материалы Библии. Марголен же, говоря об «акте рациональной веры», составляющей ядро эразмианского решения проблемы истины, в соотношении вера—разум смещает акцент в пользу веры, настойчиво изображая Роттердамца непоколебимым приверженцем христианской ортодоксии [86].

Очень важные причины такого рода перетолкования мировоззрения и деятельности Эразма раскрыл в докладе «На пути определения эразмианства. Актуальность Эразма», представленном на следующем посвященном великому гуманисту симпозиуме в 1972 г., другой видный французский исследователь его мировоззрения — Марсель Батайон. Признавая неоднозначность того, что называют «теологией Эразма», и констатируя многочисленные споры вокруг нее, Батайон, в частности, подчеркивает изменение в отношении к ней у руководителей католической церкви, пап Иоанна XXIII и Павла VI, при которых католическая церковь встала на путь модернизации и приспособления к условиям современности, одним из важных явлений которой стало экуменическое движение за объединение христианских церквей (переплетающееся с ирепическим движением, борьбой народов за мир). Характерно, что если Павел IV включил в «Индекс запрещенных книг» произведения Эразма в качестве автора, «проклятого по первому классу», то Иоанн XXIII и Павел VI проявили явную склонность признать его крупнейшим авторитетом католической церкви [87].

---

[86] Ibid., p. 158–159.

[87] Colloquia erasmiana turonensia. P., 1972, vol. 1/2, p. 884–885.

В свете всего сказанного в настоящей вступительной статье о мировоззрении Эразма читателю должна стать ясной несостоятельность конфессионального перетолкования и тем более присвоения наследия великого гуманиста католическими церковными кругами. Отмечать ложность подобного рода трактовки эразмианства приходится и потому, что утверждения о его в первую очередь богословском содержании, к сожалению, проникали и на страницы некоторых советских изданий [88]. Но трактовать великого гуманиста прежде всего в качестве богослова — поистине принимать видимость за сущность.

А сущность его мировоззрения глубоко моральная, этическая. Разумеется, трактовка вопросов морали была в эпоху Эразма немыслима вне ссылок на тексты Священного писания, а также вне учета многочисленных его богословских комментариев. Но в истолковании самого Эразма, как мы видели, даже эти тексты фактически осмыслялись в интересах секуляризации морального содержания человеческой жизни. Опираясь на многовековый *моральный* опыт человечества — от античности до его дней, великий гуманист сформулировал ряд глубоких этических принципов и ценностей, вполне актуальных и в наши дни. Отметим в заключение некоторые из них.

Едва ли не в фокусе этической доктрины Эразма стоит принцип «ничего сверх меры» [89], сформулированный еще в античности, но трансформированный применительно к человеку его эпохи. Только неуклонное соблюдение этого принципа, сколь бы трудным оно ни было в бесчисленных ситуациях человеческой жизни, позволяет ее конкретному участнику зафиксировать ту границу, нарушение которой — обычное явление жизни — превращает хорошую противоположность в дурную. Вместе с тем тот же принцип умеренности требует от человека разумного самоограничения, преодоления всякого рода соблазнов. Только на этом пути и становится возможной действительная свобода в отличие от мнимой свободы удовлетво-

[88] См., например: Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 804.

[89] Он фигурирует уже в начале «Адагий» (см.: Cler., II, 1A–F, а также 259E–F), затем неоднократно повторяется или прямо, или косвенно (например, «торопись не спеша» - 397A–407D) как в этом, так и в других произведениях Эразма.

рения различных, порой совершенно ничтожных прихотей.

Принцип «ничего сверх меры» невозможно реализовать без тяжелого повседневного труда. Тема труда — одна из ведущих, определяющих не только в моральной доктрине, но и во всей системе мировоззрения Эразма. Его просветительские стремления, как мы видели, основывались на фундаментальной идее, согласно которой врожденные способности человека, сколь бы ни были они глубоки и блестящи, могут быть реализованы только посредством самого напряженного труда. В конечном итоге обнаруживается, что именно такой труд — а без него невозможна, например, сколько-нибудь серьезная образованность,— в сущности, более важный компонент человеческой личности, чем ее потенциальные способности, доставшиеся ей без всяких усилий. Провозглашение труда как глубочайшего принципа и первостепенной моральной ценности делает Эразма, несмотря на полтысячелетие, отделяющее его творчество от наших дней, живым участником нашей жизни и нашей современности, которая коммунистический прогресс общества не мыслит без самого напряженного и плодотворного труда. Потому мы и закончим эту вступительную статью горячо одобряемой великим гуманистом сентенцией одного нехристианского философа: «Живи так, как если бы ты завтра умер, но в работе усердствуй так, как если бы ты жил всегда». «И когда смерть настигнет тебя,— добавляет к этой сентенции великий труженик Эразм,— то лучше, если ты будешь в занятиях, а не в безделье» [90].

В. В. Соколов

[90] Cler., X, 1721D.

Эразм Роттердамский

ПОСЛАНИЕ К ПАУЛЮ ВОЛЬЦУ[1]

Досточтимому отцу во Христе и ученому
Паулю Вольцу —
благочестивому аббату монастыря,
который обычно называют «Хугсхофен» [2],
Дезидерий Эразм Роттердамский шлет привет

Несмотря на то что книжечка, которую мы озаглавили «Оружие христианского воина» и которую я некогда написал исключительно только для себя и для одного совершенно ἀναλφαβήτῳ * дружочка [3], стала мне, досточтимый отец, больше нравиться после того, как я увидел, что ты и люди тебе подобные ее одобряют (а я знаю, что они наделены благочестивой ученостью, ученым благочестием и не одобряют того, в чем нет благочестия, соединенного с разумностью), она мне стала даже почти нравиться, когда я увидел, что, уже напечатанную по уговору столько раз, ее все время требуют будто новую — если только вообще типографы не льстят мне. Однако вот что снова стало часто меня тревожить: то, что когда-то мне весьма едко — и, конечно, в шутку — сказал один просвещенный друг (хорошо, если это более едко, чем справедливо): «В книжечке заметно больше святости, чем в авторе книжечки». Мне это знать тяжело также и потому, что так станут говорить о человеке, для изменения которого и предпринимался весь этот труд; ведь он не порывает со двором, а каждый день погружается в него все глубже — не знаю, сколь велико его благочестие, но вообще-то сам он говорит, что это для него — большое несчастье. Однако меня не слишком печалит то, что касается друга: судьба-наставница когда-нибудь образумит того, кто не пожелал следовать моим уверениям. Меня — да, пожалуй, я всегда к этому и стремился — мой гений провел через столько крушений и бурь, что Гомеров

---

* невежественного (*греч.*).

Улисс по сравнению со мной может показаться настоящим Поликратом[4].

И все-таки я вовсе не раскаиваюсь в этом труде, если он столь многих людей побудил устремиться к истинному благочестию. Мне кажется, нет надобности всячески на меня нападать за то, что я мало соответствую своим увещеваниям. Прежде всего, искреннее желание стать благочестивым — это уже некое благочестие; и я полагаю, что не следует отвергать сердце, полное таких помыслов, даже если успех не всегда сопутствует попытке. Так надлежит поступать всегда в течение всей жизни. И если часто пробовать, то когда-нибудь наступит удача. Кто хорошо изучил дорогу, тот уже прошел добрую часть запутанного пути. Поэтому меня нисколько не трогают насмешки тех людей, которые пренебрегают этой книжечкой как недостаточно ученой и считают, что ее может написать любой начинающий, так как она ничего не говорит о скотистских вопросах — будто бы без них никакой учености и не существует. Пусть она будет не слишком острой, а всего только благочестивой. Пусть готовит не к палестре в Сорбонне, а всего только к христианскому смирению. Пусть она не споспешествует теологическому диспуту, а споспешествует всего только праведной жизни. Зачем толковать о том, о чем все толкуют? Кто сегодня не погружен в теологические вопросы? Разве в университетах чем-либо иным занимаются? Существует почти столько же комментариев к Книгам сентенций[5], сколько теологов! Каков предел, каково число обобщителей, мешающих и перемешивающих одно с другим, наподобие аптекарей, составляющих и переставляющих из новых вещей старые, из старых новые, из многих единое, а потом из единого многое? Как быть, чтобы груды такого рода томов, которые никто за всю жизнь не сможет прочесть, оказались для нас наставлением в том, как правильно жить? Это похоже на то, как если бы врач предписал страдающему от болезни прочитать книги Иакова[6], а также все им подобные; будто в них он узнает, как восстановить здоровье. Но его тем временем настигнет смерть, и не надо будет спешить к нему на помощь!

При такой скоротечности времени необходимо готовое и быстродействующее средство. Сколько томов дают предписания о покаянии, об исповеди, обетах, соблазнах и

других бесчисленных вещах? И если они обсуждают все по отдельности, по отдельности все определяют так, как будто они не доверяют всем остальным умам, более того, они как будто не доверяют и доброте Христовой, когда ῥητῶς * определяют, как и за какой поступок Он должен будет наградить или же наказать; к тому же они не соглашаются друг с другом и по нескольку раз неуверенно объясняют, если их спросят о чем-то поточнее. Столь велико разнообразие умов и обстоятельств! Более того, неужели у кого-нибудь найдется время перелистать такое великое множество книг, чтобы определить все правильно, все верно, да еще и истолковать это трезво и спокойно? И кто может носить с собой повсюду Аквинатову вторую часть второй части Суммы?[7] А жить достойно не возбраняется никому; Христос пожелал, чтобы это было всем легко доступно: не через непроходимые лабиринты диспутов, а через искреннюю веру, неподдельную любовь, которой сопутствует надежда, которая не постыжает[8]. Наконец, пусть этими великими томами занимаются великие раввины, и лучше, чтобы число последних было невелико. Тем не менее при всем этом надлежит заботиться о невежественной толпе, за которую умер Христос[9]. Тот, кто воспламеняет любовь к Нему, учит главному в христианском благочестии. Тот мудрый царь, наставляя сына истинной мудрости, тратит на увещевания ненамного меньше усилий, чем на обучение,— давая понять, что полюбить мудрость — значит почти обрести ее[10]. Позор ученым-правоведам и медикам, которые нарочно говорят, что их ремесло самое трудное, чтобы и доход был обильнее, и славы среди невежественных людей стало побольше; еще позорнее делать это в христианской философии. Более того, подобает поступать наоборот и говорить, что это дело весьма легкое и его всем можно объяснить. Мы должны стремиться не к тому, чтобы казаться учеными, а к тому, чтобы как можно больше людей склонить к христианской жизни.

Уже готовятся к войне против турок[11]. Так как это будет принято при какой угодно цели, то надо молить, чтобы это пошло на благо не только некоторым немногим людям, но всем. Но, мы думаем, что будет, если мы

---

* точно (*греч.*).

побежденным (ведь я полагаю, не всех же мы поразим мечом!) — дабы приблизить их ко Христу — предложим Оккама, Дуранда, Скота, Габриеля или Альвара?[12] Что они подумают, что они почувствуют (ведь и они тоже люди), когда услышат эти колючие, непроходимые хитросплетения о наступаемости, формостности, чтойности, соотношениях? Особенно когда они увидят, что у этих самых великих профессоров теологии настолько во всем этом нет согласия, что дело часто доходит до угроз, брани, оплевывания друг друга, а иногда и до кулаков, когда проповедники лицом к лицу и на расстоянии[13] спорят о своем Фоме, а минориты[14] сомкнутыми рядами выступают против ангончайших и серафических докторов — одни за номиналистов, другие за реалистов[15]. Если они видят, что дело до такой степени трудно, что никогда нельзя будет его понять, то какими словами надлежит говорить о Христе! Выходит, что в случае ошибки в предписанных словах тебе придется иметь дело с каким-то придирчивым демоном, которого ты вызовешь на свою погибель, а вовсе не с наимилостивейшим Спасителем, Который от нас не требует ничего, кроме чистой и простой жизни. Заклинаю тебя во имя Бога бессмертного, скажи, что делать, особенно если нравы и образ жизни вполне соответствуют самонадеянной доктрине? Если по нашим более чем самовластным крикам они узнают наше тщеславие, по хищности — любостяжание, по разврату — похоть, по насилию — жестокость, то с каким же видом мы понесем к ним учение Христа, во всем так сильно и глубоко отличающееся от этого?

Завоевание турок действительно имело бы смысл, если бы они от нас могли ясно узнать, чему учил и что говорил Христос, если бы они почувствовали, что мы не заримся на их империю, не жаждем золота, не добиваемся их владений, но ничего не ищем, за исключением только их спасения и славы Христовой! Это и есть та самая истинная, искренняя, действенная теология, которая некогда подчинила Христу и гордыню философов, и непобедимые скипетры князей. Если мы будем поступать так, и только так — с нами будет Христос. Следует провозглашать себя христианами вовсе не за то, что мы убили возможно большее число людей, а за то, что мы спасли возможно большее число их; не за то, что мы принесли в

жертву Орку [16] много тысяч нечестивцев, а за то, что мы возможно большее число нечестивых превратили в благочестивых; не за то, что мы предали их ужасным проклятиям, но за то, что в благочестивых молитвах испросили для них у высших спасения и лучшего образа мыслей. Если же в нас нет этого духа, то скорее получится, что мы сами превратимся в турок, чем перетянем их на свою сторону. Может случиться, что всегда двойственная военная удача покажет, что власть понтифика и его кардиналов распространится при этом дальше, но власть Христа не распространится; Его царство процветает, только если сильны благочестие, любовь, мир, чистота; в это мы уверовали под водительством и командованием прекрасного Льва X; только как бы жар дел человеческих не отвлек его, устремленного к лучшему, от этого куда-нибудь еще. Сам Христос объявил себя Судьей и Князем царства небесного, которое тем и сияет, что там празднуют триумф дела небесные [17].

Ведь Христос не за то умер, чтобы богатства, могущество, оружие и все прочее, в чем заключается трагедия царства земного, то, чем обладали языческие или же чисто мирские князья, которые не столь отличаются от языческих, оказалось теперь во владении нескольких священников! По-моему, нужно было бы стараться пробудить их души посланиями и книжечками намного раньше, чем пробовать силу оружия. Но какими посланиями? Не грозными и тираническими, а такими, в которых дышит поистине отеческая любовь, каковая была в сердцах Петра и Павла, и она не только называлась апостольской, но и была пропитана апостольской ἐνέργειαν *. Не то, чтобы я не знал, что источник и главная артерия христианской философии сокрыты в евангелиях и апостольских посланиях, но язык чужеземный и очень часто запутанный, фигуры речи и переносные значения так трудны, что даже нам нередко приходится попотеть до того, как мы поймем их. Из-за этого, по-моему, было бы весьма удобно, если бы несколько равно благочестивых и ученых мужей получили поручение по чистейшим евангельским и апостольским источникам, по наинадежнейшим толкованиям свести всю христианскую философию в ком-

* силой (*греч.*).

пендий, и сделать это столь же просто, столь и искусно, столь же кратко, сколь и ясно. Что относится к вере, должно быть выражено в очень малом числе статей. Что относится к жизни, надо тоже изложить кратко, но изложить так, чтобы люди поняли, что иго Христово приятно и сладостно, а не тягостно; чтобы поняли, что они стали отцами, а не тиранами: пастырями, а не разбойниками; что их зовут к спасению, а не гонят в рабство. И они — люди, и у них в груди не железо и не булат! Они могут смягчиться, могут взяться за дела, к которым даже и зверей приручают. И наиболее действенна истина христианская. Но тем, кому папа римский пожелает дать это поручение, он прикажет, чтобы они не отклонялись от архетипа Христова и никогда не обращали внимания на человеческие порывы и влечения!

Приблизительно это мучило меня, когда я ковал это «Оружие». Я видел, что многие христиане испорчены не только страстями, но и предрассудками. Я думал о тех, которые провозглашают себя пастырями и докторами: многие из них злоупотребляют именем Христовым для своей выгоды; я не стану упоминать о тех, которые кивком головы переворачивают[18] человеческие дела вверх дном, ἄγονται καὶ φέρονται*; их грехи столь явны, что о них трудно и подумать. В таком тумане дел, при таком смятении мира, разнообразии человеческих мнений куда же и следует бежать, как не к действительно священному якорю евангельского учения? Какой поистине благочестивый человек не видит и не скорбит о том, что этот век так сильно испорчен? Когда еще тирания, когда любостяжание царили шире и безнаказаннее? Когда еще придавалось больше значения обрядам? Когда свободнее распространялась несправедливость? Когда так замерзала любовь? О чем возвещают, что читают, что слушают, что решают, кроме того, в чем наличествует вкус тщеславия и наживы? Сколь несчастны оказались бы мы, если бы Христос не оставил нам хоть какие-то искры своего учения. Они подобны живому, неиссякаемому источнику! Следовательно, оставив в стороне человеческие колкости, нам надо стремиться ἀναζωπυρῶμεν** эти искры (мы

---

* грабят и разоряют (*греч.*).
** возгревать (*греч.*).

охотно употребляем здесь Павлово слово[19]) — давайте исследовать этот источник до тех пор, пока не найдем живой воды, бегущей в жизнь вечную. Мы тщательнейшим образом исследуем нашу землю, дабы раскопать корни пороков[20]; мы обследуем богатейшую землю Христову для обретения спасения душ. Никакой лед пороков не угашает жар любви настолько, чтобы он не мог снова пробиться сквозь этот утес. Христос — камень, но в этом камне источник огня небесного, сосуд живой воды. Авраам когда-то выкопал колодцы на всей земле, повсюду искал живую воду[21]. Филистимляне их засыпали землей, но эти же колодцы снова откопал Исаак со своими сыновьями; не удовлетворившись восстановлением прежних, он выкопал и новые. Филистимляне снова начали браниться и ссориться, однако он не перестал копать[22].

И в наше время не полностью исчезли филистимляне, которым земля милее бурлящих животворных источников; те, которые довольствуются земным и направляют евангельское учение на земные страсти, вынуждают его служить человеческому тщеславию, постыдному любостяжанию, заставляют его уступать их тирании. Если такой Исаак или кто-либо из его семьи копает и находит какой-нибудь чистый источник, тотчас же люди начинают шуметь и уверять, будто знают, что этот источник преграждает путь к выгоде, преграждает путь к почестям, даже если он и служит славе Христовой. Быстро набрасывают они землю и ложным толкованием закупоривают источник, копателя прогоняют или же так замутняют воду глиной и грязью, что тот, кто напьется из этого источника, проглотит больше ила и грязи, чем жидкости. Они не хотят, чтобы жаждущие праведности пили чистую воду, а ведут их к своим старым бочкам, в которых есть мусор, а влаги нет[23]. Однако сыновьям Исаака, т. е. истинным почитателям Христа, нельзя уставать от этой работы. Потому что те, которые носят землю в евангельские колодцы, тоже хотят слыть христианами, настолько, что среди христиан стало уже весьма небезопасно с чистой совестью утверждать дело Христово. В борьбе за землю филистимляне приобрели очень большую силу, проповедуют земное вместо небесного, человеческое вместо божественного, и делают это не во славу Христову, а для выгоды тех, которые промышляют индульгенциями, состав-

лением судебных жалоб, диспенсациями[24] и тому подобным товаром. И это тем опаснее, что для своих вожделений они прикрываются именами знатных князей, высшего понтифика и даже самого Христа. Однако обязанности высшего понтифика никто не исполняет вернее того, кто честно проповедует небесную философию Христа, первым учителем которой Он и является. Никто из князей не заслужит больше, чем тот, кто старается, чтобы дело народное процветало возможно больше и возможно меньше страдало от тирании.

Но здесь любой произнесет фразу из школьного арсенала: «Всякому легко наставлять в том, что надо делать, а чего избегать, но как все-таки ответить тем людям, которые спрашивают об очень многих делах и случаях?» Во-первых, существует больше разных человеческих обстоятельств, чем точных ответов на каждое из них. Затем — существует столь великое разнообразие условий, что, даже зная их, никто не может дать точный ответ. Наконец, я не знаю, верен ли их ответ, особенно если о многом они имеют разное мнение. И кто из них в этом отношении рассудительнее, те обыкновенно не отвечают: «Это делай, а этого избегай», но говорят: «Это, по-моему, безопасней; это, я полагаю, терпимее». Ведь если бы у нас было то простое и ясное око из Евангелия[25], если бы в доме духа горел светильник чистой веры в подсвечнике, то эти мелочи, этот туман легко рассеялся бы. Если было бы правило христианской любви, тогда все легко уладилось бы. Но что тебе делать, когда это правило окажется в противоречии с теми, которые веками были приняты для общего употребления и освящены законами правителей? Ведь так бывает нередко. Не осуждай того, что правители делают по своей обязанности. Однако, с другой стороны, не смешивай небесную философию Христову с человеческими установлениями. Да останется Христос таким, каков Он есть,— центром, который огибают несколько окружностей. Не сдвигай цель с ее места. Те, которые ближе всего к Христу,— священники, епископы, кардиналы, папы; их задача — следовать за агнцем, куда бы Он ни пошел, они охватывают чистейшую часть и, сколь это только возможно, изливают ее на самых преданных. Второй круг мог бы содержать в себе мирских правителей, оружие и законы которых на свой лад служили бы Хри-

сту, если бы они одолевали врага в справедливых войнах и защищали общий покой, если бы они подвергали преступников законным наказаниям. Однако, хотя они по необходимости занимаются теми делами, которые связаны с самыми низкими подонками земли и с мирскими делами, опасность состоит в том, чтобы они не скатились ниже; надо, чтобы они вели войну не себе на потребу, а за государство, чтобы под прикрытием справедливости не ярились против тех, кого можно исцелить снисходительностью; под видом господства не разоряли бы народ, владения которого они обязаны охранять.

Более того, подобно тому как Христос, словно источник вечного огня, притягивает ближе к себе сословие священников и делает их будто бы огненными, очищенными от всякого соприкосновения с земной грязью, так задача священников, и особенно высших, состоит в том, чтобы привлекать к себе правителей, насколько это возможно.

Если где-нибудь разразилась война, понтифики должны стремиться к тому, чтобы дело обошлось без кровопролития, или, если это невозможно, так как бури в делах человеческих существуют, делать так, чтобы война велась менее жестоко и недолго.

Когда-то власть епископов запрещала и справедливые наказания, а иногда и виновного вырывала из рук судей — об этом прямо свидетельствует в своих письмах Августин [26]. Ведь существуют некоторые вещи, необходимые для порядка в государстве, несмотря на то что Христос частично их отставлял, а частично отбрасывал от себя, не отклоняя их и не одобряя — как бы закрывая на них глаза. Он не признает ни монеты Цезаря, ни надписи. Он приказывает платить подать, если это нужно, как будто это Его не очень касается, если только дают Богу то, что Ему должны. Прелюбодейку Он не осуждает, но и не прощает ее открыто, Он только приказывает не повторять проступка. Об осужденных Пилатом, кровь которых смешалась с жертвоприношениями, Он не говорит, справедливо они пострадали или нет, а говорит только, что такой конец угрожает всем, если они не раскаются. Более того, судья, призванный разделить наследство, открыто отказывается от этой обязанности, считая недостойным для себя говорить о столь

низких делах, когда он учит о небесном. С другой стороны находится то, что Он открыто проклинает. Он призывает «горе» на алчных фарисеев, на лицемеров, на надменных богачей. Никогда Он не изобличает апостолов резче, чем когда их охватила жажда мщения и жадность. Когда они попросили, не прикажет ли Он свести огонь с неба, чтобы сжечь город, из которого их изгнали, Он сказал: «Не знаете, какого вы духа» [27]. Петра, пытающегося отозвать Его от креста для мира, Он называет «Сатана» [28]. Сколькими способами и сколько раз тех, кто спорит о первенстве, зовет Он к противоположному чувству. Но есть и то, о чем Он учит и в чем наставляет открыто: не противиться злу, делать добро врагам, учит кротости души и тому подобному.

Следует различать это и расставить все по своим местам. Мы не станем делать Христа виновником того, что творят правители или светские должностные лица, не станем присваивать им, как теперь говорят, божественного права. Грубые дела они свершают вовсе не из-за христианской чистоты; но эти дела нельзя и преследовать, поскольку они необходимы для защиты порядка вещей. И это происходит с их помощью не для того, чтобы нам быть хорошими, а чтобы нам быть менее плохими и чтобы те, которые плохи, приносили государству меньше вреда. Значит, и у них должна быть своя честь, потому что они по возможности служат божественной справедливости и общему покою, без которого не раз пришло бы в смятение и то, что исполнено благочестия. Их следует почитать, если они верны своему долгу, но, может быть, их следует терпеть, если они используют свою власть, дабы не произошло что-нибудь худшее. Ведь и в них просвечивает образ, или, вернее, и на них лежит тень божественной справедливости, которая, однако, должна гораздо яснее, ярче и чище проявляться в обычаях и установлениях священников. На железе образ отражается иначе, чем в стеклянном зеркале.

В третьем кругу давайте поместим простой народ, как грубейшую часть мира сего, хотя и эта грубейшая часть принадлежит телу Христову. Ведь не только очи — части тела, но также и икры, ноги, срамные места. К ним необходима своего рода снисходительность, дабы всегда, как только появится возможность, призывать их к тому,

что предпочтительнее Христу. Ибо в этом теле тот, кто был ногой, может стать оком. Однако, согласно суждению Августина, подобно тому как правителей, даже если они нечестивы, не следует раздражать злословием, чтобы не вызвать более тяжелой трагедии, так по примеру Христа, который с такой кротостью терпел своих учеников и помогал им, следует терпеливо переносить слабый народ и помогать ему с отеческой снисходительностью до поры, пока он постепенно не окрепнет во Христе. Ведь и у благочестия есть свое детство, взросление и созревшая бодрая сила. И все должно стремиться к Христу на свой лад. Каждому элементу свое место; но огонь, который занимает главное положение, понемногу все захватывает и подчиняет себе. Павел многое прощал коринфянам, делая, однако, различие между тем, что он предлагал именем Господа совершенным и что он от своего имени прощал немощным, в надежде, конечно, что они станут совершеннее. Он вновь порождает галатов, доколе не изобразится в них Христос [29].

Кто подумает, что этот круг следует отдать скорее правителям, с тем у меня не возникнет большого спора. Ведь если мы примемся оценивать нравы, то едва ли увидим более грубых христиан: я говорю об очень многих, но, конечно, не обо всех. Все, что выйдет за пределы третьего круга, всегда и во всем подлежит проклятию. Это — тщеславие, любовь к деньгам, похоть, гнев, мстительность, зависть, ревность и прочие язвы; но они только позднее становятся неисцелимыми, когда, прикрывшись личиной благочестия и долга, прокрадутся в более высокие круги, т. е. когда под защитой справедливости и закона мы потворствуем нашей тирании, когда под видом богобоязненности мы думаем о своей выгоде, когда под предлогом спасения церкви мы гонимся за мировым господством, когда для дела Христова предписываем совершать поступки, весьма далекие от учения Христа. Поэтому всем надлежит стремиться к цели, и цель эта единственная, а именно Христос и его наичистейшее учение. Если же взамен цели небесной ты поставишь земную, то впрямь тому, кто пытается стать совершеннее, станет не к чему стремиться. Чтобы добиться, наконец, среднего, надо для всех определить, в чем состоит высшее.

Не существует причины, по которой мы бы отклонили от этой цели хоть какой-либо образ жизни. Христианское совершенство зависит от влечений, а не от образа жизни; от намерений, а не от паллиев[30] или же пищи. Среди монахов есть такие, которых с трудом приемлет внешний круг; однако я говорю о добрых, но немощных. Среди прелюбодеев есть те, которых Христос удостаивает первого круга. Меж тем по отношению ко всякому жизненному призванию будет справедливее всего предлагать в качестве цели самое лучшее, самое совершенное. Если только случайно не думают, что Платон был оскорбителем всех государств, так как в своем «Государстве» он предложил пример такого рода республики, который до сих пор нельзя было увидеть, или что Квинтилиан причинил вред всему ораторскому сословию, так как представил такой пример оратора, которого до сих пор не существует. Ты далеко отошел от образца? Тебя не отбрасывают, а призывают совершенствоваться. Немного отошел? Тебе напоминают, чтобы подошел поближе. И никто не продвинулся настолько, чтобы не надо было совершенствоваться.

При любом образе жизни существуют соответствующие опасности вырождения. Тот, кто на них указывает, не умаляет порядка, а действует ему на пользу. Как будто бы счастье правителей обязано тирании, глупости, угодливости, роскоши. Кто указывает, что всего этого следует избегать, заслуживает одобрения со стороны княжеского сословия. Кто указывает, в чем заключается истинное княжеское величие, кто напоминает им, что они, принимая власть, клялись в ответственности перед своим народом, перед должностными лицами, тот не умаляет величия, которым они похваляются. Церковному начальству наиболее свойственны две язвы: любостяжание и чванство. Подобно этому предусмотрительный первый после Христа пастырь наставляет епископов, чтобы они пасли свое стадо[31], а не грабили, не сдирали с него шкуры; чтобы они пасли не ради позорной наживы, но по искреннему желанию души; чтобы не властвовали над своими, но призывали к благочестию более всего жизненным примером, а не угрозами или властью. Разве может показаться, что тот, кто напоминает, в чем состоит истинное величие поистине могущественных, поистине богатых епи-

скопов, вредит всему священническому сословию? В свою очередь, монахов, кроме остальных хворей, сопровождают суеверие, спесь, лицемерие, недоброжелательство. Поэтому ничуть не осуждает их установлений тот, кто учит, в чем состоит истинная богобоязненность и сколь далеко от спеси истинное христианское благочестие, сколь далека настоящая любовь от притворства, как не соответствует ядовитый язык подлинной богобоязненности; особенно если он укажет, что этого следует избегать, и сделает это так умело, что не назовет ни одного человека по имени и не затронет всего сословия. Однако какое из дел человеческих наиболее благополучно, в чем нет своих язв? Подобно тому как не вредит телесному здоровью всякий, кто указывает, какие вещи портят, а какие сохраняют истинное здоровье, так не отвлекает от благочестия, а гораздо более побуждает к нему тот, кто указывает, какие есть соблазны на пути к истинному благочестию и каковы способы исцеления.

Я ведь слышу, как некоторые люди толкуют, будто наставления этой книжечки отчуждают от монашеской жизни, потому что они придают обрядам меньше значения, чем желают те, которые придают им его более чем слишком, а человеческим установлениям — немного. До такой степени нельзя ничего сказать неосмотрительно! Негодяи превратят это в клевету или же в повод для греха; едва ли безопасно честно напоминать о чем-либо. Если кто-нибудь высказывается против войны, которую мы ведем вот уже несколько столетий из-за вещей, ничтожней тех, за какие воевали язычники, то говорят, будто он заодно с теми, которые утверждают, что христиане не должны вести никаких войн. Мы объявляем еретиками авторов этого суждения, потому что неведомо, какой папа, кажется, одобрил войну. Ведь не называют того, кто вопреки учению Христа и апостолов зовет на войну, затеянную по какому угодно поводу. Если кто-нибудь напоминает, что воистину по-апостольски было бы обращать турок в свою веру скорее помощью Христовой, чем оружием, тотчас начинают подозревать, будто он учит, что никоим образом не следует усмирять турок, когда они нападают на христиан. Если кто-нибудь станет проповедовать апостольскую умеренность и скажет что-либо против современной роскоши, то не окажется недо-

статка в тех, которые объявят, что он споспешествует эбионитам [32]. Если кто-нибудь начнет весьма настойчиво убеждать, что супругов больше должно соединять благочестие и душевное согласие, чем телесные объятия, и они должны так почитать чистоту брака, чтобы он как можно больше походил на девство, начнут подозревать, что он вместе с маркионитами [33] всякое соитие считает грязным. Если кто-нибудь напомнит, что из обсуждений, особенно теологических, следует устранить тщеславное стремление победить и отстоять свое, устранить театральное тщеславие, выставление на показ своих сил, то его несправедливо обвинят, будто он осуждает университеты вообще. Ведь и божественный Августин [34], напоминая, что следует бояться страсти к спорам, не осуждает диалектику, но указывает на ее вред, дабы избежать его.

Также если кто-нибудь станет числить превратное суждение толпы среди высших добродетелей — а это последнее дело — и, напротив, расценивать как тяжелейшие пороки то, что является самым малым злом, то его, наоборот, сразу позовут в суд. Скажут, будто он споспешествует порокам, среди которых предпочитает более тяжкий, или будто он осуждает добрые дела, которым противопоставляет другие, как более святые, подобно тому как если бы кто-нибудь напомнил, что лучше доверять добрым делам, чем епископским дарам; и не потому что он осуждает эти дары, но так как предпочитает то́, что в соответствии с учением Христовым — вернее. А также если кто-нибудь напомнит, что вернее поступают те, которые дома заботятся о детях и о скромной жене, чем те, которые отправляются повидать Рим, Иерусалим или же Компостеллу, и те деньги, какие тратят на долгий и опасный путь, благочестивее издержать на добрых, настоящих бедняков: он не осуждает благочестивый порыв, но предпочитает ему то, что ближе к истинному благочестию.

Однако не только нашему времени свойственно осуждать некоторые грехи, как если бы они были единственные, притом что они хуже тех, которые мы с такой силой проклинаем; Августин [35] в своих посланиях жалуется на то, что в Африке священникам ставят в вину только распутство, а за грехи алчности и пьянства почти восхваляют. Мы трагическим образом преувеличиваем проступок трижды, четырежды ужасающий — одними и

теми же руками касаться тела Христова и тела блудницы. И нет недостатка в тех, которые излишне театрально смеют открыто утверждать, что вина уменьшается, если женщина имеет дело с неразумным животным, а не со священником. Кто отвергает их бесстыдство, тот не всегда споспешествует бесстыдным священникам, а напоминает, чтобы не пренебрегали тем, на что следует больше обращать внимания. Священник — это игрец, боец, головорез, он совсем неучен, полностью погружен в мирские дела, предан дурной покорности по отношению к дурным властителям; против него, который мирским образом обсуждает священные таинства, свидетельствует не только это. Священник — сикофант, который своим ядовитым языком и лживыми вымыслами терзает славу человека, нисколько этого не заслужившего, напротив, имеющего большие заслуги; почему же нам здесь не вопить: «О ужасное преступление! Не ты ли языком, напоенным ядом Тартара, не ты ли устами, уничтожающими невинного, берешь и истребляешь тело Того, Который умер и за нечестивцев?» На это зло мы до такой степени не обращаем внимания, что за это почти восхваляют тех, которые считают своим делом наиблагое благочестие! Те, которые открыто содержат дóма сожительниц, заслуживают быть отвергнутыми. Кто станет это отрицать? Однако эта болезнь и Христу тоже ненавистна. Тот, кто предпочитает мед, не осуждает масла; и не одобряет лихорадку тот, кто напоминает, что безумия следует страшиться больше. Вовсе нелегко сказать, сколь сильно портят нравы такого рода превратные суждения.

Некоторые наставления, касающиеся добродетели, доходят до того, что личину благочестия они считают важнее самого благочестия; настолько, что при неосмотрительном поступке они просто исключают возможность истинного благочестия. Если бы зараза умеренной веры скрывалась в обрядах, то Павел во всех своих посланиях нападал бы на это не с такой силой. Но мы не настолько осуждаем скромные обряды, мы только думаем, что не в них, как говорится, заключается весь корабль святости. Божественный Августин запрещал клирикам, которых он воспитывал дома, носить особую одежду [36]. Если они хотели что-нибудь сказать людям, то должны были делать это своим поведением, а не одеждой. А сколько

нового, сколько необычного появилось теперь! Однако же я не нападаю на это! Меня только удивляет, что тем вещам, которые можно было бы справедливо порицать, придают значения больше чем достаточно, и напротив, на что только и следовало смотреть, тому придают очень мало значения. Я не преследую насмешками за то, что францисканцы превозносят свой устав, а бенедиктинцы — свой, а за то, что некоторые из них ценят его выше Евангелия. О, если бы этого не делали многие! Я не смеюсь над тем, что одни питаются рыбой, другие — овощами и травой, а еще другие — яйцами; но я напоминаю, что очень заблуждаются те, которые облачаются на иудейский лад в убеждение о своей праведности и на основании такого рода пустяков, выдуманных людишками, противопоставляют себя прочим, не считая при этом никаким грехом возводить напраслину на чужую славу. Христос нигде не давал никаких предписаний о выборе пищи, апостолы тоже, а Павел часто говорил, чтобы этого не делали. Однако мы хотим казаться благочестивенькими: в этом мы тверды и бестрепетны. Тот, кто напомнит об этом при случае дружелюбно, скажи на милость, неужели покажется, что он вредит благочестию? В ком же будет столько безумия, что он пожелает прослыть красноречивым, считая нужным вынести на свет монашеские пороки? Они боятся, что тогда свои будут меньше повиноваться слову и потом очень немногие станут просить принять их в стадо. Впрочем, никто, говоря словами Павла, не πειθαρχεῖ * более того, кто, испив духа Христова, обретет свободу [37]. Истинная любовь обо всем судит до́бро, все переносит, ничего не отвергает, повинуется начальникам, не одним только хорошим и выгодным, но также и строгим и трудным.

Однако и начальникам надлежит при этом остерегаться, как бы не обратить чужое послушание в собственное тиранство и не предпочесть благочестивым суеверных, потому что последние больше следят за малейшим мановением. Они рады, когда их зовут отцами. Но какой отец по плоти пожелает, чтобы его сыновья постоянно оставались детьми, дабы он мог больше проявлять власть над ними по своему хотению! С другой стороны, те, кото-

* покоряется (*греч.*).

рые стремятся к свободе Христовой, прежде всего должны остерегаться, чтобы, как напоминает об этом Павел [38], не делать свободу угождением плоти или, по учению Петра [39], не делать свободу прикрытием для зла. Если тот или другой человек таким образом злоупотребит свободой, это не значит, что отныне все навеки останутся иудеями. Всякий, кто наблюдает это, поймет, что путы обрядов ничуть не связывают тех, кто владычествует под их прикрытием и живет для собственной утробы, а не для Христа. Разумеется, нечего страшиться, что при таком разнообразии умов и настроений продлится род ессеев [40]. Нет такой нелепости, которая не пугала бы многих. Хотя лучше бы этим людям побольше желать, чтобы у них были искренние и подлинные наставники благочестия, чем чтобы их было много. О, если бы закон запрещал всем впутываться в эти сети до тридцати лет — до тех пор пока человек не узнает сам себя и не познакомится с силой истинного благочестия! Впрочем, для тех, которые по примеру фарисеев исполняют свой долг, обходя моря и земли, дабы приобрести хоть одного прозелита, нигде не будет недостатка в неопытных молодых людях, которых заманивают в западню и ловят. Повсюду существует огромное число глупцов и простаков. Конечно, я желал бы — нет сомнения, что этого хотят все по-настоящему благочестивые люди,— желал бы всем от всего сердца евангельского благочестия, дабы, довольствуясь им, никто не стремился к благочестию бенедиктинскому или же францисканскому; я не сомневаюсь, что этого пожелали бы и сам Бенедикт с Франциском! [41] Моисей, затемненный славой Христа, рукоплескал Ему. Рукоплескали бы и те, если бы любовью к евангельскому закону они внушили нам презрение к человеческим установлениям. Я хотел бы, чтобы все христиане жили так, чтобы и те, которых ныне только лишь зовут благочестивыми, казались недостаточно благочестивыми. Это теперь нередко случается; почему же мы утаиваем явное? Некогда начало монашеской жизни заключалось в отказе от дикости идолопоклонства. Вскоре установления монахов, которые следовали им, стали не чем иным, как призывами возвратиться ко Христу. Дворы правителей были иногда христианскими больше на словах, чем по образу жизни. Епископов испортила болезнь чванства и алчности. В на-

роде же первоначальная любовь остыла. Потом отказ подхватил Бенедикт, за ним Бернар [42], а потом и многие другие. Немногие думали исключительно только о чистом и простом христианстве.

Если кто-нибудь повнимательнее исследует жизнь и правила Бенедикта, Франциска, Августина, то заметит, что у них не было никакого другого желания, кроме того, чтобы жить с добровольными друзьями по евангельскому учению в свободе духа, заметит, что они оказались вынуждены делать какие-то предписания в отношении одежды, пищи и прочих внешних вещей; они очень опасались, чтобы — как это обычно случается — человеческим установлениям, исходящим от людей, не придавалось больше значения, чем Евангелию. Они страшились богатства, избегали почестей, в том числе и церковных. Они работали руками не только для того, чтобы никому не быть в тягость, но если что-нибудь оставалось, что они помогали в нужде другим. Они занимали вершины гор, гнездились в болотистой местности, обрабатывали песчаные пустыни. Наконец, только учением, предостережениями, выполнением долга и жизненным примером управляли они таким множеством людей без поношений, плетей и темниц. Таковы были монахи, которых любит и славит Василий [43], которых защищает Златоуст [44]. К ним-то вот и подходит то, что пишет божественный Иероним Марцелле: сонм монахов и девственниц — это (в украшении церкви) цветок и драгоценный камень. Как льстят себе сегодня все монахи этим удивительно выраженным изречением! Мы бы, однако, согласились с их оценкой, если бы они при этом высоко оценили и пример! Ведь этот весьма рассудительный человек вслед за этим дает определение монахов, которых он считает достойными так называться: «Слова у них разные, но вера единая». Существует почти столько же хоров, поющих псалмы, сколько и людей. Первая христианская добродетель — не искать для себя никакого высокомерия, а стремиться к низкому положению. Кто последний, тот считается первым [45]. Нет никакой разницы в одежде, ничего, вызывающего удивление. Каждый ходит в чем ему нравится, не вызывая ни осуждения, ни похвалы. Также и посты никого не возвышают; воздержание от пищи не запрещается, но и умеренная сытость не осуждается. Каждый стоит или падает

перед своим Господом [46]. Никто не судит другого, дабы не быть судимым Господом [47]. И злых попреков — того, что во многих местах в порядке вещей,— здесь вовсе нет. Так описывает он то, что присуще самым лучшим монахам [48]: кто хочет, пусть сопоставит это с нравами нашего времени.

Таковы были первоначала монашества, таковы были патриархи. Затем с течением времени вместе с богатством понемногу усложнились и обряды, а настоящие благочестие и простота поостыли. И несмотря на то что мы повсеместно видим, как монастыри переходят к нравам более чем лишенным святости, мир, однако, обременяют новые установления, словно и они через короткое время не скатятся вниз. Некогда — я сказал — жизнь монаха была отказом. Ныне монахами зовутся те, которые полностью погружены в гущу мирских дел и упражняются в некоей тирании по отношению к людям. Однако по причине своего образа жизни они приписывают себе столько святости, что никого, кроме себя, и не считают христианами. Почему мы так сужаем исповедание Христа, которое Он желал сделать возможно более широким?

Если говорить высокими словами, скажи на милость, чем отличается государство от большого монастыря? Монахи повинуются аббату или вышестоящим, граждане следуют епископу или же своим пастырям, которых поставил над ними Христос, но не человеческая власть. Одни живут в праздности и кормятся за счет других, владеют тем, что им достается без труда; я не стану ничего говорить о людях порочных, но другие, в миру, каждый, как может, одаривают нуждающихся тем, что произвели своими усилиями. Что касается обета чистоты, то я не дерзнул бы распространяться о том, сколь незначительная разница между обычным целибатом [49] и чистым браком. Кроме того, мы не очень-то хотим обсуждать три обета, придуманные людьми, если первый и единственный обет, данный при крещении не человеку, а Христу, соблюдается искренне и честно. Если же среди двух групп сравнивать плохих с плохими, то, бесспорно, монахи предпочтительнее. Но если сравнивать хороших с хорошими, то разница очень невелика. Если она и существует, то состоит в том, что, кажется, более благочестив тот, кто соблюдает благочестие менее вынужденно.

Поэтому получается, что глупо нравиться самому себе из-за образа жизни, отличного от других, или же из-за презрения и осуждения чужого уклада. Ведь при всяком образе жизни хорошо бы всем — каждому для себя — стремиться достигнуть поставленной перед всеми цели Христовой; и мы увещеваем друг друга, даже помогаем, не завидуя тем, которые опережают нас на этом ристалище, не досадуя на слабых, которые не в состоянии нам следовать. Когда, наконец, каждый, выполнив то, что смог, не будет уподобляться тому евангельскому фарисею, который хвастался перед Богом своими добрыми делами: «Я пощусь два раза в неделю» [50] и т. д., а станет говорить, как советовал Христос, и говорить от сердца, себе, а не другим: «Я раб, ничего не стоящий, потому что сделал, что должен был сделать!» [51] Никто не верит истиннее, чем тот, кто так верит. Никто не находится дальше от истинной богобоязненности, чем тот, кто кажется себе весьма богобоязненным. Никогда не поступали с христианским благочестием хуже, чем когда выдавали за Христово то, что́ от мира, когда волю человека предпочитали воле божественной. Если мы воистину хотим быть христианами, то нам надо согласиться в этом главном. Далее. Тот, кто повинуется человеку, взывающему ко Христу, повинуется Христу, а не человеку. И тот, кто сносит людей неискренних и властолюбивых, таких, которые учат тому, что ведет к тирании, а не к благочестию, тот выказывает христианское терпение: ведь то, что они советуют, делает несчастным, а не благочестивым. В остальном же следует помнить такой ответ апостола: «Богу следует повиноваться более, чем людям» [52].

Однако мы уже давно вышли за пределы письма — так обманывает нас время, когда мы приятнейшим образом беседуем с любезным другом. Книга в издании Фробена, словно бы вновь родившись, летит к тебе улучшенная и гораздо более нарядная, чем прежде. Приложены некоторые отрывки из наших старых сочинений [53]. Однако мне казалось, что тебе лучше всего добавить это в качестве некоего введения, дабы тот, кто получит у Эразма наставления относительно правильной жизни, постоянно имел бы под рукой и экземпляр того, что есть у Воль-

ца. Прощай, добрейший отец, лучшее украшение нашего благочестия!

Напомни Сапиду[54] мои слова, чтобы он и впрямь был мудр, т. е. продолжал бы соответствовать самому себе; Вимпфелингу — чтобы он был τὴν πανοπλίαν*, собираясь в ближайшее время сразиться с турками,— ведь он уже достаточно долго ведет войну со священниками, у которых есть сожительницы[55]. Есть надежда, что мы когда-нибудь увидим, как он, видный и величественный епископ, в двурогой митре с жезлом восседает на муле. Но — шутки в сторону — вели сердечно приветствовать от меня и их, и Рузера[56] и прочих друзей. Твой Эразм меж тем с чистой верой и благочестивыми молитвами славит Господа нашего Христа.

В Базеле, накануне Вознесения Девы Марии, в 1518 году. [14 августа 1518 г.]

* во всеоружии (*греч.*).

Эразм Роттердамский

ОРУЖИЕ ХРИСТИАНСКОГО ВОИНА

Эразм Роттердамский приветствует
некоего друга-придворного [1]

С немалым усердием ты требовал у меня, любезнейший брат во Христе, чтобы я написал для тебя самое краткое наставление, наученный которым ты бы смог обрести образ мыслей, достойный Господа. Ведь ты говоришь, что жизнь при дворе тебе давно опротивела и поэтому ты хочешь бежать из Египта [2] со всеми его пороками и наслаждениями и под водительством Моисея счастливо вступить на стезю добродетелей. Чем более ты мне дорог, тем сильнее я поздравляю тебя с твоим спасительным намерением, которое, надеюсь, и без нашего старания успешно исполнит сам тот, кто решился пробудить это старание. Что касается меня, то я охотно повинуюсь как человеку, настроенному столь дружественно, так и столь благочестивой его просьбе. Ты же напряги силы, дабы не показалось, что ты потребовал нашей помощи без причины и что я зря уступил твоему желанию. Поэтому давай-ка вместе помолимся милостивому духу Иисусову, дабы мне, пишущему, Он внушал спасительное, а тебе показал, как успешно это выполнить.

В ЖИЗНИ НАДО БЫТЬ БДИТЕЛЬНЫМ

Прежде всего тебе следует постоянно и всегда помнить, что человеческая жизнь (об этом свидетельствует Иов — воин весьма многоопытный и непобедимый) — не что иное, как непрерывная борьба [3], и простые люди, души которых мир-обманщик улавливает обольстительнейшими забавами, сильно заблуждаются. Они устраивают несвоевременные празднества, как если бы уже одержали победу; удивительно, с какой беспечностью они живут — не иначе как в наипрочнейшем мире, с каким

спокойствием они безмятежно спят, когда на нас без конца нападает закованная в броню великая армия пороков, домогается нас всяческими способами, угрожает всяческими кознями. Вот наверху неуспыпно поджидают твоей гибели гнуснейшие демоны, вооруженные против нас тысячью хитростей, тысячью способами навредить нам! Огнеметными стрелами, пропитанными смертельным ядом, они подбивают наши умы отказаться от возвышенного; для всего этого даже ни у Геракла, ни у Кефала не было никакого более надежного оружия[4], если не защищал их несокрушимый щит веры. И снова — справа и слева, спереди и сзади — нападает на нас этот мир, который — по слову Иоаннову — весь во зле лежит[5] и потому враждебен и противится Христу. Способ отразить эту армию, конечно, непрост. Ведь она то в ярости разбивает оплоты души разными несчастьями, словно тяжелым тараном в открытом бою, то склоняет к предательству огромными, однако же пустейшими обещаниями, а то нежданно подкрадывается тайно проложенными ходами, чтобы поразить нас — зевающих и беспечных. Наконец, внизу тот самый скользкий змей — первый предатель нашего покоя[6], то скрываясь в одного с ним цвета траве, то прячась в своих норах, извиваясь сотнями колец, не перестает преследовать по пятам единожды падшую нашу женщину. Пойми, что женщина — это плотская часть человека. Ведь это наша Ева, через которую изворотливейшая змея совращает наш дух к смертоносным наслаждениям. С другой же стороны — будто мало того, что столько врагов грозят нам отовсюду,— внутри, в самой глубине души, мы к тому же носим врага более чем домашнего, более чем родственного. Как ничего не может быть ближе его, так ничего не может быть опаснее. Вот здесь-то пребывает этот ветхий и земной Адам, более привычный, чем согражданин, более упорный, чем враг, которого и валом сдержать нельзя, и выбить из лагеря невозможно. За ним надлежит следить сотнями глаз, чтобы он как-нибудь не открыл демонам крепости Божьей.

Значит, когда всех нас терзает столь ужасная, столь трудная война, когда нам приходится иметь дело с врагами, столь многочисленными, поклявшимися и давшими обет погубить нас, неутомимыми, вооруженными, вероломными, умелыми, мы, безумные, не беремся за оружие,

не стоим на страже, не относимся ко всему с подозрением, а беспечно храпим, прохлаждаемся, будто бы кончились войны, наслаждаемся и, праздные, заботимся, как говорят, о собственной шкуре[7]. Совсем так, как если бы наша жизнь была греческой пирушкой, а не войной, взамен лагеря и палаток мы валяемся на постелях, вместо могучего оружия опоясываемся по примеру Адониса[8] гирляндами из роз и драгоценностями, взамен военных занятий предаемся роскоши и праздности, взамен копий Марса играем на невоинственной цитре. Будто этот мир не есть самая отвратительная война. Ведь кто примирился с пороками, тот нарушил союз, торжественно заключенный с Богом при крещении. И ты неистово вопишь: «Мир! Мир!», когда для тебя враг — Бог, который один только и есть мир и податель мира. И Он Сам ясно говорит устами пророка: «Нет никакого мира для нечестивых». Ведь пока мы ведем войну в этом телесном обличии, единственное условие мира с Ним — это наша смертельная ненависть и напряженнейшая борьба с пороками. В противном случае если бы мы с ними поладили, то обрели бы гораздо большего врага в Том, кто один только и может осчастливить, как друг, и погубить, как враг. Потому что, как только мы становимся на сторону тех, с которыми у Бога нет ничего общего,— ведь что общего у света с тьмой? — мы сразу наинеблагодарнейшим образом нарушаем обещанную Ему верность и преступно разрываем союз, заключенный при весьма священных обрядах. О христианский воин, разве ты не знаешь, что уже тогда, когда ты животворящим омовением был посвящен в таинства, ты вручил себя военачальнику — Христу? Ему ты дважды обязан жизнью — Он даровал ее и возвратил вновь,— ему ты обязан больше, чем самому себе. Разве не приходит тебе в голову, что, принеся торжественную присягу, ты поклялся в верности столь доброму Властелину, что его таинства, словно дары, укрепили тебя, и ты подвергаешь свою голову его гневу, если не сдержишь слова? К чему относится знак креста, запечатленный на твоем челе, как не к тому, что, покуда жив, ты будешь сражаться под его знаменем? Зачем тебе мазаться его священной мазью, как не для того, чтобы вступить в вечный бой с пороками? Какой стыд, какое проклятие обрушивается почти на весь род человеческий,

когда человек отпадает от своего военачальника и повелителя! Почему ты потешаешься над Христом — водителем твоим и не сдерживает тебя страх, хотя Он — Бог, и не мешает тебе любовь, хотя ради тебя Он стал человеком. Нося на себе его имя, называясь христианином, ты должен помнить, что́ ты ему пообещал. Почему ты вероломно переходишь на сторону врага, у которого Он однажды выкупил тебя ценою своей крови? Почему, двойной перебежчик, ты служишь во вражеском лагере? С каким лицом осмеливаешься ты поднимать вражеские знамена против своего Царя, который отдал за тебя жизнь? Ведь, как Он сам сказал, кто не стоит за Него, тот против Него и кто не собирает с Ним, тот расточает [9].

Заслуживаешь же ты не только позорного знака, но и пагубного воздаяния. Хочешь узнать свое воздаяние, ты — всякий, кто борется за мир? Вот что тебе отвечает Павел — знаменосец воинства Христова; «Плата за грех — смерть» [10]. Кто примет участие в блистательном военном походе, если ему угрожает смерть тела? А ты готов получить в оплату позорную смерть души? Разве ты не видишь, с какой радостью люди преодолевают все трудности, как дешево они ценят жизнь, с каким жаром, отталкивая друг друга, бросаются на врага в тех бессмысленных войнах, которые ведут люди в зверином бешенстве или же по несчастной необходимости, когда дух воинов подстрекает величина добычи, устрашающая жестокость победителя, стыд позорного бесславия или же, наконец, жажда похвал! Какая, спрашиваю тебя, плата достается с таким риском, с таким рвением? Что их похвалит полководец — жалкий человек? Что их прославят военным шумом, походным нестройным пением? Наденут на них венки из зелени и дубовых листьев? Побольше принесут в дом имущества?

Нас же, наоборот, воспламеняет не стыд и не награда, хотя зритель нашего сражения Тот же, Кто и воздаятель! Какие же награды победителю предложил наш устроитель состязаний? Разумеется, не треножники и не мулов, которых получили у Гомера Ахилл, а у Марона Эней [11], но то, что ни глаз не видал, ни ухо не слыхало и не приходило на сердце человеку. Это между тем дает Он как утешение в трудностях непрестанно борю-

щимся до сих пор[12]. Что же это? Счастливое бессмертие. В этих развлекательных состязаниях, в которых главная часть награды — слава, побежденные уже получили свои дары. У нас дело в высшей степени опасное и неопределенное: спор идет не о славе, но о голове[13]. И подобно тому как высшая оплата обещана тому, кто действует упорно, так дезертиру определено высшее наказание. Небо обещано отважному борцу. Неужели живую добродетель благородного духа не воспламенит надежда на столь счастливое вознаграждение? Особенно если это пообещал Тот, Кто столь же не в состоянии обмануть, сколь не может не существовать. Все делается пред очами всевидящего Бога, все небо смотрит на наше состязание, а мы не сгораем от стыда. Наше мужество восславит Тот, в похвале Которого — высшее счастье! Почему же мы не стремимся к этой славе даже с утратой жизни? Лениво сердце, которое нельзя пробудить никакими наградами! Самые ленивые обычно приходят в себя от страха перед бедами. А этот враг, действительно, неукротимый: он неистовствует и против имущества, и против жизни. Что еще мог сделать Гектору жесточайший победитель Ахилл? А этот враг свирепствует над твоей бессмертной частью. Он не таскает твой труп вокруг могилы, но низвергает в подземное царство и тело и душу. Там самая большая беда, когда меч-победитель отделяет душу от тела, здесь же у самой души отнимается ее жизнь — Бог. Телу по природе суждено погибнуть; даже если его никто не убивает, оно не может не умереть. Смерть души — это предел несчастий. С какой осторожностью мы устраняем телесные раны, с какой тревогой врачуем их, а ранами души пренебрегаем. Мы так непомерно боимся гибели тела, потому что она видна глазами телесными. В смерть души, потому что ее никто не видит, верят немногие, совсем мало кто боится ее, хотя эта смерть настолько страшнее той, насколько ду́ши предпочтительнее тела, насколько Бог выше душй.

Хочешь, я выскажу тебе некоторые предположения, из которых ты поймешь, в чем болезнь и в чем гибель души?

Желудок плохо работает, не удерживает пищу — ты знаешь, что это болезнь тела. Хлеб для тела не столь важная пища, сколь важно для души — слово Божье.

Если оно тебе горько, если тебя от него тошнит, почему ты до сих пор сомневаешься: нёбо души твоей поражено болезнью! Если оно не задерживается и непереваренное проходит в кишки, это явное доказательство, что у тебя больна душа. Когда дрожат колени и больные члены едва тащатся, ты знаешь, что у тела дела плохи, но ты не соглашаешься с тем, что душа больна, когда ей безразличны все дела благочестия и ее от них тошнит, когда у нее не хватает сил вынести даже легкое оскорбление, притом что она разбивается от малейшей потери денег. После того как зрение покинет глаза, когда уши перестанут слышать, после того как оцепенеет все тело, никто не сомневается, что душа ушла из него.

Но когда потемнели глаза твоего сердца и ты не видишь наивиднейшего света, который и есть истина, когда внутренним слухом ты не воспринимаешь глас Божий, когда у тебя вообще нет никаких чувств, тогда, ты думаешь, душа твоя жива? Ты видишь, что твой брат терпит несправедливо, а твою душу ничего не тревожит — только бы твоих дел не трогали. Почему твоя душа ничего не чувствует? Не потому ли, что она мертва? Отчего мертва? Оттого что нет в ней жизни, нет Бога. Где есть Бог, там любовь, потому что Бог — это любовь. Иными словами, если ты живой член, то почему какая-то часть тела страдает, а ты не только не страдаешь, но и ничего не чувствуешь? Возьми признак, еще более ясный: ты обманул друга, совершил прелюбодеяние, душа получила смертельную рану, однако тебя это настолько не печалит, что ты радуешься, словно прибыли, и хвастаешься тем, в чем опозорился. Будь уверен, что твоя душа умерла. Тело не живет, если оно не чувствует укола иглы, а будет ли жить душа, которая не замечает такой раны? Ты слышишь, что кто-то произносит нечестивые речи, напыщенные, бесстыдные, непристойные, злословит, неистовствует против ближнего,— остерегись думать, что у этого человека живая душа. В гробнице сердца лежит гниющий труп, от него исходит зловоние и заражает всякого, кто стоит поблизости. Христос говорит, что фарисеи — гробы повапленные [14]. Почему так? Конечно, потому что они носили в себе мертвые души. И тот царственный пророк говорит: «Отверстая могила их гортань, языками своими злобствуют» [15]. Тела благочестивых —

храмы Святого Духа; нечестивых — гробницы для трупов — им весьма подходит этимология грамматиков: не σῶμα*, а σῆμα**. Сердце — гробница; гортань и уста — вход в гробницу. И не так мертво тело, покинутое душой, как мертва душа, оставленная Богом. И ни одно мертвое тело не имеет такого запаха, воспринимаемого человеческим обонянием, как зловоние погребенной души, которое уже на четвертый день оскорбляет божественное обоняние всех небожителей. Следовательно, когда из груди исходят мертвые слова, внутри непременно покоится труп. Ибо, как сказано в Евангелии, «уста глаголют от избытка сердца»[16]; конечно, произносят живые слова Бога, если есть жизнь, Бог. Обратное в Евангелии говорят Христу ученики: «Господи, куда мы идем? Ты имеешь слова жизни»[17]. Почему же это «слова жизни»? Как раз потому, что они исходят от той души, из которой никогда, ни на одно мгновение не уходила божественность, которая и нас спасла для жизни бессмертной. Однако страждущему телу немного помогает врач. Благочестивые мужи нередко возвращали к жизни бездыханное тело. Душу же мертвую может воскресить Бог единственной и благодатной своей милостью, но и Он не воскресит ее, если она, мертвая, покинет тело. Телесная смерть либо вовсе не ощущается, либо ощущается очень недолго, а смерть души чувствуется вечно. Притом что она более чем мертва, она некоторым образом бессмертна в том, что касается ощущения смерти. Что это за оцепенение, что за беспечность, что за спокойствие сердца, которое не страшит угроза огромной беды, когда нам надо сражаться с таким риском?

В противном случае нет причины, почему тебя не приводят в ужас ни величина опасности, ни число врагов, ни их сила, ни уловки. Если ты поймешь, сколь грозен твой противник, то сможешь понять и обратное: сколь подлинный у тебя помощник. Против тебя — несчетное множество; но Тот, Кто за тебя, один может сделать больше всех. Если Бог за нас, кто против нас?[18]. Если Он поддерживает, что низвергнет? Ты только всем сердцем будь верен мысли о победе. Думай о том, что тебе надо иметь

---

* тело (*греч.*)
** гробница (*греч.*)

дело не с неодолимым врагом, а с таким, который некогда был нами разбит, рассеян, отброшен и повержен, но вместе со Христом, главой нашей, Который, несомненно, в нас снова победит. Ты только позаботься, чтобы сохранить тело, тогда с Главой все сможешь сделать. Сам по себе ты весьма слаб, в нем же для тебя нет невозможного. Потому-то и нет сомнения в исходе нашей борьбы, что победа нисколько не зависит от удачи; вся она находится в руках Бога, а через него и в наших руках. Никто здесь не остался без победы, кроме того, кто не хотел победить. Ни у кого не было недостатка в милости (benignitas) Помощника. Если ты боялся лишиться его милости, ты уже победил. Он будет сражаться за тебя и свою доброту (liberalitas) посчитает тебе в заслугу. Всю обретенную победу следует приписать Тому, Кто первый и единственный, свободный от греха, подавил господство греха. Но без твоего старания этого не произойдет. Ибо Тот, Кто сказал: «Верьте, потому что Я победил мир» [19], желал, чтобы ты обладал высоким духом, но не был беспечен. Только так мы с Его помощью победим, если будем сражаться по Его примеру. Поэтому следует держаться среднего пути между Сциллой и Харибдой, дабы не жить слишком беззаботно и беспечно, доверяясь божественной благодати, но и не падать духом из-за трудностей войны, не терять уверенности вместе с оружием.

ОБ ОРУЖИИ ХРИСТИАНСКОГО СЛУЖЕНИЯ

Главным среди того, что относится к наставлению в этой борьбе, я считаю как можно глубже понять и обдумать, какой род оружия к какому врагу следует лучше всего применять. Надо, чтобы оно у тебя всегда было наготове, дабы никогда самый злокозненный враг не смог напасть на тебя безоружного и неподготовленного. В ваших войнах нередко бывает передышка, когда враг уходит на зимние квартиры или когда наступает затишье. Пока мы ведем борьбу в этом обличье, нам, как говорится, ни на шаг нельзя отойти от оружия. Никогда нельзя покидать лагеря, никогда нельзя не быть на страже, потому что наш враг никогда не уходит. Более того, когда он спокоен, когда изображает бегство или затишье, тогда он готовит особенно большие козни; никог-

да не следует поступать осторожнее, чем когда он создает видимость мира, никогда не следует нам дрожать меньше, чем когда он открыто восстает на нас. Поэтому первая забота — о том, чтобы дух не был безоружным. Несчастное тело мы вооружаем, дабы не бояться нам разбойничьего меча, и не вооружим душу, дабы она была в безопасности? Враги вооружены, дабы погубить нас, а мы стыдимся поднять оружие, дабы не погибнуть? Они стоят на страже, дабы разрушить, а мы не стоим на страже, дабы таким образом уцелеть?

Но о христианском вооружении будет сказано особо в другом месте. Пока скажу в общем: тот, кому надлежит сражаться с теми семью племенами хананеян, хеттов, амореян, ферезеев, гергесеев, хевеев и иевусеев [20], т. е. со всей когортой пороков, из которых семь считаются смертельными, тот обязан готовить два вида оружия — молитву и знание (scientia). Павел, который повелевает беспрерывно молиться, хочет, чтобы мы были всегда вооружены. Чистая молитва ведет чувство на небо, словно в крепость, неприступную для врагов; знание укрепляет ум спасительными помыслами, так что не следует лишаться ни того ни другого:

Друг за друга держась, всегда и во всем они вместе [21].

Одно именно вымаливает, а другое внушает, о чем надлежит молиться. По словам Иакова, вера и надежда существуют, чтобы ты молился, «нимало не сомневаясь» [22]. Знание указывает, чего просить во имя Христово, т. е. спасительного. И сыны Зеведеевы услышали от Христа: «Не знаете, чего просите» [23]. Но молитва даже предпочтительнее, так как она соединяет с Богом; однако и знание не менее необходимо. Я не знаю, сможешь ли ты достаточно безопасно проделать столь долгий и трудный путь изгнания из Египта без водительства тех двух — Моисея и Аарона? [24] Аарон, верный обрядам, представляет собой образ молитвы. Моисей олицетворяет знание закона.

Однако подобно тому как знанию не следует быть немощным, так и молитве не пристало быть вялой. Моисей сражался с врагами силой молитвы, но подняв руки к небу [25]. Как только он их опускает, Израиль терпит поражение. Может быть, когда ты молишься, то смотришь

только за тем, сколько псалмов ты уже пробормотал, и считаешь добродетелью многословную молитву. В этом самая большая ошибка тех, кто еще не дорос до Писания и не обрел зрелости духа. Но слушай, чему нас учит у Матфея Христос, говоря: «А молясь, не говорите много, как поступают язычники; ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны. Поэтому не уподобляйтесь им. Ибо знает Отец ваш, что вам нужно, прежде, чем вы Его просите» [26]. И Павел пять слов, произнесенных с пониманием, предпочитает десяти тысячам слов, сказанных попусту [27]. Моисей не издал ни звука, однако услышал: «Что ты взываешь ко Мне?» [28] Не громыхание уст, но преданность пылкого сердца достигает божественного слуха, как самый громкий голос. Поэтому возьми себе за обыкновение: как только нападет враг или станут тебя прельщать прочие пороки — укрепив сердце верой, обращайся к небу, откуда придет к тебе помощь. Но туда же протягивая и руки! Безопаснее всего быть верным благочестию, чтобы усердие твое было устремлено не на земные дела, а ко Христу.

Однако, чтобы не умалять помощь знания, думай вот о чем: сначала было достаточно, чтобы Израиль убежал от врага, но он не осмеливался вызвать на бой амалекитян до тех пор, пока не стал крепче от манны небесной и от воды, бьющей из скалы [29]. Подкрепившись этой трапезой, лучший воитель, тот самый Давид, без труда одолел всю вражескую когорту. Он сказал: «Ты приготовил предо мною стол против всех, которые мучают нас» [30]. Верь мне, дрожайший брат мой, не существует столь сильного натиска врагов, а значит, и столь могущественного искушения, которые не могло бы с легкостью притупить изучение Священного писания; не существует столь печальной неудачи, которую оно не сделало бы переносимой. Однако, чтобы не казалось, что я — дерзкий толкователь (хотя я мог бы призвать на защиту великих людей), я спрашиваю, что лучше манны способно осенить знание тайного закона? Ведь в том, что она по своему происхождению появляется не из земли, а падает с неба, ты видишь разницу между человеческим писанием и божественным. Ведь все Священное писание вдохновлено Богом и исходит от Бога-Творца. А то, что принижено, это приземленность речи, которая под почти убогими сло-

вами скрывает огромные тайны. Как понятно! Нет ни одного человеческого учения, не испорченного какой-либо чернотой ошибок; только учение Христово совершенно белоснежно, ясно и чисто. То, в чем есть некоторая жесткость и шероховатость, выражает тайну под прикрытием букв. Вроде поверхности стручка: если кто-нибудь дотронется, то что может быть жестче и неприятнее? Те, которые говорили: «Этот язык грубый. Кто может его слушать?» [31] — вкусили только оболочку манны. Докопайся до смысла духовного — нет ничего слаще, ничего сочнее! Манна значит для евреев больше. Что? То, что она прекрасно согласуется с божественным Писанием, в котором нет ничего пустого, ни единой йоты, недостойной исследования, недостойной восхищения, недостойной вопроса: «Что это?» [32] Святой Дух обычно называет знание божественного закона водой. Ты читаешь о водах обновления, которыми прославил себя Давид; ты читаешь о водах, которые мудрость изливает на начала всех путей; ты читаешь о том тайном потоке, вступив в который Иезекииль не мог его перейти вброд [33]; ты читаешь о колодцах, которые вырыл Авраам, которые были засыпаны филистимлянами [34], а Исаак восстановил их снова; ты читаешь о двенадцати источниках, у которых отдыхали израильтяне, утомленные сорокадневным переходом [35]. И в Евангелии ты читаешь о колодце, у которого сидел Христос, усталый от перехода [36]; ты читаешь о водах Силоя, к которым Он посылает слепого, чтобы тот обрел зрение. Читаешь о воде, налитой в таз для омовения ног апостолов [37]. Но я не стану перечислять по отдельности. В Писании, полном тайн, часто упоминаются колодцы, источники, реки только для того, чтобы побудить нас тщательно исследовать неявный смысл. Ведь что такое вода, скрытая в артериях земли, как не тайна, прикрытая словом? Что такое вода, бьющая ключом, как не тайна, добытая и объясненная? Разве нельзя назвать потоком то, что очень широко распространяется для поучения слушателей?

Поэтому если ты полностью посвятишь себя изучению Писаний, если будешь денно и нощно размышлять о законе Божьем, то не бойся ни дневного, ни ночного страха — ты будешь крепок и готов к любому нападению врага. Однако я не отвергал бы, что неопытному воину

следует сначала подготовиться к этой военной службе, изучить сочинения языческих поэтов и философов. Если кто притронется к ним в юности и запомнит мимоходом, он не потеряет времени да и не состарится, как у скал с Сиренами[38]. Ибо к этим занятиям божественный Василий зовет молодых людей, которых наставляет христианским нравам[39], и наш Августин призывает к музам своего Лициция[40]. И Иероним не досадует на любимую пленницу[41]. Киприана славят за то, что он египетской добычей обогатил храм Господа[42]. Но мне не хотелось бы, чтобы вместе с сочинениями язычников ты впитывал и их нравы. Вообще же ты и там найдешь очень много полезного для правильной жизни, и не следует отвергать того, в чем хорошо наставляет языческий автор, подобно тому как и Моисей не отверг совета тестя своего Иофора[43]. Эти сочинения лепят и оживляют детский разум и удивительным образом подготавливают к познанию божественных Писаний, врываться в которые с немытыми руками и ногами — своего рода святотатство. Иероним осуждает бесстыдство тех людей, которые, только что отойдя от светских занятий, осмеливаются толковать божественные Писания[44]; гораздо бесстыднее поступают те, которые осмеливаются на то же самое, даже и не отведав их. Однако подобно тому как невелик прок от божественного Писания, если ты станешь упрямиться и настаивать на букве, так немного пользы принесет и поэзия Гомера с Вергилием, если ты будешь думать, что вся она аллегорична. Это станет отрицать лишь тот, кто только отведал учености древних, коснулся ее губами. Непристойных поэтов я советовал бы вообще не трогать или, конечно, не слишком углубляться в них, если, разумеется, ты не поймешь, что описанное заставляет скорее бояться пороков и, воздерживаясь от гнусностей, сильнее любить достойное. Из философов я бы предпочел, чтобы ты следовал платоникам, потому что они и многими своими предложениями, и самими особенностями речи стоят ближе всего к профетическому и евангельскому стилю. Короче говоря, полезно прикоснуться ко всем языческим сочинениям, по крайней мере, как я сказал: в соответствующие годы, умеренно, осторожно и с выбором, кроме того, бегло и попутно, не останавливаясь на них, и, наконец,— а это главное — если все это приводит ко Хри-

сту. Ведь для чистых все — чистое, а для нечистых, наоборот, ни в чем нет чистоты. Тебе не вменят в позор, если ты по примеру Соломона кормишь дома шестьдесят цариц, восемьдесят сожительниц и несчетное множество юных легкомысленных язычниц[45], если только ты всему предпочитаешь божественную мудрость, она для тебя одна-единственная, твоя краса, твоя голубка[46]. И израильтянин, пленившись внешним видом, любит чужестранку и варварку, но подстриженные волосы и обрезанные ногти сделают из чужеземки израильтянку[47]. Осия приводит блудницу, но детей от нее воспитывает не для себя, а для Господа Саваофа[48], и святой блуд пророка увеличивает семью Господа. После того как евреи покинули Египет, некоторое время они жили тем, что сыпалось с неба, но это была пища временная, ее не могло хватить для столь долгого пути. Поэтому, отвергнув ее, тебе надо как можно больше спешить к манне мудрости небесной, которая досыта накормит тебя и будет вдохновлять до тех пор, пока ты как победитель не достигнешь той обещанной награды, которую никогда не потеряешь.

Но между тем тебе надлежит помнить и помнить, что толковать божественные книги следует не иначе как с мытыми руками, т. е. имея в высшей степени чистую душу, чтобы по твоей оплошности лекарство не превратилось в яд и манна не сгнила, если ты не овладеешь страстями. С тобой может произойти, как с тем Озой, который не побоялся коснуться нечистыми руками наклонившегося ковчега, и за это нечестивое дело его поразила внезапная смерть[49]. Главное, чтобы ты достойно думал об этих книгах. Знай, что тайны чистые — а они таковы и есть — исходят из сокровенной глубины божественного духа. Если ты благочестиво, с почтительностью, смиренно приблизишься к ним, ты почувствуешь, как тебя вдохновляет воля Божья, поражает, овладевает тобой, неизъяснимо преображает тебя. Ты увидишь радости счастливого жениха, увидишь состояние богатейшего Соломона, увидишь скрытые сокровища вечной мудрости. Однако бойся и не вторгайся в покой бесстыдно; низок вход — смотри, как бы не стукнуться головой и не отскочить тебе назад. Более того, думай так: все, что видишь глазами и трогаешь руками, менее истинно, чем то, что ты там читаешь. Небо и земля погибнут, а из слов

божественных не погибнет ни единой йоты, ни единого знака, и все свершится[50]. Люди лгут и заблуждаются; истина Божья не обманывает и не обманывается.

Из толкователей божественного Писания более всего выбирай тех, которые дальше всего отходят от буквы. После Павла такого рода прежде всего Ориген, Амвросий, Иероним, Августин. Ведь я вижу, что новейшие теологи весьма охотно цепляются за буквы и на всякие хитрые тонкости затрачивают больше труда, чем на раскрытие тайн,— будто бы Павел, действительно, не говорил, что наш закон — духовный[51]. Я, например, слышал, что некоторые до такой степени ублажают себя жалкими человеческими объяснениями, что отвергают толкования древних как бредни. Скот придал им столько уверенности, что они, никогда не читая Священных писаний, полагают себя, однако, самостоятельными теологами. Говорят они о чрезвычайных тонкостях или говорят достойно Святого Духа — пусть об этом судят другие! Если ты предпочитаешь быть крепче духом, а не подготовленнее для спора, если ты больше ищешь пищу духовную, чем щекотку для ума, то лучше всего разверни древних, у которых благочестие явственнее, просвещенность богаче и древнее, а речь не бессильна, не грязна и толкование больше соответствует священным тайнам. Конечно, я не хотел сказать, что отвергаю новейших теологов, но предпочитаю более полезное и подходящее к твоему намерению.

Ведь Божественный дух имеет свой язык и свои образы, которые ты должен прежде всего изучить посредством тщательного наблюдения. Божественная мудрость лепечет с нами, как заботливая мать приспосабливает свои слова к нашей детскости. Младенцам во Христе она протягивает молоко, слабым — зелень. Ты же торопись мужать и готовься к твердой пище. Она опускается до твоей низости, но ты, наоборот, подымайся до ее высоты. Чудовищно навсегда остаться ребенком, слишком трусливо не переставать быть слабым. Размышление над одним стихом удовлетворит больше, насытит больше, если ты, разбив скорлупу, извлечешь зерно, чем когда ты пропоешь все псалмы до последней буквы. Я столь усердно напоминаю об этом, потому что мне хорошо известно, что заблуждение это захватило не только души простого народа, но и тех, кто своим облачением и званием заяв-

ляет о совершенной богобоязненности, чтобы думали, будто высшее благочестие заключается единственно только в ежедневном повторении возможно большего числа едва ли не буквально понятых псалмов. Я думаю, что причина этого не в чем ином, как в том, что монашеское благочестие до такой степени повсеместно охладело, истощилось, исчезло, утратилось, так как монахи старятся на понимании буквы и не трудятся над постижением духовного смысла Писаний. Они не слышат Христа, провозглашающего в Евангелии: «Плоть не приносит никакой пользы, дух животворит» [52], а также Павла, подкрепляющего Учителя: «Буква убивает, дух животворит» [53]. И — «Мы знаем, что закон — духовный, а не плотский» [54]. И еще — «О духовном надобно судить духовно» [55]. Некогда Отец духовный хотел, чтобы Ему молились на горе [56], а теперь — в духе. Впрочем, я не презираю слабость тех людей, которые по скудости ума делают то единственное, что они могут, в простой и чистой вере произнося священные псалмы. Мало того, подобно тому как в магических заклинаниях есть много слов, непонятных тем, кто их произносит, в действенность которых, однако же, верят, так следует думать, что и божественные слова хотя и мало понятные, однако же способны помочь тем, которые их произносят и слушают с искренней верой и чистым сердцем; ангелов же, которые присутствуют и все понимают, приглашают оказать поддержку. Действительно, ведь и Павел не презирает ни тех, которые поют псалмы в духе, ни тех, которые болтают языком, но призывает стремиться к лучшим дарам. Если кому не удается выкарабкаться по вине природы, а не души, то пусть он не мешает тем, которые пытаются достичь более высокого. И по словам Павла: кто ест, пусть не уничижает того, кто не ест, а кто не ест, пусть не осуждает того, кто ест [57]. Я ни в коем случае не хотел бы, чтобы ты, наделенный столь счастливым дарованием, погряз в пустых буквах; тебе следует стремиться к скрытому смыслу и подкреплять неустанные усилия частыми молитвами, пока не откроет тебе книгу за семью печатями Тот, Кто имеет ключ Давидов, Кто замыкает; никто не откроет тайн Отца, которых никто не знает, кроме Сына и того, кому Сын пожелает приоткрыть их.

Но к чему скатывается наша речь? Мне хотелось

предписать тебе образ жизни, а не занятий. Впрочем, мы уклонились в эту сторону, потому что пытаемся показать тебе удобное средство, с помощью которого ты должен будешь добыть оружие для своей новой военной службы. Итак, вернемся к наставлению! Если ты из языческих книг возьмешь самое лучшее и, как пчела, облетая все сады древних, минуешь ядовитый сок, а высосешь только спасительный и благородный, то возвратишь свою душу жизни всеобщей, которую и называют этической, намного более вооруженной. Разумеется, и у их Паллады есть свое оружие, которым ни в коем случае не следует пренебрегать. Но знай, что вся истина, где бы ты с ней ни сталкивался, Христова. Но это божественное и, по словам поэтов, Вулканово снаряжение нельзя пробить никакой стрелой, если только она не из арсенала Священных писаний. В него сложил Давид, наш полководец, все военное снаряжение для своих воинов, чтобы они сражались им лицом к лицу и издали с необрезанными филистимлянами. Это оружие, даже если бы оно было, не защищало ни Гомерова Ахилла, ни Вергилиева Энея. Одного из них позорно победил гнев, а другого — любовь. Не случайно сказано, что его ковали не в человеческих мастерских, а в тех, которыми владеют вместе Вулкан и Минерва. Ибо поэты-ваятели делают Минерву богиней искусства и мудрости, а Вулкана — богом огня. Я только думаю, что это действительно происходит, если огонь божественной любви так укрепляет взлелеянный разум благородными искусствами, что

> Пускай весь мир, распавшись, рухнет —
> Чуждого страха сразят обломки [58].

Но раньше следует отбросить оружие гордого Саула, в котором больше бремени, чем пользы: когда Давид собирался бороться с Голиафом, оно отягощало его, а не помогало [59]. Затем надо собрать на берегу бурлящего Священного писания пять камешков (это, пожалуй, пять слов Павла, которые он говорит со значением) [60], а потом взять в правую руку пращу [61]. Только это оружие и поражает единственного нашего врага — отца гордыни — сатану. Каким образом победил его, наконец, Господь наш — Иисус Христос? Разве не отвечает Он искусителю словами из Священного писания так, будто бы

пробивает лоб камнями, которые несет бурный поток? Хочешь узнать об оружии христианской Паллады? Он говорит: «И возьмет оружие — ревность Свою — и вооружит тварь для отмщения врагам. Наденет вместо брони справедливость, возьмет вместо шлема правый суд. Примет несокрушимый щит — справедливость, строгий гнев сделает острым копьем» [62]. И у Исайи ты читаешь: «Одет Он справедливостью, как броней, и шлем спасения на главе Его. Одет Он в облачения мести и покрыт словно плащом ревности» [63]. Если хочешь войти в арсенал Павла, полководца не из робких,— несомненно, найдешь и там: «Оружие нашей военной службы не плотское, но сильное Богом — для разрушения твердыни; им ниспровергаем замыслы и всякую высоту, воздымающую против знания Божьего» [64]. Ты найдешь оружие Божье, с помощью которого сможешь противостоять в злой день. Ты найдешь оружие справедливости справа и слева, ты найдешь сбоку защиту — истину и броню справедливости, щит веры, которым ты сможешь уничтожить все огненные стрелы зла. Ты найдешь и шлем спасения, и меч духовный, который есть слово Божье [65]. Если кто будет тщательно прикрыт всем этим и укреплен, тот, наконец, сможет без страха произнести то вдохновенное изречение Павла: «Кто же отделит нас от любви Божьей? Скорбь ли, теснота ли, голод или нагота, опасность, гонение или меч?» [66] Смотри, скольких врагов, страшных для всех, он считает ничем! Но послушай нечто, еще более сильное. Потому что за этим следуют слова: «Но все это мы одолеваем с помощью Того, Кто возлюбил нас. Ведь я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начальники, ни силы, ни настоящее, ни будущее, ни храбрость, ни высота, ни глубина, никакая иная тварь не могут отделить нас от любви Божьей, которая есть в Иисусе Христе» [67] О счастливая уверенность, которую оружие света дало Павлу, т. е. маленькому человеку, каковой называет себя даже отбросами этого мира [68]. Если ты всем сердцем обратишься к Священным писаниям, они защитят тебя таким оружием, что тебе не надо будет никаких наших наставлений.

Но так как ты хочешь этого, дабы не показалось, что мы отказываем тебе в услуге, мы выковали Оружие, т. е. своего рода маленький меч, который ты никогда не вы-

пускал бы из рук — ни на пиру, ни в спальне, чтобы даже тогда, когда ты вынужден будешь заниматься мирскими делами и тебе будет тяжело носить с собой это оружие справедливости, ты, однако, не допустил бы, чтобы враг в любой момент из засады мог напасть на тебя совсем безоружного. Пусть бы ты, по крайней мере, не раскаивался в том, что носишь с собой этот маленький меч, который и носить необременительно, и для защиты он небесполезен. Он, конечно, крошечный, однако, если ты будешь умело пользоваться им как маленьким щитом веры, ты легко отразишь стремительный натиск врага, не получив ни одной смертельной раны. Но уже настало время попытаться нам показать тебе, как им пользоваться; если ты тщательно подготовишься к исполнению, я буду уверен, что Христос, наш военачальник, тебя, ликующего победителя, из этого гарнизона переведет в свой град Иерусалим, где нет вовсе никакого грохота войны, но есть вечный мир и совершенное спокойствие. Между тем вся надежда на спасение заключена в этом мече.

НАЧАЛО МУДРОСТИ — ПОЗНАНИЕ САМОГО СЕБЯ; О ДВОЯКОЙ МУДРОСТИ — ИСТИННОЙ И ЛОЖНОЙ

Поэтому покой — это высшее благо; ревнители мира сего направляют к нему все свои старания, однако покой этот, как было сказано, ложный. Философы ложно обещали его последователям своих учений. Ведь только один Христос дарует его, а мир сей не может дать покоя [69]. Для того чтобы прийти к нему, существует один способ, а именно вести войну с нами самими, жестоко сражаться со своими пороками. Ведь против этих врагов с неумолимой ненавистью выступает Бог — наш покой, по своей природе Он — сама добродетель, отец и творец всех добродетелей. Но стоики, наихрабрейшие утвердители добродетели, именуют глупостью скопище всякого рода пороков; в наших сочинениях это называется злобой (malitia). Полную честность во всем и они и мы именуем мудростью. Но разве мудрость в соответствии с изречением мудреца побеждает злобу? Отец и князь злобы —

властитель тьмы Белиал [70]; всякий, кто следует за ним, блуждая в ночи, поспешает в ночь вечную. Иисус Христос, наоборот, творец мудрости и сама мудрость, свет истинный, который один рассеивает ночь мирской глупости, Он, сияние отчей славы, по свидетельству Павла, возродив нас в себе, стал для нас искуплением, оправданием и мудростью. Павел сказал: «Мы проповедуем Христа распятого, для иудеев — соблазн, для язычников — безумие; для самих же и призванных иудеев и греков — Христа, Божью силу и Божью премудрость» [71]. По Его примеру и мы сможем одержать победу над вражеской злобой, если только станем мудрее из-за Того, в Ком будет наша победа. Согласись с этим, презрев мудрость мира сего, которая под наилживейшим именем нахваливает себя глупцам,— ведь, по словам Павла, у Бога нет большей глупости, чем земная мудрость, которую должен забыть тот, кто действительно желает быть мудрым. Он говорит: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, пусть станет глупым, чтобы оказаться мудрым». Ведь мудрость этого мира — это глупость у Бога [72]. И немного выше: «Ибо написано там: „Погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну". Где мудрец? Где книжник? Где совопросник мира сего? Не сделал ли Бог мудрость мира сего глупостью?» [73].

Не сомневаюсь, что уже теперь тебе ненавистны эти глупые мудрецы и слепые поводыри слепых, кричащие, что ты сбился, обезумел, стал безрассудным, так как склоняешься к Христу. Они всего лишь называются христианами, в остальном же насмешники и противники учения Христова. Смотри, как бы не подействовала на тебя их болтовня! Их несчастная слепота скорее достойна оплакивания, чем подражания. Что это за превратный вид мудрости — понимать в делах ничтожных, быть ловким и хитрым лишь в позоре, а в том, что единственно только относится к нашему спасению, разуметь не больше скотины? Павел хочет, чтобы мы были мудрыми, на добро, на зло же — простаками. Они знают, как поступать неправедно, а творить добро не умеют. И если один велеречивый греческий поэт писал:

Кто же не смыслит и сам ничего и чужого совета
К сердцу не хочет принять — совсем человек бесполезный [74],

не расположить ли, наконец, в этом ряду тех, которые сами глупы наипозорнейшим образом, однако же не перестают приводить в смятение, высмеивать, запугивать тех, которые уже образумились? Разве не осмеют насмешника? «Живущий на небесах посмеется над ними, и Господь станет глумиться над ними» [75]. Ты читаешь в Книге Премудрости: «Они увидят и уничижат его, но Господь посмеется над ними» [76]. Смеяться над нечестивыми почти похвально, но, конечно, достославно стать ревнителями Главы нашего и апостолов. И конечно, следует бояться быть осмеянным Богом. «Я тоже,— говорит премудрость,— посмеюсь над вашей погибелью и порадуюсь, когда придет тот, кого вы боялись» [77]. Разумеется, поздно уже скажут пробудившиеся: «Это те, которые были у нас в осмеянии и в притче поругания». Мы, безумные, полагали их жизнь безумной и конец бесчестным [78]. «Мудрость эта животная,— как говорит Иаков,— бесовская», враждебная Богу [79]. Конец ее — погибель [80], потому что за ней по пятам всегда следует смертоносная гордыня; за гордыней — слепота души, за слепотой — тирания страстей, за тиранией страстей — общая жатва пороков и разнузданность любого прегрешения. За этой разнузданностью следует привычка, за привычкой — наинесчастнейшее оцепенение души, которое приводит к тому, что люди лишаются понимания зла. Оцепеневших охватывает смерть тела, за которой наступает вторая смерть. Ты видишь, что мирская мудрость — мать величайшего зла.

О Христовой же мудрости, которую мир сей считает глупостью, ты читаешь: «Одновременно с нею пришли ко мне все блага и через ее руки неисчислимые богатства. Я радовался всему, потому что предваряла их эта мудрость, и я не знал, что она — мать всех благ» [81]. Ведь ее сопровождают скромность и кротость. Кротость дает нам способность воспринять божественный дух. Ведь любит покоиться на смиренном и кротком Тот, Кто одновременно наполняет наше сердце семеричной благодатью; только после этого пустит ростки тот счастливый посев всех добродетелей с блаженными плодами, из которых главный — радость внутренняя, радость тайная, радость, известная только тем, кого она коснулась. Она не исчезнет в конце и не пропадет вместе с мирскими радо-

стями, а соединится в радость вечную. Ее, брат мой, по наставлению Иакова следует просить у Бога пылкими молитвами и по совету одного мудреца стараться добыть как сокровище из вен Священного писания.

Считай, что начало этой мудрости в познании самого себя. Древность верила, что это изречение появилось с неба, великим учителям оно до такой степени нравилось, что они думали, будто в нем кратко выражена вся сила мудрости. Но это изречение не имело бы для нас веса, если бы оно не сходилось с нашим Писанием. Тот тайный возлюбленный в Песни грозит своей невесте и велит, чтобы она ушла, если она сама не знает себя: «Если ты не знаешь себя, о прекраснейшая из женщин, то ступай отсюда, иди по следам своих стад» [82]. Поэтому пусть никто необдуманно не берет на себя столь важное дело, как познание самого себя. Я не ведаю, знает ли кто-либо полностью свое тело и состояние духа? Павел, которому удалось узнать тайны третьего неба, тем не менее не отважился судить о себе самом. Он отважился бы, если бы достаточно знал себя. Если же человек столь духовный, который судит обо всем, но о нем никто не должен судить, настолько мало был себе понятен, то на что надеемся мы, плотские? С другой стороны, кажется, что совершенно бесполезен воин, который недостаточно знает собственные войска и отряды врагов. Ведь человек воюет не с человеком, а с самим собой, и как раз из собственного нашего нутра нападает на нас все время вражеский строй, вроде того, как рассказывают поэты о земнородных братьях [83]. И настолько тонко различие между врагом и другом, что существует огромная опасность, как бы мы, недостаточно осторожные, недруга не приняли за друга или не навредили бы другу вместо врага. Тот знаменитый полководец останавливает даже ангела света, говоря: «Ты наш или наших врагов?» [84] Поэтому, так как ты сам предпринял войну с самим собой, первая надежда на победу заключается в том, чтобы ты узнал себя как можно лучше; и я хочу представить тебе, как на картине, некий твой образ, дабы ты хорошо узнал себя вдоль и поперек.

О ЧЕЛОВЕКЕ ВНЕШНЕМ И ВНУТРЕННЕМ

Следовательно, человек — это некое странное животное, состоящее из двух или трех чрезвычайно разных частей: из души (anima) — как бы некоего божества (numen) и тела — вроде бессловесной скотины. В отношении тела мы настолько не превосходим животных другого рода, что по всем своим данным находимся гораздо ниже них. Что касается души, то мы настолько способны воспринять божественное, что сами могли бы пролететь мимо ангелов и соединиться с Богом. Если бы не было тебе дано тело, ты был бы божеством, если бы не был в тебя вложен ум (mens), ты был бы скотом. Эти две столь отличающиеся друг от друга природы высший творец объединил в столь счастливом согласии, а змей, враг мира, снова разделил несчастным разногласием, что они и разлученные не могут жить без величайшего мучения и быть вместе не могут без постоянной войны; ясно, что и то и другое, как говорится, держит волка за уши[85]; к тому и к другому подходит милейший стишок:

Так, не в силах я жить ни с тобой, ни в разлуке с тобою[86].

В этом неясном раздоре враждует друг с другом, будто разное, то, что едино. Ведь тело, так как оно видимо, наслаждается вещами видимыми; так как оно смертно, то идет во след преходящему, так как оно тяжелое — падает вниз. Напротив, душа (anima), памятуя об эфирном своем происхождении, изо всех сил стремится вверх и борется с земным своим бременем, презирает то, что видимо, так как она знает, что это тленно; она ищет того, что истинно и вечно. Бессмертная, она любит бессмертное, небесная — небесное, подобное пленяется подобным, если только не утонет в грязи тела и не утратит своего врожденного благородства из-за соприкосновения с ним. И это разногласие посеял не мифический Прометей, подмешав к нашему духу (mens) также частичку, взятую от животного[87]; его не было в первоначальном виде, однако грех исказил созданное хорошо, сделав его плохим, внеся в доброе согласие яд раздора. Ведь прежде и дух (mens) без труда повелевал телу, и тело охотно и радостно повиновалось душе (animus); ныне, напротив, извратив порядок вещей, телесные страсти стремятся повеле-

вать разумом (ratio) и он вынужден подчиняться решению тела.

Поэтому не глупо было бы сопоставить грудь человека с неким мятежным государством, которое, так как оно состоит из разного рода людей, по причине разногласия в их устремлениях должно раздираться из-за частых переворотов и восстаний, если полнота власти не находится у одного человека и он правит не иначе как на благо государства. Поэтому необходимо, чтобы больше силы было у того, кто больше понимает, а кто меньше понимает, тот пусть повинуется. Ведь нет ничего неразумнее низкого простого люда; он обязан подчиняться должностным лицам, а сам не иметь никаких должностей. На советах следует слушать благородных или старших по возрасту, и так, чтобы решающим было суждение одного царя, которому иногда надо напоминать, принуждать же его и предписывать ему нельзя. С другой стороны, сам царь никому не подвластен, кроме закона; закон отвечает идее нравственности (honestas). Если же роли переменятся и непокорный народ, эти буйные отбросы общества, потребует повелевать старшими по возрасту или если первые люди в государстве станут пренебрегать властью царя, то в нашем обществе возникнет опаснейший бунт и без указаний Божьих все готово будет окончательно погибнуть.

В человеке обязанности царя осуществляет разум. Благородными можешь считать некоторые страсти, хотя они и плотские, однако не слишком грубые; это врожденное почитание родителей, любовь к братьям, расположение к друзьям, милосердие к падшим, боязнь дурной славы, желание уважения и тому подобное. С другой стороны, последними отбросами простого люда считай те движения души, которые весьма сильно расходятся с установлениями разума и низводят до низости скотского состояния. Это — похоть, роскошь, зависть и подобные им хвори души, которых, вроде грязных рабов и бесчестных колодников, надо всех принуждать к одному: чтобы, если могут, выполняли дело и урок, заданный господином, или, по крайней мере, не причиняли явного вреда. Понимая все это божественным вдохновением, Платон в «Тимее» написал, что сыновья богов по своему подобию создали в людях двоякий род души: одну — божествен-

ную и бессмертную, другую — как бы смертную и подверженную разным страстям. Первая из них — удовольствие (voluptas) — приманка зла (как он говорит), затем страдание (dolor), отпугивание и помеха для добра, потом болезнь и дерзость неразумных советчиков. К ним он добавляет и неумолимый гнев, а кроме того, льстивую надежду, которая бросается на все с безрассудной любовью [88]. Приблизительно таковы слова Платона. Он, конечно, знал, что счастье жизни состоит в господстве над такого рода страстями. В том же сочинении он пишет, что те, которые одолели их, будут жить праведно, а неправедно те, которые были ими побеждены. И божественной душе, т. е. разуму (ratio), как царю, определил он место в голове, словно в крепости нашего государства; ясно, что это — самая верхняя часть тела, она ближе всего к небу, наименее грубая, потому что состоит только из тонкой кости и не отягощена ни жилами, ни плотью, а изнутри и снаружи очень хорошо укреплена чувствами, дабы из-за них — как вестников — не возник в государстве ни один бунт, о котором он сразу не узнал бы. И части смертной души — это значит страсти, которые для человека либо смертоносны, либо докучливы,— он от нее отделил. Ибо между затылком и диафрагмой он поместил часть души, имеющую отношение к отваге и гневу — страстям, конечно, мятежным, которые следует сдерживать, однако они не слишком грубы; поэтому он отделил их от высших и низших небольшим промежутком для того, чтобы из-за чрезмерно тесного соседства они не смущали досуг царя и, испорченные близостью с низкой чернью, не составили против него заговора. С другой стороны, силу вожделения, которая устремляется к еде и питью, которая толкает нас к Венере, он отправил под предсердие, подальше от царских покоев — в печень и в кишечник, чтобы она обитала там в загоне, словно какое-нибудь дикое, неукротимое животное, потому что она обычно пробуждает особенно сильные волнения и весьма мало слушается приказов властителя. Самая низкая ее скотская и строптивая сторона или же тот участок тела, которого надлежит стыдиться, над которым она прежде всего одерживает верх, может быть предостережением того, что она при тщетных призывах царя с помощью непристойных порывов подготавливает мятеж.

Нет сомнения в том, что ты видишь, как человек — сверху создание божественное — здесь полностью становится скотиной. И тот божественный советник, сидя в высокой крепости, помнит о своем происхождении и не думает ни о чем грязном, ни о чем низменном. У него скипетр из слоновой кости — знак того, что он управляет исключительно только справедливо; Гомер писал, что на этой вершине сидит орел, который, взлетая к небу, орлиным взглядом взирает на то, что находится на земле [89]. Увенчан он золотой короной. Потому что в тайных книгах золото обыкновенно обозначает мудрость, а круг совершенен и ни от чего не зависим. Ведь это достоинства, присущие царям; во-первых, чтобы они были мудрыми и ни в чем не погрешали, затем чтобы они хотели лишь того, что справедливо, дабы они не сделали чего-нибудь плохо и по ошибке, вопреки решению духа (animus). Того, кто лишен одного из этих свойств, считай не царем, а разбойником.

О РАЗНООБРАЗИИ СТРАСТЕЙ

Нашего царя — по вечному закону, который дан ему от Бога,— можно подавить, но нельзя испортить, если он возражает или противится. Если прочий люд будет ему повиноваться, он никогда не допустит ничего, в чем следовало бы раскаиваться, ничего гибельного; все будет сделано с величайшей сдержанностью, с величайшим спокойствием. О страстях же стоики и перипатетики думают различно, хотя все едины в том, что следует жить разумом, а не страстью (affectus). Но они полагают, что от страстей, которые прежде всего возбуждаются чувствами (sensus),— и ты ими пользуешься как наставниками — потом следует вовсе отказаться (когда ты дойдешь до способности по-настоящему различать то, к чему надо стремиться, и то, чего надо избегать). Ведь страсти тогда не только не полезны для мудрости, но губительны. И поэтому они хотят, чтобы истинный мудрец был свободен от всех такого рода пороков, как от болезней души (animus), и они с трудом разрешают мудрецу те первоначальные предшествующие разуму человеческие побуждения, которые они называют иллюзиями (phantasiae). Перипатетики учат, что страсти следует не искоренять, а об-

уздывать. Полагают, что и в них есть какой-то толк, потому что они даны нам от природы как некое побуждение к добродетели и поощрение, вроде того, как гнев для храбрости, зависть — для усердия и тому подобное. Однако Сократ в Платоновом «Федоне» думает, что философия — не что иное, как размышление о смерти, т. е. что дух может очень сильно отдаляться от вещей плотских и чувственных и обращаться на то, что воспринимается разумом, а не чувствами [90]. Кажется, он скорее согласен со стоиками.

Поэтому следует сперва познать движения души, затем понять, что они вовсе не так сильны, чтобы их нельзя было ни укротить разумом, ни склонить к добродетели. Ведь я повсюду слышу губительное мнение людей, которые говорят, что их понуждают к порокам. Другие, наоборот, не зная самих себя, вместо велений разума следуют порыву такого рода; при этом гнев или зависть убеждают их до такой степени, что они называют это рвением Божьим. Но подобно тому как одно государство бывает мятежнее другого, так один человек склонен к добродетели более другого; это различие происходит не из-за различия душ (animus), а либо из-за воздействия небесных тел, либо коренится в предках, в воспитании или же в самом строении тела. Тот рассказ Сократа о возничих и конях хороших и плохих [91] — не бабьи россказни. Ведь ты сам можешь видеть, что некоторые люди с весьма скромными природными способностями так податливы и легки, что безо всякого труда приходят к добродетели, бегут вперед без шпор, по своей воле. У других, напротив, тело строптивое, будто необъезженный и лягающийся конь; и весь вспотевший объездчик с трудом укрощает его беснование крепчайшей уздой, бичом и шпорами. Если такое случайно произойдет с тобой, не падай сразу духом, сильнее старайся, пойми, что путь к победе для тебя не закрыт, но тебе представляется более многообещающий повод (materia) для добродетели [92]. Если ты родился в здравом уме, то по этой причине ты не лучше другого, а просто счастливее; и более того — чем счастливее, тем ответственнее. Однако есть ли у кого-нибудь столь счастливые свойства, чтобы ему не с чем было бороться?

Поэтому, чем более обеспокоен будет царь, тем больше ему следует бодрствовать. Некоторые человеческие пороки — почти врожденные; говорят, что некоторым народам присуще вероломство, другим — стремление к роскоши, третьим — похоть. Определенные пороки связаны со строением тела: так сангвиникам присущи женолюбие и любовь к наслаждениям. Холерикам — гнев, дикость, злоязычие. Флегматикам — вялость, сонливость. Меланхоликам — завистливость, уныние, горечь. Некоторые пороки с возрастом ослабевают или же усиливаются, как, например, похотливость в юности, а также расточительность, опрометчивость. В старости — скупость, придирчивость, жадность. Кажется, есть и такие, которые присущи разным полам: в мужчине — неистовство, в женщине — сутность и жажда мести. Между тем бывает, что природа, как бы распределяя, возмещает болезненную наклонность души каким-нибудь противоположным даром. Один человек хотя скорее склонен к наслаждениям, однако совсем не гневлив, совсем не завистлив. Другой — неподдельно застенчив, но высокомерен, гневлив, корыстолюбив. Нет недостатка и в таких, которых соблазняют противоестественные, роковые пороки: воровство, святотатство, человекоубийство; всем им надлежит всяческим образом противостоять, против их натиска следует возвести несокрушимую стену твердой цели. С другой стороны, существуют некоторые страсти, столь близкие к добродетелям, что есть опасность обмануться в них из-за неясного различия. Мы должны будем их исправлять и подходящим образом обращать в ближайшие к ним добродетели. Например, кто-нибудь чрезмерно вспыльчив; он обуздает себя и станет более живым, устремленным, совсем невялым, станет прямым, открытым. Другой несколько склонен к скупости; пусть одумается и станет домовитым. Кто льстив, станет вежливым и любезным; слишком строгий станет твердым; слишком унылый — серьезным; глуповатый — способным покоряться; так же можно справиться с прочими легкими заболеваниями души. Нам следует только опасаться, как бы не скрыть пороки под именем добродетели: не называть уныние серьезностью, жестокость — строгостью, зависть — ревностью, корыстолюбие — хозяйственностью, угодливость — вежливостью, шутовство — остроумием. Поэтому сущест-

вует один-единственный путь к счастью: главное познать самого себя; затем делать все не в зависимости от страстей, а по решению разума. Но разум да будет здравым и понятливым, т. е. пусть он будет направлен только на благородное.

Ты скажешь: «Да, трудны твои советы». Кто отрицает? Однако верно то изречение Платона, в котором говорится, что все прекрасное трудно. Нет ничего отважнее, чем победа над самим собой, но нет и награды, большей, чем блаженство. Это, как и все остальное, очень хорошо доказывает Иероним. Нет никого счастливее христианина, которому обещано царство небесное. Нет никого многострадальнее, чем тот, кто каждый день рискует жизнью. Нет никого крепче, чем тот, кто побеждает дьявола. Никого нет глупее, чем тот, кого одолевает плоть. Если ты взвесишь свои силы, не будет ничего труднее подчинения плоти духу; а если станешь смотреть на Бога — помощника своего, то не будет ничего легче. Ты только прими этот совет совершенной жизни с открытым сердцем и отстаивай принятое. Никогда человеческий дух не приказывал себе страстно того, чего бы он не исполнил. Большая часть христианского учения заключается в том, чтобы всем сердцем желать стать христианином. То, что сначала будет казаться непреодолимым, от первого успеха станет мягче, от опыта — легче и, наконец, от привычки — приятным. Известно изречение Господа, который говорит, что путь к добродетели сначала труден, но, когда вскарабкаешься на вершину, тебя ждет полнейший покой[93]. Нет такого дикого животного, которое человек не смог бы приручить, а у того, кто всех укрощает, не окажется никакого способа укрощения? Для того чтобы стать здоровым, ты можешь годами приказывать себе быть умереннее, воздерживаться от Венеры, как предписал тебе это врач, т. е. человек; но разве для спокойствия всей жизни ты не можешь в течение нескольких месяцев приказывать своим страстям то, что заповедал Бог-Творец? Чтобы оградить тело от хвори, ты делаешь все, а чтобы освободить тело и душу от вечной смерти, ты не делаешь и того, что делали язычники?

О ЧЕЛОВЕКЕ ВНУТРЕННЕМ И ВНЕШНЕМ И О ДВУХ СТОРОНАХ ЧЕЛОВЕКА В СООТВЕТСТВИИ СО СВЯЩЕННЫМ ПИСАНИЕМ

Мне действительно стыдно называться христианином; бóльшая часть их наподобие бессловесной скотины служит своим страстям; они до такой степени несведущи в этой борьбе, что не знают разницы между разумом и заблуждениями. Они полагают, что человек только таков, каким они его видят и чувствуют. Мало того, они полагают, что нет ничего, кроме того, что доступно чувству, хотя это совсем не так. Они считают правильным все, чего они сильно желают. Они называют миром настоящее, достойное сожаления рабство, поскольку помутненный разум, не сопротивляясь, следует туда, куда зовет его страсть. Это жалкий мир, который приходит разрушить Христос — Творец подлинного мира, Тот, Кто сделал из двух единое. Он пришел начать спасительную войну между отцом и сыном, между мужем и женой, между всем, что плохо скрепило постыдное согласие. Да будет слабым влияние философов, если они не предписывают — пусть и другими словами — того же, что и Священное писание. Что философы называют разумом (ratio), Павел зовет то духом (spiritus), то внутренним человеком (homo interior), то законом совести (lex mentis). То, что они именуют страстью (affectus), он иногда зовет плотью (caro), иногда телом (corpus), иногда внешним человеком (homo exterior), иногда законом частей (lex membrorum). Он говорит: «Поступайте по духу, и вы не будете исполнять пожелания плоти. Ведь плоть желает против духа и дух против плоти, дабы вы не то делали, что хотите»[94]. И в другом месте: «Если вы жили по плоти, то умрете. Если духом будете умерщвлять дела плоти, будете жить»[95]. Это, конечно, новая смена вещей, когда мира ищут в войне, войны — в мире, жизни — в смерти, смерти — в жизни, свободы — в рабстве, рабства — в свободе. Ведь в другом месте Павел пишет: «Я очищаю тело свое и отдаю в рабство»[96]. Послушай о свободе: «Если вас ведет дух, то вы не под законом»[97]. И еще: «Мы опять не приняли духа рабства в страхе, но дух усыновления Божьего»[98]. Там же и в другом

месте: «Я вижу в своих членах иной закон, противоборствующий закону моего ума и делающий меня пленником закона греховного, который в моих членах» [99]. Ты читаешь у него же о внешнем человеке, который испорчен, и о внутреннем, который день ото дня обновляется. Платон установил, что в человеке две души. Павел видит в одном и том же человеке двух людей, настолько связанных, что один без другого не может быть ни в славе, ни в геенне, и настолько разъединенных, что смерть одного — это жизнь для другого. Я полагаю, что к этому же относится то, что он пишет коринфянам: «Первый человек стал душой живущей, последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек из земли; второй — человек с неба — небесный» [100]. Но дабы яснее было, что это относится не только ко Христу и Адаму, но и ко всем нам, он добавляет: «Каков земной, таковы и земные; и каков небесный, таковы и небесные. Поэтому если мы носим образ земного, то будем носить и образ небесного. Но я говорю, братья, что плоть и кровь не будут владеть царством Божьим и тление не будет владеть нетлением» [101]. Ты ясно видишь: то, что он в другом месте назвал плотью и внешним человеком, который гибнет, здесь он называет земным Адамом. Несомненно, то же самое значит и то тело смерти, удрученный которым Павел восклицал: «Несчастный я человек, кто меня освободит от этого смертного тела?» [102] С другой стороны, он же, объясняя, в ином месте пишет, как сильно различаются плод тела и плод духа: «Кто сеет,— говорит он,— в плоть свою, от плоти пожнет тление. Кто же сеет в духе, от духа пожнет жизнь вечную» [103]. Это и есть, значит, старый раздор близнецов Иакова и Исава; они враждовали еще до того, как явились на свет, уже в темнице материнского чрева Исав захватил первенство, но Иаков урвал благословение. Ведь прежде — плотское, однако духовное предпочтительнее. Один был рыжий, заросший волосами, другой — мягкий. Один был беспокойный и охотник, другой радовался домашнему досугу. И тот, голодный, продал право первородства, прельщенный дешевой ценой наслаждения, утратил врожденную свободу, попал в рабство греха. Другой же благодатью стяжал себе то, что по праву ему не причиталось. Среди этих

двух братьев, хотя и родных, хотя и близнецов, никогда не было полного согласия, ведь Исав ненавидел Иакова. Иаков, напротив, хотя и не отвечает взаимной ненавистью, однако избегает Исава, всегда подозревает его и не верит ему. Ко всему, что станет внушать тебе страсть, тоже лучше относиться с подозрением из-за сомнительности его происхождения. Только Иаков видит Господа. Исав, как жадный до крови, живет мечом. Наконец, Господь на вопрос матери ответил: «Больший будет служить меньшему» [104]. Отец же добавил: «Брату своему будешь служить. Придет время, когда воспротивишься и свергнешь иго его с выи своей» [105]. Господь возвещал о благочестивых, отец — об отвергнутых. Один показывает, что следует делать всем, другой проповедует, что делать многим.

Павел хочет, чтобы жена была послушна своему мужу. Ведь лучше несправедливость мужчины, чем женщина, творящая добро [106]. Наша Ева — плотская страсть, глаза которой каждый день прельщает тот хитрый змей. Сама испорченная, она продолжает и мужчину подбивать на совместное зло. Но что ты читаешь о новой женщине, т. е. о той, которая послушна мужу своему? «Вражду положу я между тобой (конечно, женщиной) и змеем и между семенем твоим и его. Она поразит твою голову, и ты будешь строить козни под пятой ее» [107]. Змей поражен в сердце, смерть Христова сломила его натиск. Только он строит козни тайно. Впрочем, благодатью веры женщина, как бы превращенная в воительницу, отважно попирает ядовитую главу. Благодать увеличивается, власть плоти уменьшается. Когда Сара ослабела, Авраам волей Божьей стал сильнее, она уже называет его не мужем, а господином. Она не удостоилась родов до того, как не исчезли ее женские свойства. Что же родила она своему господину, Аврааму, уже старуха, уже оскудевшая? Ну конечно, Исаака, т. е. радость! Только когда в человеке состарятся страсти, тогда, наконец, возникает счастливое спокойствие невинной души и безмятежность сердца — будто это вековечный пир. И так же как сам отец не был мягок к супруге, так и в детях подозрителен ему сговор Исаака с Измаилом, он не хочет, чтобы в этом возрасте сын служанки сошелся с сыном свободной. До тех пор пока кипит юность, Измаила

отсылают с глаз долой, чтобы он под видом ласковости не склонил мальчика Исаака к своим привычкам. И уже состарился Авраам, уже стала старухой Сара, уже родила Исаака, но он не поверил бы, если бы божественный голос не одобрил совета жены. Он не доверял женщине, пока не услышал от Господа: «Во всем, что скажет тебе Сара, слушайся ее голоса» [108]. Как счастлива старость тех людей, в которых земной человек до такой степени мертв, что он не доставляет духу никаких забот!

Я бы, конечно, не стал утверждать, что человеку в этой жизни доступно полное согласие во всем. Возможно, в этом и нет пользы. Ведь и у Павла было мучение плоти — ангел сатаны, который колотил его; а когда он в третий раз просил Господа, чтобы Тот увел его, Он ответил только: «Павел, довольно для тебя Моей благодати, ибо сила проявляется в немощи» [109]. Действительно, новый вид исцеления! Для того чтобы Павел не возгордился, его искушают гордыней; для того чтобы он стал крепок во Христе, его вынуждают быть немощным. Ведь он носил сокровище небесного откровения в глиняном сосуде для того, чтобы величие было в силе Божьей, а не в нем самом [110]. Этот один пример апостола равно напоминает нам о многом. Во-первых, о том, что, когда нас преследуют пороки, следует постоянно молить о Божьей помощи. Затем для совершенных людей искушения иногда не только не опасны, но даже необходимы для сохранения добродетели. Наконец, после победы над всеми остальными пороками, если среди них затаится только всего лишь один порок тщеславия, то его, вроде той Геракловой гидры — живучего чудища, сильного своими ранами [111], при всех условиях едва можно одолеть в самом конце. Однако упорный труд все побеждает. Пока же душа пылает от сильных потрясений, ты всяческим образом подавляй этого своего Протея, сокрушай, грози ему, стягивай его крепкими оковами, когда он

> Стал превращаться опять в различные дивные вещи:
> В страшного зверя, в огонь и в быстротекущую реку [112].

До тех пор, покуда он не примет свой первозданный вид. Но что Протей по сравнению со страстями и желаниями глупцов, которые то в звериной похоти, то в диком гневе, то в ядовитой зависти выказывают всевозможные чу-

деса пороков. Разве не подходит к ним прекрасно то, что сказал просвещеннейший поэт:

Станет выскальзывать, вид принимая различных животных,
Станет щетинистым вдруг кабаном иль тигром свирепым,
Львицею с желтым хребтом, чешуйчатым станет драконом;
Будет шипеть, как огонь, пронзительно и вырываться.

Помни и то, что за этим следует:

Но чем он пуще начнет к своим прибегать превращеньям,
Тем ты крепче, мой сын, на пленнике стягивай путы [113].

Чтобы не скатиться нам снова к рассказам поэтов, возьми для примера святого патриарха Иакова, который боролся почью до тех пор, пока заря не осветила божественного могущества и он не сказал: «Не отпущу Тебя, пока не благословишь меня» [114].

Весьма важно услышать, какую награду за свою доблесть получил этот наихрабрейший борец. Сначала Бог здесь же благословил его. Ведь после победы над искушением человеку дается особенно преувеличенная божественная благодать, с помощью которой он гораздо более, чем прежде, будет вооружен для будущего вражеского натиска. Затем, после того как Он коснулся бедра, захирела сила победителя и он начал хромать на одну ногу. Устами пророка Бог проклял тех, которые хромают на обе ноги, т. е. тех, которые хотят одновременно и быть плотскими, и угодить Богу: в то время как они и то и другое делают плохо, они хромают на обе ноги. Счастливы же те, в ком Бог своим прикосновением умертвил плотскую страсть, и они больше всего опираются на правую ногу, т. е. на дух. И наконец, ему поменяли имя. Из Иакова он стал Израилем, из сражающегося стал миролюбцем. Когда очистишь свою плоть и распнешь ее вместе с пороками и вожделениями, коснется тебя без помех покой и досуг, чтобы было у тебя время и ты увидел Господа, чтобы ты вкусил и увидел, сколь Господь сладостен [115]. Ибо это и значит Израиль. Он видится не в огне, не в вихре и смятении искушений; если, однако, ты выдержишь дьяволову грозу, то за ней следует нежное дуновение духовного утешения. И лишь только он подует слегка, напряги свой внутренний взгляд — и ты станешь Израилем и скажешь вместе с ним: «Я увидел

Господа, и сохранилась душа моя»[116]. Ты увидишь Того, Кто сказал: «Никакая плоть не увидит Меня»[117]. Испытай сам себя: если ты плоть, не увидишь Господа; если не увидишь, то не сохранится твоя душа. Поэтому твоя забота — стать духом.

О ТРЕХ ЧАСТЯХ ЧЕЛОВЕКА — О ДУХЕ (SPIRITUS), ДУШЕ (ANIMA) И ПЛОТИ (CARO)

Об этом уже говорилось более чем достаточно, однако, для того чтобы ты лучше это знал и понимал, мне хотелось бы кратко повторить тебе Оригеново разделение человека[118]. Ведь он, следуя Павлу, считает, что есть три части: дух, душа и плоть, которые апостол объединял вместе, когда писал фессалоникийцам; он говорил: «Чтобы ваше тело, и душа, и дух сохранились в целости в день Господа нашего Иисуса Христа»[119]. Исайя же, оставив низшую часть, упоминает о двух; он говорил: «Душа моя устремится к Тебе ночью, и дух мой в груди моей пробудится для Тебя с утра»[120]. Также и Даниил; он говорил: «Дух и души их [праведных], хвалите Господа!»[121] Из этих мест Ориген справедливо вывел троякое разделение человека. Тело, или плоть,— низшая часть, на которой из-за первородного греха старикан-змей начертал закон греха; она призывает нас к постыдному и в качестве побежденных связывает с дьяволом. Затем дух, в котором выражается подобие наше божественной природе, на котором всеблагой Создатель по первообразу своему запечатлел перстом, т. е. Духом своим, вечный закон добродетели. Это скрепляет нас с Богом, делает единым с Ним. С другой стороны, третьей и средней между ними он считает душу, которая способна к чувствам и естественным порывам. Она, словно в каком-нибудь мятежном государстве, не может не примкнуть к одной из двух сторон; ее тянут и туда и сюда; она вольна склониться куда хочет. Если она, отказываясь от плоти, перейдет на сторону духа, то и сама станет духовной, если же откинет сама себя к вожделениям плоти, то и сама выродится в тело. Ведь это то, что разумел Павел, когда писал коринфянам: «Или вы не знае-

те, что связывающийся с блудницей, становится одним телом [с нею]? Кто соединяется с Господом, есть один дух [с Ним]»[122]. Блудницей он называет ненадежную часть человека. Это и есть та соблазнительная, обольстительная женщина, о которой ты читаешь во второй главе Притчей: «Дабы спасти тебя от жены другого, от чужой, которая умягчает свои речи, и оставляет водителя юности своей, и забыла заветы Бога своего. Ибо дом ее ведет к смерти и стези ее — в ад. Все, кто входят к ней, не возвращаются и не овладевают путями жизни»[123]. И в главе шестой: «Дабы остеречь тебя от злой женщины и от льстивого языка чужой. Да не пожелает сердце твое красоты ее, да не поймают тебя мановения ее. Ибо цена блудницы едва ли такая, как у одной ковриги, а женщина похищает драгоценную душу»[124]. Когда он упоминает о блуднице, сердце, душе, разве он не называет поименно три части человека? И снова в главе девятой: «Женщина глупая, шумливая, полная соблазнов и вовсе ничего не знающая. Сидит на стуле в дверях дома своего на высоком месте города, чтобы зазывать проходящих по дороге и чужеземцев на их пути. Кто молод? Заверни ко мне! И неразумному она сказала: „Краденые воды слаще, и утаенный хлеб вкуснее“. И он не знает, что там чудовища и что в глубинах ада ее гости»[125]. Ведь кто сочетается с ней, пойдет в ад. А кто уйдет от нее, спасется. Я спрашиваю тебя, какими красками можно было отчетливее обрисовать и изобразить ядовитые соблазны плоти, побуждающей душу к постыдному, бесчестность, восстающую против духа, или несчастный конец победителя? Следовательно, дух делает нас богами, плоть — скотиной. Душа определяет людей вообще; дух — благочестивых; плоть — нечестивых; душа — ни тех ни других. Дух стяжает небесное, плоть — сладкое, душа — необходимое. Дух возносит на небо, плоть опускает до ада, душе не приписывают ничего. Все плотское — постыдно, все духовное — совершенно, все душевное — среднее и неопределенное[126].

Надо ли, чтобы я, как говорится, невеликий умелец, показал тебе пальцем, в чем различие между этими частями? Давай попробую. Ты почитаешь родителей, любишь брата, любишь детей, очень ценишь друга. Не столь добродетельно делать все это, сколь преступно не

делать. Почему бы тебе, христианину, не делать того, что по наущению природы делают и язычники или даже делает и скотина? Свойственное природе не вменяется в заслугу. Но ты попал в такое место, где надо пренебречь почтением к отцу, преодолеть любовь к детям, отбросить расположение к другу или оскорбить Бога. Что ты делаешь? Душа стоит на распутье? Плоть побуждает к одному, а дух — к другому. Дух говорит: «Бог могущественнее, чем отец. Тому ты обязан только телом, а Этому — всем». Плоть внушает: «Если ты ослушаешься, отец лишит тебя наследства, люди скажут, что ты бесчестный. Подумай о пользе, подумай о своей славе. Бог тебя либо не видит, либо закрывает на тебя глаза, либо, конечно, Его легко умилостивить». Душа уже недоумевает, уже колеблется. В какую сторону она ни склонится, она станет тем, к чему примкнет. Если она, пренебрегнув духом, послушает эту блудницу — плоть, то она — только тело. Если, отвергнув плоть, подымется к духу, она преобразится в дух. Привыкай к тому, чтобы искусно наподобие этого испытывать самого себя. Ибо велико заблуждение тех людей, которые нередко видят совершенное благочестие в том, что присуще природе. Некоторые страсти, по виду более достойные и как бы надевшие личину добродетелей, обманывают неосторожных людей. Строгий судья неистовствует по отношению к преступнику и считает себя правым. Хочешь о нем поговорить? Если он потворствует своим склонностям и служит своей врожденной жестокости без всякой душевной печали, а возможно, и с некоторым удовольствием, нисколько, однако, не отклоняясь от обязанности судьи, но не для того, чтобы потом себе нравиться, то он совершает нечто среднее. Если же он злоупотребляет законом либо по личной ненависти, либо по сильному желанию, то дело это — плотское и он совершает человекоубийство. Если душу его охватывает большая печаль, потому что он вынужден погубить того, кого предпочитает увидеть исправленным и невредимым, и он предлагает заслуженное наказание с тем чувством, с каким отец приказывает сечь и бить дражайшего сына,— то, что он делает, будет как раз духовным. Большинство людей по природной склонности или по свойствам их разума (ingenium) из-за некоторых вещей радуются или отвращаются от них.

Есть такие, которых нисколько не прельщают любовные наслаждения. Пусть они не считают это сразу своей добродетелью, потому что это — равнодушие (indifferens). Добродетель не в том, чтобы не иметь похоти, а в том, чтобы победить ее. Одного радует пост, радует — присутствовать на богослужении, радует — часто бывать в храме, радует — проговорить как можно больше псалмов, но в духе. Обсуди то, что он делает, по этому правилу: если он думает о славе, о выгоде, то знает плоть, а не дух. Если он следует только своему характеру (ingenium), делает что душе его угодно, тогда у него есть не то, из-за чего он мог быть весьма доволен, а гораздо более то, чего он должен бояться. Вот тебе опасность: ты молишься и осуждаешь того, кто не молится. Постишься и обвиняешь брата, который ест. Ты считаешь себя лучше каждого, кто не делает того, что ты делаешь? Смотри, не относится ли твой пост к плоти? Твой брат нуждается в твоей помощи, а ты тем временем бормочешь свои молитвы Богу, пренебрегая нуждой брата. Бог отклонит эти молитвы. Ибо как станет Бог слушать тебя молящегося, когда ты сам не слушаешь — человек человека? Возьми другой пример: ты любишь жену только потому, что она твоя жена. Ты не свершаешь ничего великого. Ведь это объединяет тебя и с язычниками. Да и любишь ты не из-за чего-нибудь, а из-за своего собственного удовольствия. Твоя любовь тяготеет к плоти. Но если ты больше всего любишь жену, потому что видишь в ней образ Христов, например благочестие, скромность, умеренность, стыдливость, тогда ты любишь не только ее саму по себе, но во Христе; более того, ты в ней любишь Христа; ты любишь как раз духовное. Об этом я хочу сказать много, но в своем месте.

НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ПРАВИЛА ИСТИННОГО ХРИСТИАНСТВА

Нам кажется, что, так как мы кое-как открыли путь к тому, что задумали, и как бы проложили просеку, теперь следует поспешить к остальному, не то получится не Энхиридион, а огромный том. Мы попытаемся коротко дать некоторые правила — вроде гимнастических приемов; они, словно Дедалова нить[127], помогут тебе легче

выпутаться из заблуждений этого мира, как из какого-то непроходимого лабиринта, и достигнуть чистого света духовной жизни. У любой науки нет недостатка в своих порядках, и только для способа (ratio) жить счастливо не найдешь никаких наставлений? Вообще существует некое искусство или же наука добродетели; тем, кто усердно в ней упражняется, как раз и пособляет дух — помощник святых намерений. Они же говорят: «Отойди от нас, мы не хотим знать путей Твоих» [128]; таких людей божественное милосердие отвергнет, потому что они сами отвергли знание.

Эти правила будут зависеть частично от Бога, дьявола и от нас, частично же от обстоятельств, т. е. от добродетелей и пороков, которые с ними связаны, частично от предмета (materia) добродетелей и пороков. Более всего они предохранят от трех зол — остатков первородного греха. Ибо, несмотря на то что крещение смыло пятно, в нас, однако, до сих пор застрял остаток старой болезни то ли для поддержания смирения (humilitas), то ли в качестве основы и начала добродетели. Это — слепота, плоть и немощность. Слепота незнания покрывает туманом суждение разума (iudicium rationis). Как вина прародителей несколько затемнила тот чистейший свет божественного лика, который излил на нас Творец, так превратное воспитание, дурное общество, извращенные страсти, тьма пороков, привычка к греху настолько покрыли его ржавчиной, что едва возможно различить кое-какие следы закона, начертанного Богом. Поэтому слепота (чтобы с этого начать) ведет к тому, что при выборе мы плохо видим и следуем вместо самого лучшего самому худшему, ставя более важное после менее полезного. Плоть подстрекает страсть, так что мы, даже если и понимаем, в чем заключается наилучшее, любим при этом противоположное. Немощность ведет к тому, что, побежденные отвращением или искушением, мы отказываемся от однажды усвоенной добродетели. Слепота вредит суждению (iudicium); плоть искажает желание; немощность разбивает стойкость. Поэтому прежде всего надлежит знать, к чему тебе не следует стремиться; слепоту надлежит устранить, чтобы мы при выборе не ошибались. Затем важно ненавидеть то, что ты понимаешь как зло, и любить добро. Плоть должна быть в этом побеждена,

дабы мы вопреки суждению разума (iudicium rationis) не любили приятное взамен спасительного. Третье заключается в упорстве по отношению к тому, что ты хорошо начал; поэтому в немощи необходима помощь, дабы не уйти нам с позором со стези добродетели, как если бы мы и не вступали на нее. Незнание надлежит врачевать, дабы ты видел, куда тебе следует идти. Плоть надлежит подчинять, дабы она не увела с нужного пути на окольные. Немощь надлежит воодушевлять, дабы, вступив на узкий путь, ты не шатался, не задерживался, не уклонялся и не оглядывался, если ты уже однажды взял в руки плуг, а радовался бы, как герой, которому предстоит путь: всегда устремляясь к тому, что перед тобой, забывая о том, что позади, до поры, пока не получишь награду и венок, обещанный упорным. К этим трем мы в меру своих сил прибавим еще кое-какие правила.

ПРОТИВ ЗЛА НЕЗНАНИЯ. ПРАВИЛО ПЕРВОЕ

Так как вера — это единственный вход к Христу, то первым должно быть правило как можно лучшего знания Писания и вера в него, переданные от Него и его духа; не на словах, не холодно, не равнодушно, не колеблясь, как это делают большинство (vulgus) христиан, но от всего сердца; пусть крепко-накрепко укоренится в нем, что в Писаниях нет ни единой йоты, которая не имела бы весьма серьезного отношения к твоему спасению. Пусть тебя нисколько не волнует, что ты видишь, как живет добрая половина людей,— будто небо и ад — это бабьи россказни, пугало или приманка для детей. Но веря, ты не торопись. Если весь мир целиком сойдет с ума, элементы перевернутся, ангелы падут — Истина лгать не может; не может не произойти того, о чем Бог сказал, что оно произойдет. Если ты веришь, что есть Бог, тебе следует верить и в то, что Он возвещает истину. Считай, что ни в чем из того, что ты слышишь ушами, видишь перед собой глазами, трогаешь руками, нет той истинности, правды и несомненности, о которой ты читаешь в этих Писаниях; их вдохновила воля небесная, т. е. истина; передали их святые пророки, кровь стольких мучеников подтвердила их, общее мнение стольких благочестивых людей в течение веков поддержало то, что

сам Христос передал во плоти и слове, возвестил образом жизни; чудеса свидетельствуют об этом, славят, и демоны так сильно верят в это, что трепещут. И наконец, все это так согласуется со справедливостью природы (aequitas naturae), так крепко друг с другом связано, так привлекает к себе внимание, так трогает и преобразует! Если все эти доказательства сходятся на одном, то какое злое безумие сомневаться в вере! Лучше — суди о будущем на основании прошлого. Сколько великого, невероятного предсказали о Христе пророки! Что из этого не свершилось? Кто не обманул в этом, обманет ли в другом? Короче говоря, пророки не лгали, но солжет Христос, властелин пророков? Если такими и подобного рода размышлениями ты станешь время от времени разжигать пламя веры и пылко просить Бога, чтобы Он увеличил твою веру, то я удивлюсь, если ты сможешь долго оставаться плохим. Кто же до такой степени преступен, чтобы не отпрянуть от пороков, если он в глубине сердца верит, что ценой этих мимолетных наслаждений покупаются, кроме несчастной муки сознающего этот грех ума (conscia mens), также и вечные муки, а благочестивым взамен временного и легкого небольшого наказания будет дана стократная радость чистой совести и, наконец, вечная жизнь?

ВТОРОЕ ПРАВИЛО

Поэтому прежде всего ты обязан не сомневаться в божественных обетованиях. Затем на путь спасения ты обязан вступить незамедлительно, без робости, но с твердым намерением, от всего сердца, полный веры, так сказать, посвятить себя по-гладиаторски, с готовностью отдать за Христа и состояние и жизнь. Ленивый хочет и не хочет. Зевающим не подстать царство небесное; оно любит, чтобы затрачивали силы; его захватывают неукротимые. Если ты спешишь туда, пусть не задерживает тебя страсть к любимым, не зовут назад мирские соблазны, не останавливают домашние заботы. Надо разрубить цепи мирских дел, потому что выпутаться из них невозможно. Египет надо покинуть так, чтобы не возвращаться сердцем к горшкам с мясом. Содом надо покинуть совсем, быстро и сразу, оглядываться — грех. Оглянулась жен-

щина — и была превращена в каменную статую. Мужчине не дозволено пребывать где-то, в каком-то краю, ему приказано спешить в гору, если он не предпочитает погибнуть. Пророк кричит, чтобы мы бежали из Вавилона. Исход из Египта называется бегством. Нам приказано бежать из Вавилона, а не переселяться из него постепенно и медленно. Ты можешь видеть, что многие откладывают дела и готовятся к бегству, слишком долго его обсуждая. Они говорят: «Когда я освобожусь от этих забот, когда я кончу то и вот то». Глупый, что если сегодня возьмут у тебя твою душу?[129] Разве ты не знаешь, что дело возникает из дела? Что порок вызывается пороком? Почему ты не делаешь уже сегодня того, что сделать тем легче, чем своевременнее ты станешь делать? Будь старателен в другом месте, здесь необходима наибольшая стремительность. Не считай, не взвешивай, сколько ты оставишь; будь уверен, что один Христос достаточно заменит тебе все. Отважься только верить ему от всего сердца, отважься переложить на него всю заботу о тебе. Перестань надеяться на себя, с полной уверенностью кинься к нему, и Он примет тебя. Направь помыслы твои к Господу, и Он сам тебя накормит, как поешь ты слова пророка: «Господь правит мною, и ни в чем не будет у меня недостатка на месте пастбища, там Он поместил меня; у воды обновления воспитал Он меня, обратил мою душу»[130].

Не дели себя на две части: для мира и для Христа. Ты не можешь служить двум господам. У Бога с Белиалом нет ничего общего. Он не терпит тех, которые хромают на обе ноги. Он исторгает тех, которые нехолодны, негорячи, но теплы. Бог — больше чем ревнивец; Он любит души; Он один хочет полностью владеть тем, что Он искупил своей кровью. Он не допускает общности с дьяволом, которого однажды победил своей смертью. Есть только два пути: один — который через служение страстям ведет к гибели; другой — который через умерщвление плоти ведет к жизни. Что остается с тобой? Нет никакого третьего пути. Волей-неволей ты должен вступить на один из них. Кем бы ты ни был, тебе надлежит пойти по этой узкой тропе, по которой идут немногие из смертных. Сам Христос шел по ней, с сотворения мира шли по ней все, кого Бог любил. Конечно, это неизбеж-

ная необходимость величия Адрастеи [131]. Необходимо, чтобы тебя вместе с Христом распяли для мира, если ты хочешь жить со Христом. Что мы, глупые, сами себе льстим? Почему в столь важном деле обманываем самих себя? Этот говорит: «Я не духовный, я мирской; я не могу не пользоваться миром». Другой думает: «Хотя я и священник, я не монах; пусть тот смотрит». И монах находит, чем себя успокоить. Он говорит: «Я не такой, как те или вон те». Другой говорит: «Я молод, благороден, богат, близок ко двору; наконец, я — князь; меня нисколько не касается то, что было сказано апостолам». Несчастный, значит, тебя нисколько не касается жизнь во Христе? Если ты в мире, ты не во Христе. Если ты небо, землю, море и этот принадлежащий всем воздух называешь миром, то нет никого, кто бы не был в мире. Если ты называешь миром тщеславие, удовольствия, вожделение, похоть, то, конечно, если ты мирской, ты не христианин. Христос сказал всем: кто не несет его крест и не следует за Ним, тот не достоин Его. Тебя нисколько не касается смерть плоти со Христом, если тебя нисколько не касается жизнь в его духе. Для тебя ничто распятие в мире, если для тебя жизнь в Боге — ничто. Для тебя ничто погребение со Христом, если для тебя воскресение во славе его — ничто. Унижение Христа, бедность, мучение, презрение, его тяготы, страдания, скорбь для тебя — ничто, если ничто для тебя царство его! Что может быть постыднее ожидания награды наравне с другими и сваливания на нескольких человек трудов, которыми приобретается награда? Что может быть лучше желания вместе царствовать, нежелания вместе страдать? Поэтому, брат мой, не оглядывайся на то, что делают другие, и не льсти себе сравнением с ними. Умереть для греха, умереть для плотских желаний, умереть для мира — дело трудное и понятное очень немногим монахам. И это — общее обетование всех христиан. В этом ты уже поклялся когда-то при крещении. Что может быть священнее и благочестивее такого обета? Надлежит либо погибнуть, либо безоговорочно идти по этому пути к спасению:

. . . . . властелины
Или смиренные поселяне [132],

Если даже не всем удается добиться совершенного следования Главе, всем, однако, надлежит стремиться к этому изо всех сил. Тот, кто твердо решил стать христианином, в большой мере владеет христианским учением.

ТРЕТЬЕ ПРАВИЛО

Для того чтобы это не отпугнуло тебя от стези добродетели, так как она кажется неровной и скорбной и надо будет отказаться от мирского покоя, так как ты должен будешь непрерывно сражаться с тремя злейшими врагами — плотью, дьяволом и миром, я все же объявляю тебе и третье правило. Всеми чудищами и призраками, которые сразу же тебе встретятся, словно при входе в Аверн, ты должен пренебречь по примеру Вергилиева Энея. Если ты, отбросив пустые забавы, глубже и тверже вникнешь в само дело, то, конечно, увидишь путь Христов, который один только ведет к счастью, и, лишившись надежды на награду, ты поймешь, что нет никакого пути удобнее. Какой, спрашиваю тебя, образ жизни в миру хотел бы ты избрать, в котором не надо было бы с избытком терпеть и переносить много скорби и суровости? Кому неизвестно, что придворная жизнь полна горестей? Разве только человеку неопытному или совсем глупому. Боже бессмертный! Сколь долгое, сколь недостойное рабство должны мы здесь терпеть, с какими мучениями должны добиваться милости правителей: их благосклонность надо выманивать лестью — они могут и навредить и помочь. Часто надо принимать новую личину. Надо проглатывать обиды власть имущих. С другой стороны, есть ли такое зло, которого не приносит военная служба? Ты можешь лучше всех засвидетельствовать и то и другое — ты изучил это на своем опыте. Ведь чего только не делает, чего не испытывает купец, который

Мчится... не ленясь, чрез огонь, чрез море, чрез скалы? [133]

Какое множество семейных забот в браке! Какой только нищеты не видят те, которые изведали это. Сколько тревоги, тягот, опасностей нужно брать на себя при выполнении государственных дел! Куда ни обратишь свой взгляд, повсюду встретишь великое множество несчастий.

Человеческая жизнь сама по себе состоит из тысячи

разных бед, которые равно касаются честных и бесчестных. Все эти беды превратятся в кучу благодеяний, если настигнут тебя на пути Христовом. Если нет, тогда их придется переносить с еще большим трудом, однако без всякой пользы. Во-первых, те, которые сражаются в мире, многие годы пыхтят, потеют, беспокоятся. И потом — из-за каких бренных, ничтожных вещей! Накопец, с сомнительной падеждой! Добавь еще, что у несчастий нет никакого конца: чем дольше работаешь, тем тяжелее работа. Каков же в итоге конец такой тревожной, полной страданий жизни? Действительно, вечное мученье.

Иди теперь и сравни эту жизнь с путем добродетели, который тотчас перестает быть неровным, становится с каждым шагом мягче, приятнее; по нему с твердой падеждой идут к высшему благу. Разве не полное безумие предпочитать уготовить себе трудом вечную смерть, а не бессмертную жизнь? Но те, которые предпочитают с великим трудом идти к вечным страданиям, чем с умеренным — к бессмертному покою, поступают еще безумнее. Если путь благочестия намного труднее, чем путь мирской, то падежда на награду смягчает суровость труда и нет недостатка в божественном умащивании, которое любую горечь обращает в сладость. Здесь забота влечет заботу, печаль из печали рождается; нет остановки, нет покоя. Снаружи труд и уныние; внутри более тяжкий недуг. Сами утешения ожесточают. Это — то, что не ускользнуло даже от языческих поэтов, которые наказанием Тития, Иксиона, Тантала, Сизифа и Пентея оттеняют тягостную жизнь нечестивых людей. Пóзднее понимание этого приводится в Книге Премудрости: «Мы утомились на пути беззакония и погибели, мы ходили по трудным путям, а пути Господа не познали» [134]. Что позорнее и труднее рабства египетского? Что печальнее Вавилонского пленения? Что непереносимее ига фараона и Навуходоносора? А что говорит Христос? «Возьмите иго Мое на себя, и найдете покой душам вашим. Ибо иго Мое сладко, и бремя Мое легко» [135]. В общем, где спокойная совесть, там нет недостатка ни в каких удовольствиях. Где мучается несчастная совесть, там нет недостатка ни в каких бедах. Надо, чтобы это было более чем известно. Если же ты сомневаешься в этом, то спроси у тех, которые некогда от Вавилона обратились к Господу, и по-

верь их опыту, что нет ничего мучительнее и печальнее пороков, ничего легче и радостнее добродетелей.

Представь себе, что награды одинаковы, тяготы одинаковы; однако насколько желаннее сражаться под знаком Христовым, чем под знаменем дьявола. Мало того, насколько желаннее страдать вместе с Христом, чем утопать в наслаждениях вместе с дьяволом. Разве не надо на кораблях и конях бежать от господина, который не только чрезвычайно отвратителен, но также чрезвычайно жесток и лжив? Он требует несоразмерной платы, он обещает пустяки, которыми нередко обманывает несчастных. Или же если он и держит обещание, то берет его обратно, когда ему заблагорассудится; и люди теряют с весьма большой болью то, что добыли трудом. Для увеличения состояния купец усердно смешивает дозволенное с недозволенным, он подвергает тысяче опасностей свою славу, жизнь, душу. Если даже ему выпадет счастливый жребий, что уготовит он себе, кроме мучительной тревоги о том, чтобы сохранить имущество, или терзания, как бы не потерять его? Если же выпадет плохой жребий, то что останется, кроме того, что он будет вдвойне несчастлив, так как он обманут в том, на что надеялся, и так как не без печали вспоминает, сколь опустошил его тщетный труд. Никто не стремится к благой цели без уверенности достигнуть ее. Как не допускал Христос насмешек над собой, так и над нами Он не насмехается.

Подумай и о том, что если у мира есть некие преимущества,— то, когда ты бежишь от мира к Христу, ты не оставляешь их, а обмениваешь более простые на более важные. Кто охотнейшим образом не обменяет серебро на золото, кремень на драгоценный камень? Задеты друзья? Что такого! Найдешь более приятных. Лишишься удовольствий? Насладишься внутренней радостью, которая слаще, чище и вернее. Имущество должно стать меньше; но возрастают те богатства, которые ни моль не испортит, ни воры не унесут. Тебя перестает ценить мир; но ты мил Господу своему Христу. Ты угоден весьма немногим, но лучшим. Чахнет тело, но душа укрепляется. Тускнеет блеск кожи, но блистает красота души. Если ты таким образом пробежишь остальное, то поймешь, что в мире не остается никакого, даже ложного, блага, которое не возмещалось бы гораздо большей выгодой. Суще-

ствуют и такие, желать которых порочно, однако во владении ими нет порока. Таковы общественное мнение, любовь народа, влияние, вес, друзья, честь, оказанная добродетели; бывает так, что ищущим царства Божьего дается все это сразу, как это пообещал Христос и Бог дал Соломону. Удача большей частью следует за бегущими от нее и бежит от тех, кто следует за ней. Конечно, все, что случается с любящими, может быть для них только счастливым; убыток для них обращается в выгоду, плети — в утешенье, поношение — во славу, муки — в удовольствие, скорбь — в радость, зло — в добро. И вот ты сомневаешься, вступить ли тебе на этот путь и оставить тот, несмотря на то, сколь неравно сравнение, более того, несмотря на то, что и нет никакого сравнения: Бога с дьяволом, надежды с надеждой, награды с наградой, труда с трудом, утешения с утешением?

ЧЕТВЕРТОЕ ПРАВИЛО

Однако, для того чтобы ты смог устремиться к счастью уверенным шагом, вот тебе четвертое правило: поставь перед собой как единственную цель жизни Христа; к Нему одному обрати все стремления, все усилия, все дело и досуг. Знай же, что Христос не пустой звук, а не что иное, как любовь, прямодушие, терпение, чистота,— короче говоря, все, чему Он учил. Пойми, что дьявол — не что иное, как все, что удерживает от этого. К Христу стремится тот, кто влечется к одной только добродетели. Кто служит пороку, продает себя дьяволу. Поэтому да будет взгляд твой прост, а все тело да будет сияющим. Пусть смотрит он только на Христа как на единственное и высшее благо; не люби ничего, не желай знать ничего, не жди ничего, кроме Христа и ради Христа. Ни к чему не относись с ненавистью, ничему не ужасайся, ничего не избегай, кроме позора и из-за позора. Будет так, как ты делаешь; спишь ты или бодрствуешь, ешь или пьешь, сами твои игры, наконец, и твой досуг, скажу еще смелее, даже некоторые более легкие пороки, которые мы иногда допускаем, поспешая к добродетели,— все это увеличит твою награду. Но если глаз твой будет дрянным и ты станешь смотреть куда-то, а не на Христа, то даже если ты поступишь правильно, это окажется

бесплодным и даже пагубным. Порок как раз в том, чтобы недобро делать доброе.

Все, что попадается на пути того, кто спешит к цели достижения высшего блага, надлежит отбрасывать или же принимать — в зависимости от того, помогает это твоему бегу или мешает. Как правило, эти вещи троякого рода. Ибо некоторые настолько постыдны, что не могут быть честными: как, например, месть за обиду, желание человеку зла. Такие вещи всегда следует отбрасывать, с какой бы выгодой или мукой это ни связывалось. Ведь хорошему человеку ничего не может повредить, кроме позора. Некоторые поступки этого рода так честны, что не могут быть позорными. Это — желание всем добра, помощь друзьям достойными средствами, ненависть к порокам, радость от благочестивых речей. Некоторые, однако, срединные, как, например, здоровье, внешний вид, силы, красноречивость, просвещенность и тому подобное. Из этого последнего рода вещей ничего не следует желать самого по себе, надо обращаться к ним больше или меньше в зависимости от того, насколько ведут они к высшей цели. Ведь и для философов существуют неполные и средние цели, на которых не надо задерживаться; ими подобает пользоваться, но не наслаждаться. Средние — не все одинаково — способствуют или препятствуют идущим ко Христу. Поэтому их следует принимать или отвергать в зависимости от важности. Знание помогает благочестию больше, чем внешний вид, телесные силы или богатство. И несмотря на то что просвещенность может иметь отношение к Христу, одной дорогой идти к Нему все-таки ближе, чем другой. От этой цели ты и должен отсчитывать полезность и бесполезность всего срединного. Ты любишь науки. Хорошо, если ради Христа. Если же ты любишь их, чтобы знать, то остановись там, откуда надлежит начать путь. Но если ты стремишься к наукам, чтобы с их помощью яснее увидеть Христа, сокрытого в тайнах Писания, если ты увиденным, познанным и возлюбленным захочешь поделиться с другими и насладиться, тогда приступай к изучению наук. Но смотри, чтобы не более, чем это полезно для душевного здоровья! Если ты уверен в себе и надеешься на великое богатство во Христе, то иди как отважный купец странствовать дальше даже и по сочинениям язычников, обра-

щай египетские богатства в украшение храма Господнего. Если же ты боишься потерять больше, чем надеешься получить выгоды, то возвращайся к первому правилу; познай самого себя и мерь себя на свой собственный лад. Лучше меньше знать и больше любить, чем больше знать и не любить.

Следовательно, в числе срединных вещей знание занимает первое место; потом идут здоровье, умственная одаренность, красноречивость, внешний вид, силы, достоинство, уважение, влияние, благосостояние, слава, родовитость, друзья, домашние дела. Каждому из них следует придавать тем больше значения, чем более близким путем это приведет к добродетели; но только если они нам, идущим, предоставляются. Если же нет, то ради них нам, однако же, не следует отклоняться от намеченного пути. Достаются деньги; если они не противны совести (bona mens), управляй ими, приобретай себе друзей презренной маммоной. Если же боишься ущерба для совести, тогда пренебреги губительной выгодой и наподобие Кратета Фиванского брось скорее в море тяжелый мешок, который удерживает тебя от Христа. Это тебе будет легче сделать, если, как мы уже сказали, ты привыкнешь не удивляться ничему из того, что находится вне нас, т. е., не имеет отношения к внутреннему человеку. Получится так, что ты не станешь чваниться, если тебя это коснется, но и не станешь терзаться душой, если тебе откажут или у тебя отнимут, а будешь измерять свое счастье только одним Христом. Если же к тебе это придет помимо твоих усилий, будь скорее осторожен, чем уверен, понимая, что Бог дал тебе случай — и опасный — проверить свою добродетель. Если ты относишься с подозрительностью к благодеяниям судьбы, то поступай наподобие Прометея. Не бери коварного ящика [136]; налегке, ничем не обремененный, иди к единственному благу. Те же люди, которые с великой тревогой ждут денег как важной вещи и считают их в жизни главной защитой, которые думают, что они счастливы, если у них есть деньги, и кричат, что несчастны, когда их лишаются, те, конечно, создали себе много богов. Если деньги способны сделать тебя счастливым или же несчастным, значит, ты уравнял Христа с деньгами.

То, что я сказал об этом, относится также к почестям, удовольствиям, здоровью, более того, к самой жизни телесной. Ко Христу — единственной нашей цели — следует стремиться с таким пылом, чтобы ни о чем из прочего не надо было заботиться — в независимости от того, дается это или отнимается. Время же коротко, как говорит апостол [137].

Кроме того, те люди, которые принимают этот мир, должны как бы и не принимать его. Я знаю, что мир смеется над этой мыслью, как над глупой и безумной; однако Богу угодно спасать верующих при помощи только вот этой глупости. И что у Бога глупость, то умнее, чем у людей. Все, что ты свершаешь, проверяй этим правилом. Ты обучаешься делу; хорошо, но без обмана. Но какая у тебя цель? Чтобы прокормить семью? А для чего семья? Чтобы сберечь ее для Христа? Хорошо. Ты постишься. С виду это дело благочестивое. Но какой смысл в твоем посте? Чтобы подкопить припасов или чтобы прослыть более набожным? Это скверно. Постишься, чтобы не заболеть? А почему ты боишься болезни? Чтобы она не лишила тебя потребности наслаждений? Твой взгляд порочен. Но ты хочешь быть здоровым, чтобы посвятить себя занятиям. Какой смысл в твоих занятиях? Чтобы когда-нибудь добыть себе сан священника? Зачем тебе понадобился сан священника? Разумеется, чтобы жить для себя, а не для Христа. Ты уклонился от знака, который каждому христианину надлежит иметь перед собой. Ты принимаешь пищу для телесного здоровья. Ты хочешь обладать телесным здоровьем, чтобы посвятить себя священным занятиям, священным бдениям,— вот тогда ты у цели. Если же ты печешься о здоровье, чтобы не стать безобразным, чтобы не лишиться сладострастия, ты отпал от Христа, творя себе другого бога.

Есть такие люди, которые определенных богов чтут разными обрядами. Один в назначенные дни славит Христофора, но только смотря на его изображение. Чего он от этого ожидает? Разве что он убедил себя, что это спасет его от злой смерти. Другой молится какому-то Рохо. Но почему? Потому что он верит, что тот отвращает от человека чуму. Третий бормочет положенные молитвы Барбаре и Георгию, чтобы не попасть в руки врагов. Тот постится в честь Аполлонии, чтобы не болели

зубы. Этот смотрел на изображение Иова, чтобы не было лишая. Некоторые назначают часть своего богатства бедным, чтобы не потерпеть убытка при кораблекрушении. Жгут свечу Гиерону, чтобы возвратить то, что погибло. В общем, сколько есть вещей, которых мы опасаемся или же хотим, столько и делаем для всего этого богов. У разных народов они разные. Что у галлов Павел, то у наших Гиерон. Не везде одно и то же значение имеет Иаков или же Иоанн; в одном месте одно, в другом — другое. Это не христианское благочестие, если оно ведет к Христу из-за удобств телесных или неудобств; оно недалеко от суеверия тех людей, которые обещали Геркулесу десятую часть добра, чтобы разбогатеть; или петуха Эскулапу, чтобы излечил от болезни, или закалывали быка Нептуну для благополучного плавания. Имена переменились, а цель у тех и других общая.

Ты молишь Бога, чтобы смерть не пришла преждевременно, а лучше молиться, чтобы Бог дал тебе лучший образ мыслей, чтобы в том месте, где настигнет тебя смерть, не застала она тебя неподготовленным. Ты не помышляешь об изменении жизни, а просишь Бога, как бы тебе не умереть. О чем же ты молишься? Более всего о том, чтобы подольше грешить. Молишься о богатстве, а не знаешь, как пользоваться богатством. Разве ты не молишься о собственной погибели? Ты молишься о добром здоровии и злоупотребляешь благополучием; разве в твоем благочестии нет нечестивости? В этом месте сразу запротестуют те монахи, которые считают, что благочестие существует для прибытка. Потому что эти люди своими сладкими благословениями обольщают сердца простодушных, служа не Иисусу Христу, а собственной утробе [138]. Они скажут: «Как же? Не запрещаешь ли ты культ святых, в лице которых чтут Бога?» Что касается меня, то я не столько осуждаю тех, которые делают это по простому суеверию, сколько тех, которые из-за своей выгоды следуют тому, что, может быть, само по себе терпимо, но они выдают это за высшее и совершенное благочестие. Ради собственной корысти они поддерживают невежество народа, который я отнюдь не целиком презираю; однако я не соглашусь с тем, чтобы срединное считали высшим и самое малое — самым большим. Я одобрю то, что они просят у своего Рохо здоровья,

если жизнь они посвящают Христу. Но я похвалю их больше, если они не станут молиться ни о чем, кроме того, чтобы вместе с ненавистью к порокам увеличивалась их любовь к добродетелям; чтобы жизнь и смерть они отдали в руки Божьи и говорили вместе с Павлом: «Живем мы или умираем, для Господа живем и умираем» [139]. Будет очень хорошо, если они захотят погибнуть и быть с Христом, если увидят свою славу и радость в болезнях, потерях и прочих превратностях судьбы, чтобы достойными считались те, которые так уподобляются Главе своей. Поэтому не надо очень порицать тех, кто так поступает; однако опасно на этом остановиться и на это опираться. Я чувствую, что слаб, однако вместе с Павлом укажу весьма замечательный путь. Если ты исследуешь по этому правилу все твои стремления и поступки и никогда не остановишься на середине до тех пор, пока не придешь ко Христу, ты никогда не собьешься с дороги и ничего в жизни не сделаешь и не потерпишь такого, что не обратилось бы для тебя в предмет благочестия.

ПЯТОЕ ПРАВИЛО

Добавим-ка к этому и пятое правило, как бы вспомогательное,— чтобы ты в одном только видел совершенное благочестие: пытаться всегда идти от вещей видимых, которые либо несовершенны, либо находятся посередине, к вещам невидимым в соответствии с высшим разделением человека (iuxta superiorem hominis divisionem). Это предписание так важно для дела, что из-за пренебрежения им или незнания большинство христиан вместо того, чтобы быть благочестивыми, суеверны и, кроме названия, весьма мало что отличает их от суеверия язычников. Поэтому вообразим себе два мира: один только умопостигаемый, другой — видимый. Умопостигаемый — его можно будет назвать ангельским — тот, в котором пребывает Бог с блаженными душами (mentes); видимый — это небесные сферы и то, что в них заключается. Человек — как бы некий третий мир, часть того и другого; видимый — в том, что касается тела, невидимый — в том, что касается души. В мире видимом мы странники, нам никогда не следует успокаиваться, ведь все, что встре-

чается нашим чувствам, при некоем целесообразном (apta collatione) сравнении относится либо к миру ангельскому, либо (что полезнее) к нравам и к той части человека, которая этому миру соответствует. То, чем является это видимое солнце в мире видимом, то же — божественный разум (mens) в мире умопостигаемом и в той части, которая в тебе ему подобна, т. е. в духе [140]. Что здесь луна — в том мире сонм ангелов и благочестивых душ, которых называют торжествующей церковью; в тебе это дух (spiritus). Все, что делает высший мир с подвластной ему землей, то же делает Бог в твоей душе. Солнце заходит, восходит, жжет, ослабевает, животворит, производит, дает созреть, притягивает, истощает, очищает, ожесточает, смягчает, освещает, проясняет, веселит. Следовательно, все, что ты видишь в нем, а тем более в этом более грубом мире, который состоит из элементов — и некоторые отделены от остальных, а также, наконец, все, что ты видишь в своей более грубой части, привыкай относить к Богу и к твоей невидимой части. Тогда получится, что все, когда-либо встречающееся твоим чувствам, станет для тебя поводом благочестия.

Как радует телесный взгляд это видимое солнце всякий раз, когда оно изливает новый свет на землю! Подумай же, какое это удовольствие для небожителей, у которых вечное солнце всегда восходит и никогда не закатывается; сколь велика радость чистого духа (mens), для которого сияет божественный свет! И если напомнит тебе это видимая природа, помолись словами Павла, которые он сказал о том, что свет сияет из тьмы, и он озарит сердце твое для освещения знания славы Божьей перед лицом Иисуса Христа. Повтори подобные места из священных книг, в которых повсюду благодать Духа Божьего сравнивается со светом. Ночь кажется тебе скорбной и отвратительной: подумай о душе, покинутой божественным светом и затуманенной пороками! И если ты обнаружишь в себе что-то ночное, молись, чтобы взошло для тебя солнце справедливости. Считай, однако, что все вещи столь невидимы, что те, которые видны, по сравнению с ними едва лишь тени, дающие глазам только некое жалкое их изображение. Поэтому надо, чтобы среди вещей внутренних дух гораздо больше любил или пена-

видел то, что среди вещей телесных привлекает или устрашает чувства. Глазам любезна внешняя красота тела. Подумай, сколь благородно обличье души. Кажется, безобразное лицо неприятно. Помни, сколь ненавистен дух (mens), изуродованный пороками! То же самое делай и с остальным. Ведь и в душе есть своя красота и свое безобразие, одно любезно Богу, другое — дьяволу; подобное — подобному. У души тоже есть своя молодость, старость, болезнь, здоровье, смерть, жизнь, бедность, богатство, наслаждение, печаль, война, мир, холод, жар, жажда, питье, голод, пища. Короче говоря, все, что человек ощущает в теле, он должен подмечать и в душе. Следовательно, путь к духовной и совершенной жизни в том, чтобы мы постепенно привыкали освобождаться от тех вещей, которые не истинны, однако частично являют себя не теми, каковы они в действительности, например постыдное наслаждение, мирская честь; некоторые из них растекаются и спешат возвратиться в ничто (in nihilum). Хорошо бы нам обратиться к тем, которые вечны, неизменны, чисты. Это видел и Сократ — философ не только по словам своим, но по жизни [141]. Ведь он как раз утверждал, что душа, наконец, счастливо уходит из тела, если прежде она с помощью философии тщательно размышляла о смерти и задолго до этого привыкла презирать вещи телесные, а любить и созерцать — духовные, как бы уходить от тела. Не что иное и тот крест, к которому нас звал Христос; не что иное и смерть, когда Павел говорит, что хочет, чтобы мы умерли вместе с Главой. Точно так говорит и пророк: «Потому что за Тебя умерщвляют нас каждый день, считают нас за овец, обреченных на заклание» [142]. Это же другими словами пишет апостол: «Ищите того, что наверху; не того, что на земле; помышляйте о горнем» [143]. Как застываем мы в делах телесных и превращаемся как бы в бесчувственных, так тем более мы будем разуметь в том, что́ есть дух, чем более безрассудны мы будем в том, что касается тела. Чем меньше мы будем жить внешне, тем вернее мы начнем жить внутренне. Наконец, чтобы сказать яснее, чем меньше будут нас тревожить дела телесные, тем больше мы узнаем дела вечные; чем меньше мы будем восхищаться тенями, тем больше мы станем помышлять о вещах истинных.

Следовательно, это правило должно быть всегда под рукой. Нигде нельзя нам останавливаться в делах временных, но, как бы продвинувшись от них к любви, к делам духовным, сравнив их, поднимемся к тому, что невидимо, и станем презирать то, что видимо. Болезнь тела будет легче перенести, если ты поймешь, что в ней исцеление души. Тебя будет меньше беспокоить здоровье тела, если ты обратишь все свое попечение на сохранение здоровья души. Тебя страшит смерть тела, но смерть души должна ужасать больше. Ты боишься яда видимого, который несет гибель телу, но гораздо больше должна пугать тебя отрава, которая убивает душу. Цикута — яд для тела, но гораздо действеннее наслаждение — яд души. Ужасаешься, бледнеешь от страха, как бы не поразила тебя молния, которая сверкает в облаках, а насколько больше следует опасаться, что падет на тебя невидимая молния гнева Божьего: «Идите, проклятые, в огонь вечный»![144] Тебя захватывает привлекательность тела, но почему не пылаешь ты сильнее из-за той красоты, которая скрыта? На нее перенеси свою любовь; она вечная, она небесная, она неиспорченная; и ты станешь меньше любить тленную, быстротечную внешность телесную. Ты молишься, чтобы дождь оросил поле, чтобы не алкало оно; молись больше, чтобы Бог оросил твой разум (mens) и не перестал он приносить плоды добродетели. С большой заботой ты возмещаешь потерю денег, с еще большей заботой надлежит возмещать ущерб разуму (mens). Ты заблаговременно размышляешь о старости, чтобы тело не оказалось беспомощным, а не должен ли ты думать о том, не окажется ли беспомощной душа?

И таким образом следует поступать в отношении тех вещей, которые встречаются нашим чувствам каждый день и по причине разнообразия действуют на нас по-разному: надеждой, страхом, любовью, ненавистью, скорбью, удовольствием. За этим же надо следить и во всех сочинениях, которые — вроде как из тела и духа — состоят из простого смысла и из тайны. Пренебрегая буквой, тебе прежде всего надо думать о тайне. Таковы сочинения всех поэтов, а из философов — у платоников. Однако более всего — Священное писание, которое, почти как силены у Алкивиада, под грязной и даже смешной оболочкой скрывает чистое божество[145]. Впрочем, если ты проч-

тешь без аллегорического смысла, что образ Адама был вылеплен из сырой горшечной глины и Бог вдунул в него душу, что Ева взята из ребра, что им было запрещено вкушать от древа, а змей их уговорил, что Бог ходил в прохладе, что виноватые скрылись и ангел с мечом обоюдоострым стоит у райских врат, дабы не открыть изгнанникам вход обратно,— короче, если прочтешь всю историю сотворения мира [146] и не станешь искать ничего, кроме того, что на поверхности, то я не вижу, насколько больше это вознаградит тебя, чем если бы ты пел о том, как Прометей сделал глиняный образ, хитростью добыл огонь и вдохнул в глину жизнь. Более того, возможно, поэтический рассказ с аллегорией читать полезнее, чем повествование Священного писания, если ты при этом застреваешь на поверхности. Если рассказ о гигантах учит тебя при чтении, что не следует сражаться с богами или что следует воздерживаться от усилий, враждебных природе, и направлять душу к тому, если это честно, к чему ты по природе более склонен; то учат и о том, что не надо менять себе супружеством, если безбрачие более подходит к твоим нравам; и наоборот: не предавайся безбрачию, если супружество кажется тебе полезнее. Ведь почти всегда то, что делают против воли Минервы, кончается несчастливо. Если бокалы Цирцеи учат, что люди от наслаждений, как от яда, становятся безумными и превращаются из людей в скотов, если Тантал, испытывая жажду, учит, что тот несчастнее всех, кто, накопив богатства, алчет их, не смея ими пользоваться; если Сизифов камень — это многострадальное и жалкое тщеславие; если Геракловы труды напоминают о том, что честные усилия и неустанное стремление уготовляют небеса,— разве не узнаешь ты по этим рассказам о том, чему учат философы и теологи, наставники жизни! Если же ты, не обращая внимания на аллегорию, прочтешь, что дети спорили друг с другом в утробе матери, что право первородства продано за похлебку, что благословение отца вырвано хитростью, что Давид убил Голиафа пращей, что были срезаны волосы Самсона,— разве в этом больше толку, чем если бы ты читал поэтический вымысел? Какая разница между тем, что ты читаешь в книгах Царей или Судей или в Истории Ливия, если ты ни в том ни в другом не видишь аллегории?

Ибо в одной есть много такого, что исправляет присущие всем нравы, в другой же иные вещи просто нелепы на вид и на поверхностный взгляд вредят нравам, например: коварство Давида, который убийством отплатил за прелюбодеяние, непомерная любовь Самсона, тайное сожительство Лота с дочерьми и тысяча подобного рода вещей. Поэтому повсеместно пренебрегай плотью Писания и особенно Ветхого завета; подобает исследовать тайный дух. Он поправится тебе, как манна, попавшая тебе в рот.

Однако при отыскании скрытого смысла ты не должен следовать собственным догадкам; на самом деле надлежит изучить способ (ratio), как бы некое искусство (ars), которое оставил Дионисий в книге «О божественных именах» и божественный Августин в сочинении «О христианском учении» [147]. После Христа апостол Павел открыл некоторые источники аллегорий. Последовав за ним, Ориген легко занял первое место в этой части теологии. Наши же теологи ею или почти пренебрегают, или рассуждают о ней более чем прохладно; в остроте различения они либо равны древним, либо превосходят их, но в применении этого дара их даже нельзя и сравнить с теми. Я предполагаю, что это происходит главным образом по двум причинам. Во-первых, к тайне нельзя отнестись без холода, если она не приправлена ни красноречием, ни некоторым остроумием — в этом древние нас настолько превзошли, что мы и близко к ним не стоим. Во-вторых, ограничившись одним Аристотелем, они платоников и пифагорейцев гонят из школ прочь. А ведь Августин [148] предпочитает их последующим не только из-за того, что большинство их ответов весьма соответствуют нашей религии, но также из-за того, что переносный смысл их речи и аллегории, как мы говорили, часто очень близки к языку Священного писания. Поэтому неудивительно, что они лучше толковали теологические иносказания; изобилием своей речи они могли обогатить и приодеть любой постный и застывший предмет. Самые ученые изо всех древних, читая некогда книги поэтов и платоников, обдумали то, что надо было делать, читая о божественных тайнах. Поэтому я предпочитаю, чтобы ты понял их толкования, поскольку я хотел бы тебя подготовить не к схоластическому препирательству, а к доброму образу мыслей (bona mens).

Если ты не понимаешь тайны, помни, однако, что в основе она существует: ведь предпочтительнее надеяться на нечто неизвестное, чем успокоиться на убивающей буквальности. И это относится не только к Ветхому завету, но также и к Новому. В Евангелии есть своя плоть и свой дух. Потому что если с лица Моисея покрывало было снято, то Павел до сих пор видит как бы в зеркале, в подобии, и сам Христос сказал у Иоанна: «Плоть не приносит никакой пользы, дух животворит»[149]. Я бы сомневался сказать: «не приносит никакой пользы». Достаточно было бы: «плоть приносит некоторую пользу, но дух — гораздо большую». Но сама Истина сказала: «Не приносит никакой пользы». И настолько никакой пользы, что, следуя Павлу, плоть смертоносна, если только она не обратится к духу. Впрочем, плоть полезна, потому что она, словно по ступеням, ведет немощь к духу. Тело без духа не может существовать, но дух вовсе не нуждается в теле. Если по учению Христову дух так важен, что один только он животворит, нам надлежит стремиться к тому, чтобы во всех сочинениях, во всех делах обращать внимание на дух, а не на плоть. Если кто будет соблюдать это, то заметит, что это единственное, к чему зовет нас среди пророков особенно Исайя, а среди апостолов — Павел, у которого почти нет ни одного послания, где бы он не делал этого, не вдалбливал бы, что не следует нисколько доверять плоти, что в духе — жизнь, свобода, свет, сыновство и те желанные плоды, которые он перечисляет. Плоть он везде презирает, проклинает, разубеждает в ней. Посмотри, и ты поймешь, что это же повсюду делает Учитель наш Иисус: когда Он говорит об осле, которого надо вытащить из колодца, о слепом, которого надо сделать зрячим, о колосьях, которые надо растирать, о немытых руках, о пирах грешников, в притче о фарисее и мытаре, когда говорит о постах, о братьях по плоти, о славе иудеев, потому что они — дети Авраама, о приношении даров, о молитвах, о расширении филактерий[150] — во многих подобных местах он презирает плоть Закона и суеверие тех людей, которые предпочли быть иудеями явно, а не тайно. И когда он говорит самаритянке: «Женщина, поверь Мне, потому что приходит час, когда вы будете поклоняться Отцу не на этой горе и не в Иерусалиме[151]. Но приходит час, и при-

шел уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и в истине. Ибо и Отец таких ищет, которые поклонятся Ему. Дух есть Бог, и те, которые поклоняются Ему, должны поклоняться в духе и в истине»[152]. Это же Он подтвердил делом, когда на свадьбе воду холодной и безвкусной буквы обратил в вино духа, напитав духовные души презрением к жизни. Не следует дорожить ими, потому что Христос презирал то, о чем мы только что напомнили. Да, Он презирал также вкушение Своей плоти и питье крови, если пили и ели недуховно. Кому, думаешь ты, Он сказал вот это: «Плоть не приносит никакой пользы, дух животворит»? Конечно, не тем, которые, повесив на шею Евангелие или медный крест, думают, что они защищены от всякого зла, и видят в этом совершенное благочестие, но тем, кому Он открыл высшую тайну приятия Своего тела.

Если столь важная вещь ничто, более того, если она пагубна, то почему мы доверяем другим плотским вещам, если в них нет духа? Может быть, ты каждый день участвуешь в богослужении, живешь для себя и тяготы твоего ближнего тебя не касаются. Значит, ты пока еще во плоти таинства. Но если ты, участвуя в богослужении, озабочен, чтобы оно действительно было тем, что оно обозначает, т. е. духом, единым с духом Христовым, телом, единым с телом Христовым,— тогда ты живой член церкви. Если ты ничего не любишь, кроме Христа, если ты думаешь, что твое имущество принадлежит всем, если тяготы всех людей печалят тебя, как свои собственные,— тогда ты участвуешь в богослужении с большой пользой и действительно духовно. Если ты чувствуешь, что в какой-то мере превращаешься в Христа и все меньше и меньше живешь в самом себе, благодари дух, который один животворит[153]. Многие имеют обыкновение считать, сколько раз и когда они были на богослужении, и так кичатся этим великим делом, будто они ничего, кроме этого, не должны Христу — выходя из храмов, они возвращаются к своим прежним привычкам. Я хвалю, что они посвящают себя плоти благочестия, но не хвалю, что они на этом останавливаются. Ты можешь сам дополнить тем, что при этом происходит на твоих глазах. Происходит смерть Главы. Испытай себя, как говорят, в глубине сердца, сколь похож ты на человека, умершего для мира.

Потому что, если тобой до сих пор владеет гнев, честолюбие, страсть, удовольствие, зависть, то, даже если ты стоишь у алтаря, ты далек от жертвы. Христос распят за тебя, и ты принеси на заклание своих овец. Пожертвуй себя Тому, Кто за тебя принес себя в жертву Отцу. Если ты этого не поймешь и не поверишь в это, возненавидит Бог твою жирную и тучную набожность. Ты крещен не для того, чтобы сразу считать себя христианином. Никакой разум (mens) ничего, кроме мира, не понимает: с виду ты христианин, а втайне язычник из язычников. Почему так? У тебя только тело таинства, духа у тебя нет. Какое значение имеет, что тело омыто, если душа остается в пятнах? Плоть посолена; что из того, если душа остается без соли? Тело помазано, а душа не помазана. Я признáю тебя христианином, если только ты внутренне сопогребешь себя со Христом, если решишь идти с ним в новой жизни. Для чего тебе окропляться святой водицей, если ты не стираешь с души внутреннюю грязь? Ты почитаешь святых, радуешься, что прикасаешься к их останкам. Однако ты пренебрегаешь тем лучшим, что они оставили,— примерами чистой жизни. Никакое почитание не угоднее Марии, чем твое подражание Ее смирению. Для святых нет благочестия, желаннее и лучше твоих стараний следовать их добродетели. Ты хочешь расположить к себе Петра или Павла? Подражай вере одного и любви другого — сделаешь больше, чем если десять раз сбегаешь в Рим и обратно. Ты хочешь удостоить высшей почести Франциска? Но ты спесив, любишь деньги, ты спорщик. Принеси жертву этому святому: уйми себя, по примеру Франциска стань сдержаннее, относись с презрением к грязной роскоши, пожелай овладеть благами души. Оставь споры, победи зло добром! Святой оценит эту почесть гораздо больше, чем если ты зажжешь ему сто свечек. Ты считаешь очень важным, если тебя похоронят в облачении францисканца? Сходный наряд у мертвого не поможет тебе, если у живого нравы не были сходными. И хотя лучше всего брать пример полного благочестия с Христа, если тебя сильно радует почитание Христа в Его святых, подражай Христу в святых и, почитая отдельных святых, стремись изменить отдельные пороки или же взлелеять отдельные добродетели. Если это получится, то я не отвергну и того, как это проявляется.

Я не осуждаю того, что ты с величайшим благоговением созерцаешь прах Павла, если это не противоречит твоей религии. Если ты почитаешь немой и мертвый прах, а пренебрегаешь живым подобием Павла, до сих пор говорящим и дышащим, сохранившимся в его посланиях, разве это не опрокидывает твоей религии? Ты почитаешь кости Павла, запрятанные в ящичках, и не почитаешь его дух (mens), скрытый в сочинениях? Придаешь большое значение куску тела, видному сквозь стекло, и не удивляешься всей душе Павла, сияющей в его посланиях? Чтишь прах, который иногда устраняет телесные пороки, но почему не чтишь ты еще больше сочинения, которые исцеляют пороки душевные? Пусть восхищаются этими знаками неверующие, которым они были даны, а ты обратись с верой к его книгам, дабы с верой, что Бог может все, ты научился любить Его больше всего. Ты почитаешь изображение лика Христова, вытесанное из камня, из дерева или расцвеченное красками. Гораздо благочестивее почитать образ его ума (mens), который искусством Святого Духа явлен для нас в словах евангельских. Никакой Апеллес[154] не передает так кистью черты и обличье тела, как отражается в речи образ всякого ума, а особенно у Христа. Так как Он — высшая простота и Истина, то не могло быть никакой разницы между архетипом божественной души (pectus) и извлеченным из нее образом речи. Как нет ничего более похожего на Отца, чем Сын — Слово Отца, исходящее из глубины Его сердца, так нет ничего более похожего на Христа, чем слово Христово, вышедшее из сокровенного святилища его сердца. И ты не восхищаешься этим образом, не почитаешь Его, не созерцаешь благочестивыми очами, не отдаешься Ему душой? У тебя есть столь святые, столь действенные напоминания (reliquiae) о Боге, а ты, пренебрегая ими, ищешь гораздо более чуждое? Ты пораженно смотришь на тунику или платок для вытирания пота, которые приписывают Христу, и сонно читаешь предсказания Христа? Самым важным ты считаешь, что у тебя дома есть кусочек креста. Но это ничто по сравнению с тем, что ты носишь скрытую в груди тайну креста. В противном случае если это делает набожным, то есть ли кто набожнее иудеев, нечестивейшие из которых видели, однако, глазами живого Иису-

са во плоти, слушали Его ушами, трогали руками? Что же, Иуда был более счастлив? Он прижимался своими устами к божественным устам. Плоть без духа до такой степени не помогает, что не было бы помощи и Деве-Матери,— ведь она родила Его от плоти своей,— если бы дух Его она не приняла от Духа.

Это очень важно, но выслушай еще более важное. Разве ты не читаешь о том, как немощны были апостолы до тех пор, пока они наслаждались тесным общением с Христом в телесном обличье, как грубо они тогда все понимали? Кто предпочел бы для полного спасения что-нибудь иное взамен долгой совместной жизни Бога и человека? Однако после стольких чудес, после того как Он столько лет излагал Свое учение божественными устами, после стольких доказательств Воскресшего, в последний час уже возносимый на небо, разве не упрекает Он их за их неверие? В чем же причина? Конечно, мешала плоть Христова, поэтому он и говорил: «Если Я не уйду, Утешитель не придет. Вам лучше, чтобы Я пошел» [155]. Если телесное присутствие Христа для спасения бесполезно, то как посмеем мы установить совершенное благочестие в чем-либо, кроме вещей телесных? Павел видел Христа во плоти. Ты думаешь, что́ может быть важнее? А он пренебрегает этим, говоря: «Хотя мы,— сказал он,— и знали Христа во плоти, теперь уже не знаем» [156].

Почему он не знал? Потому что он направился к лучшим дарам Духа. Возможно, я рассуждаю об этом многословнее, чем подобает тому, кто излагает правила. Однако я делаю это еще тщательнее, и не без важной причины. Потому что я знаю по опыту, что в этом заблуждении — для всего христианства чума, которая несет еще более тяжкую погибель, так как внешне она очень близка к благочестию. Ведь нет пороков опаснее, чем те, которые подражают добродетели. Ведь кроме того, что и для добрых людей здесь скользкое место, это очень трудно исправить, так как, когда опровергают вещи такого рода, невежественный народ думает, что над религией совершается насилие.

Мир здесь примется громко возражать, залают крикливые спорщики, которые охотно поют об этом дома, потому что пекутся, разумеется, не о Христе, а о собственной выгоде. Относительно их невежественного суеверия

или притворного благочестия мне надо чаще свидетельствовать, что я ни в коем случае не порицаю христианские обряды, касающиеся телесного (corporales caerimoniae), и старания простых людей, в особенности те, которые одобрил авторитет церкви. В них иногда — знаки и поддержка благочестия. Они почти необходимы детям Христовым, пока те не вырастут и не станут зрелыми мужами (vir perfectus); однако и зрелым не подобает презирать других, чтобы своим примером не повредить слабым. Я одобряю то, что ты делаешь, если только цель непорочна и если ты не назначаешь себе предел там, откуда тебе надлежало сделать шаг к тому, что ближе к спасению.

Однако почитать Христа вещами видимыми ради видимого и считать это вершиной благочестия, нравиться себе за это, осуждать за это других, из-за этого приходить в исступление, даже умирать,— одним словом, отвращать от Христа всем тем, что только для того и существует, чтобы приводить к Нему,— это, конечно, и значит отпадать от евангельского закона, который духовен, и возвращаться в иудаизм. Это, может быть, не менее опасно, чем и без таких суеверий страдать большими явными душевными пороками! Это еще более тяжелая болезнь. Пусть так, но та неизлечимее. Как попотел этот замечательный ревнитель духа, чтобы отвадить иудеев от веры в дела и приблизить их к тому, что духовно! А здесь я снова вижу, что христианский люд возвращается назад. Почему я сказал «люд»? Это следовало бы стерпеть, если бы такое заблуждение не распространилось также и на добрую часть священников, ученых и тех из их круга, которые признают духовную жизнь на словах и по одежде. Если соль утратила вкус, то чем солить остальных? Мне стыдно сказать, с каким суеверием большинство людей соблюдают несчастные обряды, которые установлены человеками вовсе не с тем намерением! С какой ненавистью они требуют их выполнения от других, с каким упорством в них верят, с каким легкомыслием судят других, с каким напряжением их защищают. Они думают, что за это должны попасть на небо. И если они в этом затвердели, то мнят себя Павлами или Антониями. Полные высокомерия, они начинают заниматься проверкой чужой жизни невежественных людей (как говорит ко-

мик) [157], считая только то правильным, что они сами делают. Впрочем, ты увидишь, что те, которые состарились в своем намерении, ничего не понимают в Христе, но животным образом пропитаны прискорбными пороками; в обществе раздражительные и едва переносимые для самих себя, в любви холодные, в гневе кипучие, в ненависти упорные, в речах ядовитые, во вражде неуступчивые, готовые бороться за любую мелочь; они настолько чужды Христову совершенству, что у них нет и обычных добродетелей, которые даже язычникам дали природа, жизненный опыт или наставления философов. Невежественные, неуживчивые, сварливые, жадные до наслаждений, их тошнит от слов Божьих, всем бесполезные, подозревающие всех в плохом, льстящие себе! Неужели после стольких лет дело дошло до того, что ты хуже всех, а кажешься себе самым лучшим, что ты стал иудеем, а не христианином, служа только немым стихиям, видя славу свою не в тайном перед Богом, а в явном перед людьми? Но если ты жил в духе, а не во плоти, то где плод духа? Где любовь, где радость сердечная? Где мир со всеми? Где смирение, долготерпение, доброта, доброжелательность, обходительность, вера, скромность, воздержанность, чистота? Где в твоих нравах образ Христов? Ты говоришь: «Я не распутник, не вор, не святотатец и соблюдаю то, что исповедую». Разве это отличается от слов: «Я не такой, как прочие люди — грабители, прелюбодеи, и пощусь два раза в неделю» [158].

Я же весьма предпочитаю низкого мытаря, который умоляет о милосердии, таким людям, которые помнят свои благодеяния. О чем ты вещаешь? Разве ты исполнил то, в чем поклялся когда-то при крещении — что будешь христианином, т. е. духовным, а не иудеем? Из-за жалких человеческих установлений ты преступил Божьи заповеди. Разве христианство — это не духовная жизнь? Слушай Павла, который говорит римлянам: «Итак, нет никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе, которые живут не по плоти. Ведь закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти. Так как закону, ослабленному плотью, было это невозможно, то Бог, посылая своего Сына в подобии греховной плоти и за грех, осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, которые живут не по плоти,

а по духу. Ибо живущие по плоти помышляют о плоти, а живущие по духу думают о духе. Ибо плотские знания — это смерть, знания же духовные — жизнь и мир. Потому что плотская мудрость враждебна Богу; ибо закону Божьему не покоряются, да и не могут. Те же, которые живут по плоти, не могут угодить Богу» [159]. Что можно было сказать полнее? Что яснее?

Однако люди, изворотливо льстящие своим порокам и поспешающие порицать чужие, полагают, что это нисколько их не касается, и слова Павла о жизни по плоти они относят только к прелюбодеям и распутникам; то, что он сказал о мудрости плоти, которая враждебна Богу, они обращают против тех, которые изучали светскую науку (они это так называют). Они рукоплещут себе в обоих случаях: и за то, что они не прелюбодеи, и за то, что никаким наукам совершенно не обучены. Впрочем, они бредят, что жить в духе, это и значит делать то, что сами они делают. Если бы язык Павла они рассматривали столь же тщательно, сколь сильно они пренебрегают языком Цицерона, они поняли бы, что апостол называет плотью, конечно, то, что видимо, а духом то, что невидимо. И он везде учит, что видимое следует подчинять невидимому, а не наоборот — невидимое видимому. Ты же, напротив, приспосабливаешь Христа к тому, чему подобало бы стремиться ко Христу. Ты требуешь подтверждения того, что слово «плоть» имеет отношение не только к похоти и роскоши? Слушай, что пишет тот же апостол колоссянам, обсуждая (как всегда) как раз это: «Никто да не обольстит вас самовольным смиренномудрием и служением ангелов, входя в то, чего не видел, безрассудно надсмехаясь плотским своим умом и не держась главы, т. е. Христа, от Которого все тело, соединяемое и связанное сплетениями и сопряжениями, растет приращением Божьим» [160]. Дабы ты не сомневался, что он говорит о тех, которые, кичась какими-то плотскими обрядами, мешают духовным устремлениям других, смотри, что за этим следует: «Итак, если вы умерли со Христом для стихий мира, то для чего вы решаете как живущие в мире?» [161]. Поэтому, отвлекая нас от них, немного погодя он говорит: «Итак, если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога. О горнем помышляйте, а не о земном» [162]. О чем напоминает

он наконец, давая наставления духовной жизни? Неужели о том, как отправлять такие-то или такие-то обряды? Неужели о том, чтобы мы так и так одевались? Чтобы питались такой-то и такой-то пищей? Чтобы одолели столько-то псалмов? Ничего подобного. А о чем? Он говорит: «Умертвите ваши земные члены; блуд, нечистоту, похоть, злую страсть и любостяжание, которое есть служение идолам» [163]. И немного погодя: «Теперь же отложи́те, и вы все отло́жите: гнев, ярость, злобу» [164]. И немного ниже: «Совлекши с себя ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании Бога по образу Того, Который создал его» [165]. Кто же ветхий человек? Очевидно, тот самый Адам из земли зе́мной, который на земле, а не на небесах. Под землей понимай все видимое и поэтому временное. Кто новый человек? Очевидно, небесный, с неба. Под небом понимай все невидимое и потому духовное. Наконец, чтобы мы по иудейскому обычаю не желали заслужить милость Бога соблюдением определенных правил и магическими обрядами, он учит, что наши дела настолько угодны Богу, насколько они связаны с любовью и ею же вызваны. Он говорит: «Более же всего имейте любовь, которая — связь совершенства, и да возликует в сердцах ваших мир Бога Христа, к Которому вы призваны в одном теле» [166]. Я дам более ясное доказательство: в Послании к галатам он часто называет плоть, часто дух. Он не только зовет их от похоти к чистоте, но пытается вырвать их из иудаизма и веры в дела, куда ввели их псевдоапостолы. Смотри, какие пороки он упоминает, перечисляя здесь дела плоти: «Дела плоти известны; это блуд, нечистота, бесстыдство, роскошь, служение идолам, волшба, вражда, распри, соперничество, гнев, ссоры, разногласия, ереси, зависть, убийства, пьянство, разгул и тому подобное» [167]. Немного дальше: «Если мы живем духом, то должны поступать по духу». Затем, указывая как на чуму, враждебную духу, он добавляет: «Не будем жадны до пустой славы, раздражать друг друга, завидовать друг другу» [168]. Дерево узнается по плодам. Я не имею ничего против того, что ты бодрствуешь, постишься, молчишь, молишься и не избегаешь других правил такого рода. Я не поверю, что ты в духе, если не увижу плод духа. Почему мне нельзя утверждать, что ты во плоти, если

ты почти всю жизнь занимался этими вещами и я до сих пор нахожу в тебе дела плоти? Зависть — больше чем женскую, гнев и военную ярость, никогда ненасытную страсть к ссорам, неистовое злоязычие, змеиный яд попошения, чванливость, грубое поведение, нестойкую веру, суетность, лживость, угодливость. Ты судишь брата за еду, питье, за одежду. А Павел судит тебя по делам твоим.

Неужели тебя отделяет от плотских детей этого мира сего то, что ты пусть и в более легких вещах, но страдаешь теми же пороками? Разве не хуже тот, кто из-за перехваченного наследства, из-за обесчещенной дочери, из-за обиды родителей, из-за должности или из-за милости князя допускает гнев, вражду, соперничество, как поступаешь ты — стыдно сказать,— делая не только все это, но еще худшее? Более легкая причина греха не уменьшает проступок, но увеличивает его. Не важно, сколь сильно ты грешишь, но важно, с какой страстью. Еще важнее другое: ведь человек тем преступнее, чем легче он отвращается от честного. Я теперь говорю не о тех монахах, нравы которых отвергает и мир, а о тех, которыми простой народ восхищается, будто они не люди, но ангелы. Однако не следует, чтобы их ранила моя речь, которая порицает пороки, а не людей. Если они хорошие люди, то радовались бы, что кто-то напоминает о том, что имеет отношение к спасению. Для меня не секрет, что среди них много таких, которые с помощью наук и дарования приобщились к таинствам духа. Но, как сказал Ливий, иногда случается, что большая часть побеждает лучшую[169]. Впрочем, если говорить правду, то разве мы не видим, что даже самый строгий монашеский орден считает целью благочестия обряды, определенный порядок молитвословия или труд телесный? Если кто-нибудь проверит их и порасспросит о духовном, то едва ли найдет нескольких, которые живут не по плоти. И отсюда такая немощь душ, трепещущих от того, в чем нет страха, и зевающих при том, в чем высшая опасность. Отсюда это постоянное младенчество во Христе, чтобы не сказать хуже, потому что мы переоцениваем вещи, высоко ставим то, в чем одном нет ничего хорошего, и пренебрегаем тем, чего одного и достаточно; мы всегда руководствуемся детоводителем, всегда под игом, никогда не стремимся к

свободе духа, никогда не дорастаем до вершины любви. Как кричит Павел галатам: «Стойте и не подвергайтесь опять игу рабства» [170], а в другом месте: «Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верой. А когда пришла вера, мы уже не под детоводителем. Потому что все мы — сыны Божьи по вере во Иисуса Христа» [171]. И немного ниже: «Так и мы, когда были маленькими, были порабощены началами мира. Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от женщины, подчинился закону, чтобы искупить тех, которые были под законом, дабы нам получить усыновление. Так как вы — сыны Божьи, то послал Бог в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: „Авва, Отче!" Поэтому уже не раб, но сын» [172]. И снова в другом месте: «Потому что вы призваны к свободе, братья, только бы свобода ваша не была поводом для угождения плоти, но любовью служите друг другу. Ибо весь закон исполняется в одной заповеди: „Ты должен любить ближнего, как самого себя". Если же друг друга угрызаете и съедаете, смотрите, чтобы вы не были истреблены друг другом» [173]. И снова в Послании к римлянам: «Ведь вы не приняли Дух усыновления Бога, Которым мы взываем: „Авва, Отче"» [174]. Это же относится к тому, что он пишет Тимофею: «Упражняй себя в благочестии. Ибо в телесном упражнении мало пользы, благочестие же для всего полезно» [175]. И в Послании к коринфянам: «Господь есть Дух. А где Дух, там свобода» [176].

Но зачем мы приводим то одно, то другое место? Весь Павел состоит в том, что неуступчивая плоть презирается и что Творец любви и свободы утверждает нас в духе. Ибо плоть, рабство, беспокойство, ссоры — неразлучные спутники, как и дух, мир, любовь и свобода. Апостол повсюду это вдалбливает. Неужели мы станем искать лучшего наставника благочестия, особенно если все божественное Писание с ним согласно? Это была высшая заповедь в Моисеевом Законе, это повторяет и завершает в Евангелии Христос. Главным образом из-за того Он родился и умер, чтобы научить нас не иудействовать, но любить. Как встревоженно, с какой страстью говорит Он после той тайной вечери своим апостолам, что надо заботиться не о еде и питье, а о взаимной любви! О чем

еще учит, более того — просит участник его таинств Иоанн, как не о том, чтобы любили друг друга? И Павел повсюду, как я сказал, славит любовь. В Послании к коринфянам он даже предпочитает любовь чудесам, пророчествам и ангельским речам.

Не говори мне здесь, что любовь в том, чтобы часто ходить в церковь, припадать к статуям святых, зажигать свечи, повторять отсчитанные молитвы. Ничего этого Богу не нужно. Любовью Павел называет сотворять ближнего, считать всех членами одного и того же тела, полагать, что все едины во Христе, радоваться удачам братьев во Господе, как своим, помогать их бедам, как собственным. Привыкните направлять заблуждающегося, научать незнающего, поднимать падшего, утешать удрученного, помогать страждущему, пособлять нуждающемуся; в общем все богатство свое, все старание, все заботы направлять на то, чтобы возможно более быть полезным во Христе, чтобы и мы, подобно Ему, Который и родился, и жил, и умер не для себя, а всего себя отдал за нас, так и мы имели бы попечение о пользе братьев наших, а не о своей собственной. Если бы это произошло, то не было бы ничего счастливее и легче жизни благочестивых людей; ныне мы видим, что она, напротив, почти печальна, трудна и полна иудейских суеверий, не свободна ни от каких светских пороков, а в некотором отношении даже еще хуже их. Если бы ныне ожил Августин, которого большинство славит как жизненный образец, он, конечно, не узнал бы этих людей и воскликнул бы, что он ничего не похвалит менее, чем этот вид жизни, и что он установил [монашескую] жизнь не по иудейским суевериям, а по наказу апостолов.

Но я уже давно слышу, что мне хотели бы ответить люди немного более умные. «Чтобы не скатиться понемногу к более крупным порокам, надо быть бдительным по отношению к самому малому». Я слушаю это и одобряю. Но тебе не меньше надо следить не за тем, чтобы не погрязнуть в самых малых, а за тем, чтобы полностью избавиться от крупных. Там опасность виднее, а здесь она значительнее. Поэтому избегай Сциллы, но не попадай к Харибде. Делать те вещи — спасительно, но ограничивать себя ими — пагубно. Павел не запрещает пользоваться началами, но он не хочет, чтобы началам слу-

жил тот, кто свободен во Христе. Он не осуждает закон дел, но при условии, что им пользуются по закону. Без них ты, может быть, не станешь благочестивым, но не они делают тебя благочестивым. Они приведут тебя к благочестию, если ты их для этого и употребишь. Если же ты начнешь наслаждаться ими, они тут же погасят всякое благочестие. Апостол пренебрегает делами Авраама, о которых все знают, что они чрезвычайно велики, а ты доверяешь своим делам? Бог отвергает жертвоприношения, субботу и праздники новолуний у народа своего, а все это Он сам и сотворил. Посмеешь ли ты сравнить свои несчастные правила с заповедями закона Божьего? Послушай, однако, что говорит об этом Бог в отвращении и негодовании: «К чему Мне множество жертв ваших? Я пресыщен. Всесожжения овнов и тучности скота, крови тельцов и агнцев и козлов не хочу. Когда вы приходите пред лицо Мое, кто просил от рук ваших, чтобы ходили вы во дворах Моих? Не носите больше даров тщетных, курение отвратительно для Меня. Новомесячий, суббот и других празднований Я не могу терпеть. Беззаконны собрания ваши. Новомесячия ваши и торжества ваши возненавидела душа Моя. Они сделались тяжелы Мне, Мне трудно нести их. И когда вы простираете руки ваши, Я отвращаю очи Свои от вас, и когда вы умножаете моления ваши, Я не хочу слушать вас» [177]. Когда Он упоминает соблюдения и правила священнодействий, умножение молений, разве не указывает Он, словно пальцем, на тех, которые измеряют набожность числом псалмов или молитв? Обрати внимание и на то, как удивительно усиливает красноречивый пророк это божественное отвращение, когда говорит, что уже ни уши, ни глаза Его не могут вынести. Но почему, скажи, пожалуйста! Разумеется, он сам говорил, что этого надо придерживаться с большим благочестием, с большим уважением, что в течение стольких веков это соблюдали святые цари и пророки. Он проклинает то, что до сих пор пребывает в законе плотском, а ты в законе духовном доверяешь своим несчастным правилам, появившимся у тебя дома? Поэтому в другом месте Он повелевает, чтобы этот пророк постоянно кричал и возвышал голос наподобие трубы [178]; конечно, в серьезном деле, достойном сурового порицания, и таком, которого можно достигнуть

только при большом напряжении. Он говорит: «Каждый день они ищут Меня и хотят знать пути Мои, как народ, который поступает праведно и который не оставляет законов Бога своего. Они вопрошают Меня о судах праведности и хотят приблизиться к Богу. „Почему мы постились, а ты не видел, смиряли души свои, а ты не знал?“ Вот в день поста вашего исполняется воля ваша, и требуете от всех должников ваших. Вот вы поститесь для ссор и распрей и нечестиво бьете кулаком. Не поститесь так до тех пор, пока не услышат ваш крик в высоте. Таков ли пост, который Я избрал, день, в который человек сокрушает свою душу? Когда склоняет свою голову, как тростник, и подстилает рубище и пепел? Разве это назовешь постом и днем, угодным Господу?» [179] Но что на это сказать? Бог осуждает то, что Он сам заповедал? Нисколько. Что же? Однако оставаться во плоти закона и верить в вещь ничтожную — это Он, действительно, осуждает. Поэтому и в том и в другом месте Он показывает, что Он хочет, чтобы произошло. Он говорит: «Будьте чистыми, удалите зло помышлений ваших от очей Моих» [180]. Когда ты слышишь о зле помышлений, разве Он не обозначает так дух и внутреннего человека? Очи Господа видят не в явном, а в сокрытом, и Он судит не по тому, что видят очи, и порицает не за то, что слышат уши. Он не замечает глупых девиц, снаружи красивых, а внутри пустых. И не знает Он тех, которые устами говорят: «Господи, Господи!» Затем Он напоминает, что опыт жизни духовной заключается не столько в обрядах, сколько в любви к ближнему. «Ищите правды, приходите на помощь угнетенному, защищайте сироту, вступайтесь за вдову» [181]. Подобное добавляет Он в другом месте о постах. «Разве это не больше пост, чем который Я избрал? Развяжи оковы неправды, распусти узлы сжимающие, отпусти тех, которые сокрушены, освободись от всякого груза. Раздели с голодным хлеб твой и скитающихся бедных введи в дом твой. Когда увидишь нагого, одень его, и от плоти твоей не укрывайся» [182].

Что же должен делать христианин? Будет он пренебрегать церковными заповедями? Станет презирать благородные традиции предков? Осуждать благочестивые обычаи? Тем более если он немощен, то сохранит их как необходимые, если силен и совершенен, тогда тем более

станет следить, чтобы своим знанием не повредить брату немощному, не сразить того, за которого умер Христос. Этого не следует упускать из внимания, это необходимо делать. Дела телесные не осуждаются, но предпочитаются невидимые. Видимое служение не осуждается, но Бог умилостивляется только невидимым благочестием. Бог есть Дух, и смягчается жертвами духовными. Пусть будет стыдно христианам не знать того, что было известно языческому поэту. Он учил благочестию:

Если бог это дух, как нам говорят поэты,
С чистым сердцем тебе надо чтить его [183].

Нам не надо относиться с пренебрежением ни к языческому, ни к малозначительному автору. Изречение достойно великого теолога, и — как я понял — некоторые его почитают, но никто не читает. Так же как это: «подобное познается подобными». Ты веришь, что Бога можно более всего тронуть заколотым быком или пламенем воскурений, как если бы Он был телом. Он — дух (mens), и притом наичистейший, наипростейший. Поэтому почитать его надлежит более всего чистым духом. Ты полагаешь, что зажженная свеча — это жертва. А Давид говорил: «Жертва Богу — дух сокрушенный» [184]. И если Он отвергает кровь козлов и телят, то Он не отвергнет сокрушенное и смиренное сердце. Если ты делаешь, что подобает, пред глазами людей, то гораздо более старайся делать то, чего ищут глаза Божьи. Тело покрывается благочестивым облачением; зачем это, если душа носит мирскую одежду? Если на внешнем человеке белоснежная туника, то пусть и одеяния внутреннего человека блестят, как снег. Внешне ты молчалив, пекись гораздо больше о том, чтобы дух (mens) твой внутри был свободен. В видимом храме ты преклоняешь колени — это ничего не значит, если в храме сердца своего ты восстаешь против Бога. Ты чтишь древо креста; больше следуй таинству креста. Ты постишься и воздерживаешься от того, что позорит человека, и не воздерживаешься от грязных речей, которые пятнают и твою и чужую совесть. У тела пища отбирается, а душа наедается до отвала свиным горохом? Украшая каменный храм, получаешь священное место для молитвы. Какое это имеет значение, если храм сердца, стену которого проломил Иезекииль,

осквернен мерзостями египетскими? Внешне ты соблюдаешь субботу, а внутри все грохочет от смятения пороков. Тело не распутничает, но ты жаден, и уже дух (animus) твой распутник. Телесным голосом ты поешь псалмы, но послушай, что говорит внутри дух. Устами ты благословляешь, а сердцем злословишь. Тело твое заключено в тесной маленькой келье, а в помышлениях ты бродишь по всему свету. Ты слушаешь слово Божье телесными ушами. Ты должен больше слушать внутренними. Ведь что говорит пророк? «Если вы не станете слушать внутри, то душа ваша будет плакать»[185] Что же ты читаешь в Евангелии? «Так что они видя не видят и слыша не слышат»[186]. И снова пророк: «Слухом услышите и не уразумеете»[187]. Поэтому блаженны те, которые изнутри слышат слово Божье. Счастливы те, кому Господь внутри говорит слово, их души спасутся. Давид приказал, чтобы дочь царя, вся слава которой была внутри в бахроме золотой, приклонила такое ухо[188]. Наконец, какая польза не свершать зла, страстно его желая? Какая польза внешне делать добро, когда внутри свершается противоположное ему? Разве важно то, что телесно ты идешь в Иерусалим, когда в самом тебе Содом, Египет, Вавилон? Невелико дело идти плотскими ногами по стопам Христа, но очень велико — следовать за Ним в любви. Если очень важно коснуться гроба Господня, то разве не более важно будет понять тайну Его погребения? Ты винишься в своих грехах перед священником — человеком; посмотри, как винишься ты перед Богом. Потому что виниться в грехах перед Богом — значит ненавидеть их. Возможно, ты веришь, что восковыми фигурами, жалкими пожертвованиями и паломничествами ты сразу смываешь грехи. Тогда ты совсем на неверном пути. Твоя рана внутри; необходимо применять внутреннее снадобье. Страсть твоя порочна, ты возлюбил то, что было достойно ненависти, возненавидел то, что надлежало любить. Сладкое тебе было горьким и горькое сладким. Я не имею ничего против того, что ты выказываешь внешне. Однако если, изменившись, ты возненавидел то, что любил, стал избегать этого, бояться, если для тебя стало сладким то, в чем был только вкус желчи, то я вижу в этом доказательство исцеления. Магдалина возлюбила много, и ей простились многие грехи. Чем больше ты полюбишь Хри-

ста, тем больше возненавидишь свои пороки; потому что ненависть к греху следует за любовью к благочестию, как тень за телом. Я предпочитаю, чтобы ты один раз действительно возненавидел внутри свои порочные нравы, чем десять раз многословно проклинал их перед священником.

Поэтому, как мы показали на примере, во всем театре этого видимого мира, в Ветхом завете и в Новом, в любой заповеди церковной, наконец, и в тебе самом, и в любом человеческом деле снаружи — плоть, а внутри — дух. Если мы не будем менять этот порядок, но не станем слишком доверяться тому, что видно, за исключением разве того, что важно для лучшего, то мы заметим, что дух всегда в том, в чем есть любовь [189]; тогда мы не уйдем в печали как те всегда слабые дети (о которых говорится в пословице), как животные, как сухие кости, не имеющие духа (о которых сказано у пророка), как сонные, тупые, сварливые, злобные сплетники, но как возвышенные во Христе, богатые любовью, сильные и стойкие в любых обстоятельствах, снисходительные к малому, стремящиеся к великому, полные усердия, полные знания; кто отвергает это знание, тех отвергает и Господь знаний. Ведь невежество, которое почти всегда сопровождает невосприимчивость и которое греки красиво называют φιλαυτία* [190], действует одно, чтобы — как говорит Исайя — мы ничему не верили и говорили пустое, замышляли муку и рождали несправедливость [191], чтобы всегда в тревоге и в рабстве посвящали себя обрядам иудейским. Об этом говорит Павел: «Свидетельствую им, что имеют ревность по Боге, но не по знанию» [192]. О чем же они не ведали? А как раз о цели закона Христова. Христос же — Дух, любовь. Еще яснее описывает он несчастное и бесполезное их рабство во плоти. Он говорит: «Потому мой народ пойдет в плен, что не было у него знания. И вельможи его погибнут от голода, и множество его будет томиться жаждой» [193]. Неудивительно, что народ служит началам этого мира; конечно, невежественный народ, который мудр только чужим умом (de alieno pectore). Гораздо удивительнее, что вроде бы лучшие в христианской религии люди погибают в этом пле-

---

* себялюбие (*греч.*).

пении от голода и иссыхают от жажды. Почему они погибают от голода? Потому что не научились у Христа преломлять ячменные хлеба. Они только облизывают жесткий стручок, а сердцевины не находят. Почему они иссыхают от жажды? Потому что не научились у Моисея исторгать воду из камня духовного. Они не зачерпнули из рек, которые, как живая вода, текут из тела Христова. Но это сказано о духе, а не о плоти. Поэтому ты, брат мой, тщательно изучив это правило, не отягощай себя скорбным трудом, а избегай его и по мере возможности, быстро став сильным и крепким во Христе, не ползай по земле с нечистыми зверьми, но всегда опирайся на эти крылья. Платон полагает [194], что они начинают расти в душах, пробужденных жаром любви; поднимайся сам, как Иаков, по ступеням некоей лестницы от тела к духу, от мира видимого к невидимому, от буквы к таинству, от чувственного к умопостигаемому, от сложного к простому. Так Господь со своей стороны приблизится к тому, кто приближается к Нему; и если ты приложишь усилия, чтобы выбраться из своего тумана и шума чувств, Он поспешит навстречу из своего света неприступного и своего непостижимого молчания, в котором не только всякое смятение чувств, но и все умопостигаемые образы затихают.

ПРАВИЛО ШЕСТОЕ

И так как тому, кто пишет, сама собой приходит одна мысль за другой, прибавлю-ка я шестое правило, которое определенным образом родственно изложенным выше; оно столь же необходимо всем для спасения, сколь мало людей имеют о нем попечение. Оно заключается в том, что душа человека, стремящегося ко Христу, возможно больше должна отличаться от дел и мнений толпы (vulgus) и нигде, кроме одного Христа, не искать примера благочестия. Ведь Он — единственный образец; каждый, кто отклонится хотя бы на палец, отойдет от правды и потеряет дорогу. Поэтому, конечно, Платон вполне весомо говорит во многих местах своего «Государства», что тот не может постоянно сохранять добродетель, кто не напитал свой дух (mens) определенными представлениями (opiniones) о постыдном и честном [195]. Насколько же ги-

бельнее, когда в глубине сердца укореняются ложные представления о том, что относится к спасению? Поэтому он полагает, что прежде всего надлежит заботиться о том, чтобы те стражи, которые должны быть свободны от всякого позора, запечатлели в своем сердце как некие наисвятейшие законы наилучшие и наивернейшие представления о том, чего следует избегать, а к чему стремиться. Ведь каждый человек проявляет в нравах то, что с помощью убеждения глубоко укоренилось в его душе. Поэтому основная забота христиан должна быть в том, чтобы дети уже с колыбели среди нежностей кормилиц и родительских поцелуев, в руках образованных людей питались убеждениями, достойными Христа, так как ничто не укореняется в душе глубже и не остается в ней крепче того, что, по словам Фабия [196], внушают с ранних лет. Далеко-далеко от детских ушек должны быть любовные песенки, которые поют христиане в домах и снаружи,— они грязнее, чем когда-либо слыхивали язычники. Пусть дети не слышат, как рыдает мать, узнав о потере вещи, как лишившись сестры, кричит, что она несчастная и покинутая. Пусть не услышат они отца, упрекающего в лени того, кто не воздал за обиду сторицей, восхищающегося теми, кто каким-то образом приумножил состояние. Человеческий ум склонен к порокам, подхватывает гибельный пример совсем как огонь нефть. Впрочем, это надлежит делать в любом возрасте, чтобы все распространенные заблуждения выкорчевать из души до самых корней и на их месте посеять спасительные представления да так укрепить их, чтобы вырвать их было невозможно.

Кто сделает это, тот без всякого труда сам последует за добродетелью и решит, что поступающие по-другому достойны сожаления, а не подражания. Сюда относится то отнюдь не нелепое, хотя и отвергнутое Аристотелем, высказывание Сократа, что добродетель не что иное, как знание, чего надлежит избегать, а чего добиваться [197]. Нет, он видел разницу между пониманием (cognitio) достойного и любовью, но подобно тому, как Демосфен говорил, что произнесение занимает в красноречии первое, второе и третье места, ясно обозначая, что оно чрезвычайно важно, так как в нем заключено все [198]. Равным образом Сократ, рассуждая с Протагором, побеждает, доказывая, как важно во всякой добродетели иметь

знание, потому что грехи происходят не от чего иного, как от ложных мнений (opiniones) [199]. И тот, кто любит Христа, и тот, кто любит наслаждение, деньги, ложный почет,— оба, несомненно, стремятся к сладостному, доброму и красивому. Но последний заблуждается по неведению, принимая за сладкое то, что очень горько, избегая вместо горького очень сладкое, стремясь вместо добра и пользы к тому, в чем чистый убыток, боясь, как потери, того, в чем состоит единственная выгода, считая красивым то, что безобразно, полагая, что надо стыдиться того, в чем только и есть слава.

С другой стороны, если кто-нибудь совершенно убежден и в глубине души напитался тем, что только добродетель лучше всего, что она самая сладкая, самая красивая, самая почетная, самая полезная и, напротив, что позор — это единственное зло, мучительное, безобразное, от которого следует краснеть,— и это не только по мнению людей, но и по самой природе вещей,— в таком случае невозможно, чтобы столь твердо убежденный человек долго пребывал во зле.

Да, нередко самый плохой наставник в жизни и чувствах — это чернь (vulgus). Ведь никогда дела человеческие не обстояли так хорошо, чтобы большинству не нравилось самое худшее. Остерегайся думать так: «Это делают все; на этот путь вступили мои предки; это мнение того или другого великого философа, теолога; так живут правители; так установили цари; так обычно поступают и епископы, и верховные понтифики». Это, конечно, не все. Пусть не касаются тебя значительные имена. Я называю чернью не по положению, а по душе. Чернь — это те люди, которые в Платоновой пещере [200], скованные своими страстями, восхищаются пустыми изображениями вещей вместо настоящих вещей. Разве не поступает превратно тот, кто пытается приложить камень к линейке, а не линейку к камню? Разве не гораздо нелепее будет, если кто-нибудь станет не человеческие нравы склонять ко Христу, а Христа к человеческой жизни?

Не считай верным то, что делают начальники или большая часть людей; то, что происходит, верно, если только оно соответствует правилу Христову. Более того, надо, чтобы тебе было подозрительно то, что нравится многим. Очень мало́ и всегда будет мало́ стадо тех, кому

по сердцу христианская простота, бедность, истина. Очень мало́, но счастли́во, потому что ему одному принадлежит царство небесное. Тесен путь к добродетели, и немногие идут по нему, но ни один другой путь не ведет к жизни [201]. Разумный строитель берет за образец сооружение, которое чаще всего встречается или которое лучше всех? Художники выставляют только самые лучшие картины. Наш образец — Христос, в Нем одном заключены все основания (rationes) счастливой жизни. Ему можно подражать во всем без исключения. Сверх того, хороших людей подобает называть примером, поскольку этот пример будет отвечать первообразу Христову. О большинстве же христиан знай, что если говорить о нравах, то даже у язычников никогда не было ничего более испорченного.

Что касается веры, пусть смотрят сами. Конечно, нет никакого сомнения в том, что вера без правов, достойных этой веры, до такой степени бесполезна, что заслуживает высшего осуждения. Разверни анналы древних и сравни нравы тех времен с нашими. Когда больше презирали истинную честность? Когда так ценили богатство, приобретенное каким-угодно способом? Какому веку больше соответствуют слова Горация:

> Даст ведь царица Деньга и с приданым жену, и доверье,
> Даст и друзей, красоту, родовитость [202].

И вот это у него же:

> И добродетель и род дешевле сена морского! [203]

Кто теперь читает не всерьез эти иронические и сатирические строки:

> Граждане, граждане, прежде всего деньгу наживайте:
> Доблесть — дело десятое... [204]

Когда роскошь была разнузданнее? Когда грязные прелюбодеяния распространялись шире, были безнаказаннее и меньше считались позором? Пока князья снисходительны к своим порокам у других людей, каждый считает, что хорошо, если он следует правам, которые при дворе. Кому не кажется высшим злом и позором бедность? Когда-то развратников, скупцов, хвастунов, людей, жадных до денег, забрасывали с телег знаменитыми острота-

ми, на языческих зрелищах простой народ (vulgus) аплодировал, когда отмечали пороки, а теперь знатные христиане аплодируют, когда их бессовестно восхваляют. В афинских театрах не потерпели актера, который в какой-то трагедии Еврипида произносил слова некоего скряги, предпочитающего всем остальным благам человеческой жизни одни только деньги. И конечно, можно было ожидать, что автора вместе со всем его сочинением они выбросили бы и вышвырнули, если бы поэт тут же не поднялся и не приказал им еще ненадолго остаться и досмотреть, что произойдет с этим любителем золота. Как много было у них для примера таких людей, которые после хорошего управления государством не оставляли в собственном владении ничего, кроме честной славы, которые верность считали важнее денег, а стыдливость — важнее жизни; они и в счастливых обстоятельствах не могли чваниться, и от несчастий сломиться; они предпочитали наслаждениям — честный риск; удовлетворенные одним только сознанием правды, они не желали от судьбы ни почестей, ни богатства, ни прочих удач. Я не стал бы упоминать святость Фокиона, бедность Фабриция, которая была важнее богатства, великодушие Камилла, суровость Брута, стыдливость Пифагора, необоримое самообладание Сократа, честность Катона [205] и тысячу прекраснейших украшений всяческих добродетелей, о которых, к великому нашему стыду, читают в анналах спартанцев, персов, афинян и римлян. Божественный Аврелий Августин, как сам он свидетельствует об этом в книгах своей исповеди [206], задолго до того, как он стал христианином, презирал деньги, не придавал никакого значения почестям и его не волновала слава; он настолько обуздал свои страсти, что, будучи молодым человеком, довольствовался одной женщиной и хранил ей супружескую верность. Вряд ли кто найдет такие мысли (animi), такие примеры среди придворных, среди духовных лиц, а я прибавлю — и среди монахов. Но если и есть кто-нибудь такой, то на него станут указывать как на осла среди обезьян и поднимут на смех, в один голос скажут, что он сумасшедший, тупоумный, лицемер, неуч, меланхолик, совершенно безумный, решат, что он вообще не человек. Так мы, христиане, чтим учение Христово, так выражаем на деле, что вообще нет ничего неразумнее, презреннее

и постыднее, чем быть чистосердечным христианином. Как будто бы Христос зря жил на земле; или христианство ныне не то, что некогда, или оно касается не всех в равной мере. Поэтому я хочу, чтобы ты всем сердцем отошел от этого и ценность всех вещей измерял только тем, что общего у них с Христом.

Кто сплошь и рядом не считает, что прекрасно происходить от знаменитых предков, кто не думает, что это следует числить среди особых благ? Как раз это и называют благородством. Пусть тебя не смущает, когда ты слушаешь, как мудрецы сего мира, люди значительные, весьма влиятельные, вполне серьезно, надменно подняв брови, рассуждают о степенях родства, словно о деле чрезвычайно важном, и с большим усердием несут всякий вздор, когда ты видишь, что иные так раздуваются от изображений своих дедов и прадедов, что всех остальных, кроме себя, едва считают за людей. Но, посмеявшись Демокритовым смехом над их заблуждением, знай, что единственное и высшее благородство — это родиться вновь во Христе, быть привитым к его телу, стать единым телом и единым духом с Богом. Пусть другие будут царскими детьми, для тебя же величайшее дело — стать и называться сыном Божьим. Пусть им нравится, что они живут при дворе у князей, ты же избери себе участь вместе с Давидом быть малым в доме Божьем. Смотри, кого избрал Христос: слабых, глупых, безвестных в глазах света. Все мы рождаемся незнатными в Адаме, все мы едины во Христе. Истинное благородство в презрении к суетному благородству. Истинное благородство в том, чтобы стать рабом Христовым. Знай, что твои предки те, кому ты подражаешь в добродетелях. Слушай, что сказал в Евангелии наилучший ценитель благородства иудеям, которые кичились, что они из рода праотца Авраама. И какого праотца?! Не только знаменитого, не только богатого, не только победителя царей, но за божественные добродетели украшенного божественными хвалами. Кто может подумать, что это не замечательно и не достославно? Слушай, что они услышали: «Вы от отца дьявола и творите дела отца вашего» [207]. И сам Павел, оценивая для тебя благородство по праву учителя, говорил: «Ведь не все те израильтяне, которые израильтяне

по обрезанию, и не все те дети Авраама, которые от семени его» [208]. Надлежит стыдиться низости, стыдиться служить подлости, не иметь ничего общего со Христом, который хорошо знает тех, кто выполняет волю Отца его, который на небесах. Позорно быть бастардом, отец которого — дьявол; это — отец его, и он творит его дела, если Христос не солгал. Но истина не умеет лгать. Высшее благородство — быть сыном и наследником Божьим, братом и сонаследником Христовым. Они сами увидят, в чем смысл их символов. Христианские символы у всех общие, однако самые известные — крест, терновый венец, гвозди, копье, стигматы Господни, о которых Павел говорит, что носит их на теле своем [209]. Ты видишь, насколько я хотел бы, чтобы ты думал о благородстве иначе, чем это понимает чернь (vulgus).

Ведь того, кто собрал дома больше всего золота, кто только не называет блаженным, богатым, счастливым? Ты считай достаточно счастливым, а вернее, только того и считай счастливым, в ком есть Христос — высшее благо; кто купил ценой всего состояния или даже с ущербом для тела своего эту драгоценную жемчужину чистой совести (mens); кто обрел сокровище мудрости, которое драгоценнее всех богатств; кто, чтобы разбогатеть, купил у Христа богатейшего золото, прошедшее через огонь. Что же тогда предмет восхищения толпы — золото, драгоценные каменья, поместья? Это ложным образом называется богатством, а в действительности — колючки, которые по притче евангельской душат семя слова Божьего; это ноша, обременные которой не могут следовать по тесному пути за нагим Христом и войти через низкий вход в царство небесное. Если ты превзошел богатством Мидаса и Крезов [210], считай, что ты ни на волос не лучше их, а еще более связан, более нагружен, более обременен. Более чем достаточно имеет тот, кто способен отважно презирать это. Много ожидает того, кому Христос пообещал, что у него ни в чем не будет недостатка. Не будет голодать тот, кого питает манна слова Божьего. Не будет наг тот, кого оденет Христос. Считай убытком лишь то, что столько раз уводит тебя от благочестия и умножает пороки. Знай, что огромная выгода в том, что твой разум (mens) с увеличением добродетели стал

лучше. Знай, что у тебя ни в чем нет недостатка, если в тебе есть Тот, в Ком все.

Но что же такое несчастные называют наслаждением? Конечно, менее всего то, что они так обозначают. Так что же? Это настоящее безумие и как раз, как обычно говорят греки, смех Аякса[210a], сладкий яд, соблазнительная погибель. Истинное и единственное наслаждение — радость чистой совести. Наироскошнейшие пиры — изучение Священного писания, наиприятнейшее пение — псалмы в честь Духа Святого, наипраздничнейшее общество — все святые. Высшая утеха — удовольствие от истины. Ты только очисти глаза, уши, рот, и Христос станет тебе сладостен. После того как ты Его отведаешь, если даже милетцы, сибариты, распутники, эпикурейцы — короче говоря, все изобретатели наслаждений снесут в одно место свои соблазны, по сравнению с Ним одним все они окажутся отвратительными. Не то безусловно сладко, что нравится, а то, что нравится здоровому. Если больному в лихорадке вода вкусна, как вино, то это не знак наслаждения, а знак болезни. Ты ошибаешься, если не веришь, что благочестивым людям собственные слезы гораздо приятнее, чем нечестивцам собственный смех, хохот и шутки; что для них пост слаще, чем для тех рябчики, фазаны, куропатки, стерлядь или камбала; что для них пифагорейские трапезы с фруктами, зеленью и овощами приятнее, чем собственная расточительная привередливость. Наконец, истинное наслаждение в том, чтобы в любви ко Христу не соблазняться обманными радостями.

Посмотри, как люди злоупотребляют словами любви и ненависти. Если безумный юноша овладевает девушкой, толпа (vulgus) называет это любовью, в то время как гораздо вернее сказать, что это ненависть. Истинная любовь желает в ущерб себе быть полезной другим. А он не думает ни о чем, кроме собственного удовольствия. Значит, он любит не девушку, а себя, хотя он и себя-то не любит. Потому что никто не может любить другого, если до этого он не полюбил себя — но только праведно. Никто не может никого ненавидеть, если до этого он не возненавидел себя. Однако иногда хорошо любить — значит хорошо ненавидеть, а праведно ненавидеть — значит любить. Следовательно, тот, кто ради небольшого своего удовольствия (как он считает) строит девушке козни

лестью и подарками, чтобы похитить у нее лучшее из того, что она имеет: целомудрие, стыдливость, простодушие, чистую совесть, славу,— как тебе кажется, он ее ненавидит или любит? Конечно, нет ненависти больше, чем эта! Когда неразумные родители прощают детям их пороки, обычно говорят, как нежно они их любят. Напротив, как жестоко их ненавидят те, которые в угоду своим страстям пренебрегают спасением детей. Чего иного и ждет от нас ненавистнейший враг — дьявол, как не того, чтобы мы здесь безнаказанно грешили и подвергали себя вечной казни? Они называют наставника добрым и князя милосердным, если он не обращает внимания на проступки или даже одобряет их, чтобы они могли грешить тем свободнее, чем более безнаказанны они будут. По этой же причине грозит через пророка Господь тем, о ком Он думает, что они не достойны его милосердия. «И Я не стану наказывать,— говорит Он,— дочерей ваших, когда они блудодействуют, и невесток ваших, когда они прелюбодействуют» [211]. Ведь что пообещал Давид? «Накажу,— говорит,— жезлом беззаконие их и ударами — прегрешения их. Милости же Моей не отниму у них» [212]. Ты видишь, что в христианстве все обновляется и меняются названия вещей. Кто плохо любит себя, тот смертельно себя ненавидит. Кто дурным образом милостив к себе, тот лютует сильнее всего. Хорошо заботиться — значит пренебрегать. Хорошо вредить — значит помогать. Хорошо терять — значит сохранять. Ты сам позаботишься о себе, если будешь пренебрегать желаниями плоти. Если будешь жестоким по отношению к порокам, то окажешь благодеяние по отношению к человеку. Если ты убьешь грешника, то спасешь человека. Если погубишь то, что сделал человек, то восстановишь то, что создал Бог.

Обрати внимание, как свойственно народу ошибочное мнение насчет силы и слабости, храбрости и трусости. Разве не называют сильным того, кто может легко кому-нибудь причинить вред? Хотя ясно, что способность вредить — это ненавистная сила; она делает таких людей подобными шпанским мухам, скорпионам и самому дьяволу — конечно, в умении творить зло. Один только Бог воистину силен; Он не может вредить, даже если захотел бы; и не хочет, даже если мог бы, ибо Его природа в том, чтобы творить добро. Но, могущественный, почему

же в конце концов Он станет вредить человеку? Он отнимет деньги, побьет тело, лишит жизни? Если Он делает это по отношению к благочестивому человеку, то свершает благодеяние, а не злодеяние; если по отношению к негодяю, то он предоставляет возможность, но тот вредит себе сам. Потому что никто не может тебе повредить, кроме тебя самого. Никто не готов причинить вред другому, если тот сам не навредил себе до этого гораздо больше. Ты готовишься причинить мне денежный убыток. Так как ты утратил любовь, ты уже сам себе нанес тяжелейший урон. Ты не можешь меня ранить, если до этого ты сам не получишь гораздо более жестокое ранение. Ты не лишишь меня жизни телесной, если прежде не умертвишь свою душу. И Павел, слабый в нанесении обид и очень сильный в перенесении их, разве не хвалился он тем, что все мог во Христе? [213]

Храбрым и отважным называют обычно того, кто гневно, жестоко и безудержно обрушивается за малейшую обиду, отплачивает бранью за брань, злодеянием за злодеяния. И наоборот, того, кто проглатывает полученную обиду и не замечает ее, того называют трусливым, малодушным, нерешительным. Да что может больше отличаться от великодушия, чем сумасшествие из-за какого-то словечка и такое неумение пренебрегать чужой глупостью, вследствие которого думаешь, будто ты и не человек, если не отплатишь злодеянием за злодеяние? Насколько больше храбрости в умении возвысить свою душу и презирать любую обиду, более того, воздавать благодеянием за злодеяние! Что до меня, то я бы не назвал храбрым того, кто отважно идет на врага, одолевает стены и, презирая жизнь, подставляет голову всем опасностям. Так поступают почти все гладиаторы! Определения «храбрый», «великодушный» надлежит присваивать тому, кто способен победить себя, от души желать добра желающим зла, воздавать добром тем, кто заслуживает зла, молить о добре для тех, кто молится о зле.

Исследуем также и то, что́ мир называет славой, бесчестием и стыдом. Тебя хвалят. За что и кто? Если за низости и низкие люди, то это, конечно, ложная слава и настоящее бесчестье. Тебя бранят, высмеивают. Но какой причине и кто? Из-за благочестия, из-за честности и всегда плохие люди. Это не бесчестье, а самая настоя-

щая слава. Будь спокоен; даже если весь мир станет свистеть и шикать, то, что́ одобряет Христос, может быть только достославным. А то, что не нравится Богу, может быть только постыдным — даже если все люди будут хлопать этому и кричать: «Прекрасно! Замечательно!»

Рассудительностью (prudentia) обычно называют умение деятельно накапливать богатство, хорошо закреплять накопленное и думать о будущем. Так мы слышим, как повсюду всерьез говорят о тех, кто быстро приумножил богатство: «дельный человек, смышленый, благоразумный, опытный, предусмотрительный». Так говорит мир, который и сам лжец, и отец его. А что говорит истина? «Глупец, в эту ночь душу твою потребуют у тебя» [214]. Он наполнил амбары зерном, устроил все кладовые для запасов, спрятал дома очень много денег; думал, что теперь ничто не мешает ему по примеру диких зверей лечь бедным сторожем у собранных сокровищ, вроде того дракона, о котором поэты пишут, что он охраняет золотое руно; и хотя этот человек наслаждается, Евангелие, однако, называет его глупцом. Ибо что может быть глупее, что бессмысленнее, чем в погоне за тенями терять вещи истинные! Над этим мы привыкли смеяться, читая об Эзоповой собаке [215]. А над нравами христиан следует больше смеяться или плакать? Неделовой тот купец, о котором говорится в комедии:

...Деньгами пренебречь подчас большая выгода! [216]

Он сейчас получит некоторый доходец, но пусть знает, какой огромный ущерб за этим последует. Насколько безрассуднее все время так тревожно заботиться о здешней теневой и шаткой жизни, когда Бог дал всего достаточно, и нисколько не думать о жизни будущей, которую нам придется прожить в вечных бедах, если только мы не приложим больших забот?!

Послушай о другом заблуждении. Люди называют умелым и опытным того, кто ловит всякие слухи и знает, что происходит везде на свете. Какова удача в торговле, что затевает король Британский, что нового в Риме, что появилось в Галлии, как живут даки и скифы, что обсуждают князья? Короче говоря, они считают умным того, кто подпаторел в болтовне обо всяческих делах перед всякого рода людьми. Но что может быть бессмысленнее

и глупее, чем исследовать то, что делается далеко и не имеет к тебе никакого отношения, и вовсе не думать о том, что происходит в твоей груди и единственно только тебя и касается? Ты рассказываешь мне о мятеже у британцев; лучше расскажи, как бушуют в твоей груди гнев, зависть, похоть, тщеславие! Скоро ли ты их обуздаешь? Какая надежда на победу, в какой мере война закончена, какие пути приняты? Если ты будешь бдителен, если станешь следить за этим ушами и глазами, если будешь внимательным, осторожным, тогда я назову тебя умелым. А на то, что обыкновенно распространяет о нас мир, я отвечу: ничего не знает тот, кто о себе ничего не знает.

Если ты таким образом исследуешь все человеческие заботы, радости, надежды, страхи, стремления, суждения, то найдешь, что все они полны заблуждений. Добро они называют злом, зло — добром, сладкое делают горьким, а горькое — сладким, свет делают тьмой и тьму — светом. И так поступает большая часть людей. Разумеется, на них, с одной стороны, не надо обращать внимания, чтобы не уподобиться им; с другой стороны, их надо жалеть и хотеть, чтобы они тебе уподобились. И, по словам Августина, смеющихся пристало оплакивать, а над плачущими — смеяться. Не сообразуйся с этим веком во зле, но преобразуйся обновлением ума своего, чтобы испытать не то, чем восхищаются люди, но то, в чем воля Божья, благая, благоугодная и совершенная [217]. Ты очень близок к опасности и, конечно, упадешь, если начнешь оглядываться на то, что делает большинство, прислушиваться к тому, что они думают. Ты — сын жизни и света, дозволь мертвым погребать своих мертвецов [218], слепым поводырям слепых [218а] идти с ними в могилу. Берегись, не отклоняй глаз сердца от Христа — образца твоего. Ты не заблудишься, следуя путем истины. Ты не собьешься во тьме, идя за светом. Если ты отличишь при этом свете подкрашенное добро от настоящего, настоящее зло от ложного, ты ужаснешься и не станешь подражать слепоте большинства людей, следующих поочередно ничтожнейшей игре страстей: гнева, зависти, любви, ненависти, надежды, страха, радости, печали, бурлящих беспокойнее, чем какой-нибудь Эврип [219]. Брахманы, киники, стоики имели обыкновение защищать свои учения мертвой хваткой, и, если мир отвергал их, если все свистели и шикали, они,

однако, упорно настаивали на том, в чем единожды себя убедили. Дерзни и ты запечатлеть в глубине души основы своего учения, дерзни спокойно и полностью отдаться воле Создателя твоего.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, ДОСТОЙНЫЕ ХРИСТИАНИНА

Пусть навсегда в тебе останутся эти противоречащие общепринятым мнения истинного христианства. Пусть никто не думает, что христианин родился для себя, и пусть никто не желает жить для себя, но все, что он имеет и чем сам является, он обязан приписывать не себе, а Богу-Творцу и все свое добро обязан считать общим. Христианская любовь не знает собственности. Да полюбит он благочестивых во Христе, а нечестивцев — ради Христа, который первый нас — еще врагов — полюбил так, что всего себя отдал нам для искупления. Да посвятит христианин себя одним, потому что они добры, а другим не менее того, чтобы сделать их добрыми. Пусть ни к кому не питает ненависти за то, каков он; во всяком случае, не больше, чем надежный врач ненавидит больного. Он только враг пороков. Чем тяжелее болезнь, тем больше заботы станет проявлять чистая любовь. Прелюбодей, святотатец, турок — пусть проклинает прелюбодея, а не человека; пусть отталкивает святотатца, а не человека; пусть убивает турка, а не человека. Пусть постарается, чтобы погиб нечестивец, который сам создал себя таким, но пусть спасет человека, которого создал Бог. Пусть всем от души желает добра, молится об этом, благотворит. Пусть не вредит заслужившим и помогает тем, у кого нет заслуг. Пусть радуется удачам всех людей, как своим собственным. Пусть скорбит о неудачах всех людей, как о своих собственных. Несомненно, это то, что велит апостол: «плакать с плачущими, радоваться с радующимися» [220]. Более того, пусть чужую беду сносит тяжелее, чем свою. От счастья брата пусть будет веселее, чем от своего. Не по-христиански думать: «Какое мне до этого дело? Не знаю, черен ли ты или бел» [221]. Он мне чужой, неизвестный, ничем ничего от меня не заслужил; когда-то причинил вред, никогда не помог. Ничего не значит! Вспомни только, за какую твою заслугу одарил тебя Христос, который пожелал, чтобы за его благо-

деяние по отношению к тебе не Ему воздали, а ближнему. Смотри только, в чем человек нуждается и что ты можешь. Думай только об одном: Он — брат во Господе, сонаследник во Христе, член того же тела, искуплен той же кровью, сотоварищ общей веры, призванный к той же благодати и счастью будущей жизни. Подобно тому как сказал апостол: «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего призвания; один Господь и одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, который надо всеми, и чрез всех, и во всех нас» [222]. Как может быть чужим тебе тот, с кем ты так многим связан воедино? У язычников немалое значение имеют обстоятельства, которые побуждают оратора к благоволению или неблаговолению. Он — согражданин, свойственник, родственник или наоборот; он — приятель, отцовский друг, заслуживший добро, любимый, почетного происхождения, богатый или наоборот. Во Христе все это ничего не значит или, следуя Павлу, все одно и то же. Пусть одно стоит у тебя перед глазами, и этого достаточно: он — плоть моя, брат во Христе. То, что относится к члену, разве не распространяется на все тело и потом на главу? Все мы, в свою очередь, члены. Члены, связанные друг с другом, составляют тело; глава тела — Иисус Христос; глава Христа — Бог. Все доброе или злое, что происходит с каким-либо членом, происходит с тобой, происходит с каждым в отдельности, происходит с Христом, происходит с Богом. Все это — одно: Бог, Христос, тело и члены. У христиан нет места выражениям «равные с равными» и «несходство — мать ненависти» [223]. Зачем слова о расхождении там, где такое единство? Христианство не знает того, что говорит обычно придворный провинциалу, деревенский — горожанину, патриций — плебею, знаменитый — неизвестному, сильный — слабому, итальянец — германцу, галл — британцу, британец — шотландцу, грамматик — теологу, грамматику — диалектик, юристу — медик, ученый — дураку, красноречивый — косноязычному, холостой — женатому, молодой — старику, клирик — мирянину, священник — монаху, колетанин — минориту, кармелит — паковиту [224], и, дабы не перечислять здесь все различия, несходному вовсе не подобает вышучивать несходное.

Где же любовь, которая почитает врага, если другое название, несколько отличающийся цвет одежды, если пояс или сапоги и тому подобные человеческие пустяки делают меня ненавистным тебе?

Почему мы не оставляем этот ребяческий вздор и то, что имеет к нему отношение, почему не привыкаем смотреть на то, что вдалбливает нам Павел во многих местах: что все мы — члены одного тела во главе с Христом, воодушевленные одним и тем же духом: если мы действительно в нем живем, то надо не завидовать более счастливым членам и охотно приходить на помощь более слабым. Мы должны понять, что, оказывая благодеяние ближнему, мы сами облагодетельствованы, что мы нанесли ущерб себе, навредив брату. Пусть никто не старается только для себя, но пусть каждый посильно направит на всех то, что получил от Бога, чтобы все потекло туда, откуда проистекло, т. е. от Главы. Разумеется, это и есть то, что пишет Павел коринфянам: «Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их много, составляют одно тело, так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело — иудеи или язычники, рабы или свободные — и все напоены одним Духом. Ибо и тело — это не один член, а многие. Если нога скажет: «Я не принадлежу телу, потому что я не рука», то неужели она не принадлежит телу? И если ухо скажет: «Я не принадлежу к телу, потому что я не глаз», то неужели оно поэтому не принадлежит телу? Если все тело — глаз, то где слух? Если все оно — слух, то где обоняние? Ныне же Бог расположил члены, каждый из них в теле, как Он пожелал. А если бы все были один член, то где было бы тело? Ныне же членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: «Я не нуждаюсь в делах твоих», или также голова — ногам: «Вы мне не нужны». Но те члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее. И о тех членах тела, которые мы считаем менее благородными, прилагаем более попечения. И неблагообразные наши имеют больше попечения, а благообразные наши ни в чем не нуждаются. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Но вы — тело Христово и члены от члена» [225].

Подобное он пишет римлянам; он говорит: «Ибо как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так и мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого — члены, имеющие различные дарования по благодати, данной нам» [226]. И снова в Послании к эфесянам: «Но истинной любовью,— говорит,— все возращаем в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей при действии в меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» [227]. И в другом месте он повелевает поочередно одним носить бремя других, потому что мы взаимные члены. Поэтому смотри, относятся ли к этому телу те, которые, как ты слышишь, везде говорят: «Мое имущество досталось мне по наследству, я владею им по праву, не обманом. Почему я не могу употребить его или злоупотребить им по своей воле? Почему я обязан давать что-нибудь тем, кому я ничего не должен? Расточаю, теряю — то, что гибнет, мое; других это не касается». Один из твоих членов мучается от голода, а тебя тошнит от куропаток. Голый брат коченеет от холода, а у тебя так много одежды, испорченной молью и гнилью. Ты проигрываешь в кости за ночь тысячу золотых, а в это время какая-нибудь несчастная девушка, гонимая нуждой, продает свое целомудрие, и гибнет душа, за которую Христос отдал свою душу. Ты говоришь: «Какое мне дело? То, что мне принадлежит, я трачу по своей воле!» И после этого тебе кажется, что ты христианин, когда ты даже и не человек? Ты слышишь, как в присутствии многих людей бесславят того или иного, и ты молчишь или же громко смеешься вместе с клеветником. «Я бы остановил его,— говоришь ты,— если бы то, что он сказал, касалось меня; но мне нет никакого дела до того, кого он бесславил». Значит, тебе нет никакого дела до тела, если тебе нет дела до одного из членов. И нет дела до Главы, если тебя не касается то, что происходит с телом.

Говорят, что силу следует отражать силой. Я не имею ничего против того, что разрешают императорские законы, меня только удивляет, откуда эти изречения попали в христианские нравы. Я нанес ущерб, но меня вынудили. Я предпочел совершить зло, чем допустить его по

отношению к себе. Будь так! Человеческие законы не наказывают за то, что они разрешили. Но как поступит Христос, твой Повелитель, если ты нарушишь его закон, который находится у Матфея? «А я говорю вам: не противься злу, но если кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобой и взять у тебя рубашку, отдай ему и паллий. И кто принудит тебя идти одну милю, иди с ним и другие две. Любите врагов ваших, благотворите тем, кто ненавидит вас, и молитесь за гонителей ваших и тех, кто порочит вас, чтобы стать вам сынами Отца вашего, Который на небесах, Который делает, чтобы солнце Его подпималось над добрыми и злыми, и посылает дождь на праведных и неправедных» [228]. Ты отвечаешь: «Он это не мне сказал. Он сказал апостолам, сказал совершенным». Разве ты не слышал, что вы — сыны Отца вашего? Если ты не желаешь быть сыном Божьим, то закон не имеет к тебе никакого отношения; однако не хорош тот, кто не хочет стать совершенным. Обрати внимание и вот на что: если ты не требуешь награды, закон тебя не касается. Ведь дальше следует: «Если вы любите тех, кто вас любит, какая вам награда?» [229] Как будто бы говорит: «Никакая». Делать это — не добродетель, но не делать — преступление. Никто никому не должен там, где воздают тем же. Послушай Павла — великого знатока и толкователя христианских законов: «Благословляйте гонителей ваших. Благословляйте, а не проклинайте. Никому не воздавайте злом за зло. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми. Не защищайте самих себя, возлюбленные, но дайте место гневу [Божьему]. Ибо написано: „Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь“. Но если враг твой голоден, накорми его. Если жаждет, дай ему пить. Ибо, делая это, ты соберешь горящие уголья на его голову. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» [230]. Ты говоришь: «Что же будет, если мягкостью своей я вскормлю чужое бесстыдство и, снося старую обиду, вызову новую?» Если ты можешь избежать зла или отразить его без своего зла, никто не запрещает тебе это делать. Но если не можешь, то остерегись говорить: «Лучше делать, чем терпеть». Если можешь, исправляй, заваливая благодеяниями или покоряя кротостью. Если же не может быть по-иному, то пусть лучше по-

гибнет один, чем оба; лучше, чтобы ты стал богаче, извлекши пользу из терпения, чем чтобы оба стали злыми, воздавая друг другу за зло. Да будет правилом для христиан состязаться со всеми в любви, кротости, благодеяниях; охотно уступать даже самым низким людям в спорах, ненависти, недоброжелательности, поношениях и обидах. Но недостоин тот, кому оказывают благодеяние, кому уступают. Для тебя же достойно то, что ты делаешь, достоен Христос, ради Которого это происходит.

Говорят: «Я не хочу никому вредить, но и не хочу терпеть, когда мне вредят». Нет, если тебе причинили ущерб, от души прости обиду, остерегаясь того, как бы ни случилось чего-нибудь, что и тебе надо было бы простить. Надо столь же осмотрительно избегать своей вины, сколь легко прощать чужую вину. Чем ты больше, тем больше смиряй себя, чтобы служить всем в любви. Если ты знатного рода, то нравы, достойные Христа, не затмят, но украсят благородство происхождения. Если ты ученый, то скромнее сноси и исправляй незнание невежественных людей. Ты тем больше должен брату, чем больше тебе поверили. Ты богат; помни, что ты управитель, а не господин, и тщательно следи за тем, как ты выполняешь общее дело. Ты поверил, что только одним монахам запрещена собственность и предписана бедность? Ты ошибся; и то и другое относится ко всем христианам. Закон наказывает тебя, если ты унесешь что-нибудь чужое. Он не наказывает, если ты отнимешь свое у нуждающегося брата. А Христос наказывает и то и другое. Если ты — должностное лицо, пусть почет не делает тебя более жестоким, но обязанности пусть сделают тебя более внимательным. «У меня нет церковной должности,— говоришь ты,— я не пастырь и не епископ». Вот именно; может быть, ты и не христианин? Сам увидишь, какой ты, если ты не церковный. Христа стали так презирать в мире, что считают прекрасным и замечательным не иметь с Ним никакого дела, настолько, что более презренным считают того, кто теснее с Ним связан. Разве ты не слышишь каждый день от разгневанных мирян, как они бросают в лицо слова «клирик», «священник», «монах», употребляемые взамен злой брани? И это делается таким голосом и с таким видом, будто они порицают распутство или святотатство. Я, право, удивлен, по-

чему они не нападают также и на крещение, почему они вместе с сарацинами не используют имени Христова для обозначения позора? Если бы они говорили о плохом клирике, недостойном священнике или нечестивом монахе, это надо было бы спосить, потому что так они порицают человеческие нравы, а не презирают обет добродетели. Но те, которые считают своей славой растление девиц, военный разбой, деньги, выигранные или проигранные в кости, и многие такого рода преступления, не могут сказать о другом ничего более презренного, более злого или постыдного, чем назвать его монахом или священником; не менее ясно и то, что думают о Христе эти люди, которые лишь называются христианами.

У епископов и у должностных лиц нет иного Господа, кроме Христа. И те и другие попеременно представляют Его. И те и другие должны будут дать Ему отчет. Если ты, принимая на себя или исполняя обязанности, обращаешь внимание на что-то иное, а не на Него, то, если мир и не называет тебя продажным, Он, конечно, накажет тебя как продажного. Если ты добиваешься общественной должности не для того, чтобы приносить пользу всем, а для того, чтобы думать о собственных частных делах, чтобы мстить тем людям, которым ты желаешь зла, твоя служба — для Бога разбой. Ты преследуешь грабителей не для того, чтобы вернуть владельцу похищенное, а для того, чтобы и у тебя было то, что есть у грабителей. Скажи, пожалуйста, где хотя бы маленькая разница между тобой и ими? Ее нет ни в чем, кроме того, что они грабят купцов, а ты — грабителей. В общем если ты берешься за эту должность не для того, чтобы быть готовым под угрозой потери не только имущества, но и жизни защищать справедливость, то Христос не одобрит твоего правления. Я добавлю и то место из суждения Платона, когда он говорит, что никто не достоин той должности, которую он принимает добровольно[231]. Если ты князь, берегись, как бы тебя не заворожили такие вот опасные речи льстецов: «Ты — господин, ты свободен от законов. Для тебя все справедливо, все честно. Тебе дозволено все что угодно.» Тебя не касается то, что говорят священники простому народу. Мало того, считай — как и есть на самом деле,— что существует один Господин изо всех; на Него ты должен быть как можно более

похож, его обязанности ты временно берешь на себя — это Иисус Христос.

Никто, кроме тебя, не обязан внимательнее относиться к его учению, от тебя Он потребует отчета строже, чем от других. Ты только не считай справедливым то, чего ты желаешь, но желай лишь того, что справедливо. Не думай, что для тебя станет почетным то, что для любого человека считается позорным. Наоборот, не разрешай себе даже того, что повсюду обыкновенно прощают. Считай для себя преступлением то, что у других слывет ошибкой. Не богатства стяжают тебе честь, восхищение, достоинство, любовь, уважение многих людей, а измененные нравы, которые лучше простонародных. Пусть народ не учится на тебе удивляться тому, что его самого подбивает на те же самые проступки, которые ты каждый день порицаешь. Откажись от восхищения богатством; здесь воры, казнокрады, святотатцы и грабители! Откажись от восхищения наслаждениями. Здесь похитители и прелюбодеи. Коль скоро ты хочешь выглядеть перед своими более блистательным, не выставляй на глаза глупцам своего богатства; хочешь выглядеть счастливым — не показывай ни расточительства, ни довольства. Пусть они по тебе учатся это презирать, учатся восхищаться добродетелью, ценить чувство меры, аплодировать сдержанности, почитать скромность. Пусть твои нравы не выказывают того, что твоя власть в нравах народных наказывает. Лучше всего ты искоренишь злодеяния, если люди увидят, что ты невысоко ставишь причину злодеяний — богатство и наслаждения. Ни к кому из народа не следует относиться хуже, чем к себе. У всех, кто искуплен,— одна цена. От презрения не охранят тебя ни звон тщеславия, ни жестокость, ни оружие, ни телохранители, но чистота жизни, строгость и нравы, не испорченные никакими обычными пороками.

Ничего не мешает тебе занимать высшее место в правительстве и в любви не различать никаких мест. Считай, что это преимущество состоит не в том, чтобы быть богаче, а в том, чтобы как можно больше всем помогать. Не обращай в собственную выгоду то, что принадлежит всем, но свое и всего себя самого отдай всеобщей пользе. Народ тебе должен многое, но ты ему должен все. Даже если уши вынуждены слушать громкие слова «непобеди-

мый», «святой», «великий», душа пусть не знает этого. Отнеси все это к Христу, одному которому эти слова и подобают. Преступление, заключающееся в оскорблении величества, которое другие люди переносят трагически, да будет для тебя наилегчайшим. В действительности оскорбление величеству наносит тот, кто именем князя жестоко, насильственно и бесчестно совершает нечто противозаконное. Пусть никакая обида не трогает тебя меньше той, которая касается тебя лично. Помни, что ты лицо общественное и тебе следует думать только о благе общества. Если ты мужественный человек, помышляй не о том, сколь ты велик, но о том, какой груз ты несешь на своих плечах. Чем в большей опасности ты живешь, тем меньше прощай себе. Пусть не предки твои и не льстецы указывают тебе форму управления государством, а Христос. Что может быть нелепее, чем если христианский князь возьмет себе за образец Ганнибала, Александра Великого, Цезаря или Помпея? Так как он не сможет следовать определенным их добродетелям, то он станет более всего подражать тому, чего только и надо избегать. Если Цезарь сделал что-то, за что его хвалят историки, этого нельзя брать сразу за образец, но только в случае, если это не расходится с учением Господа нашего или если это, хотя и не достойно подражания, способно, однако, воспламенить стремление к добродетели. Вся власть не столь велика, чтобы ты сознательно захотел отклониться от правильного пути. Лучше отказаться от нее, чем отказаться от Христа. Не сомневайся: то, что Он дает тебе взамен утраты власти, гораздо лучше власти. Нет ничего столь прекрасного, столь великолепного, столь славного для царей, как возможно большее приближение к сходству с высшим Царем Иисусом, который был и величайшим и наилучшим. Но то, что Он был величайшим, Он на земле скрывал; предпочитал, чтобы мы понимали, что Он был наилучшим, и хотел, чтобы мы в этом Ему подражали. Он говорил, что царство его не от мира сего, хотя был Господом неба и земли.

Языческие правители господствуют, христианский правитель распространяет на своих не власть, а любовь. Тот, кто велик, пусть думает о том, что он — слуга для всех, а не господин. Тем более меня удивляет, что напыщенные обозначения власти дошли даже до самих вер-

ховных понтификов и епископов и что теологи, не менее невежественные, чем тщеславные, не стыдятся открыто называться нашими наставниками, хотя Христос запретил своим и то и другое, сказал, чтобы они не разрешали называть себя ни господами, ни наставниками, потому что один есть Наставник и Господин, Он же — Глава надо всеми нами — Иисус Христос. «Апостол», «пастырь», «епископ» — это обозначения должности, а не господства. «Папа», «аббат» — слова любви, а не власти.

Но что это я вступил в море обычных заблуждений? К какому роду людей ни обратишься, человек действительно духовный повсюду увидит много достойного смеха, а еще больше — достойного слез. Он обнаружит, что очень многие воззрения чрезвычайно искажены и весьма сильно расходятся с учением Христовым. Большая часть их проистекает из того, что мы и в христианство ввели нечто мирское. То, что читают о мире у древних теологов, недостаточно просвещенные люди относят не к монахам. В Евангелии, у апостолов, у Августина, Амвросия, Иеронима миром называются неверующие, чуждые вере, враги креста Христова, богохульники, те, которые озабочены завтрашним днем, вообще те, которые не верят в Христа, сражаются за богатства, власть, наслаждения; дело в том, что, ослепленные соблазнами вещей видимых, они посвящают себя ложному добру взамен истинного. Потому что этот мир не знает Христа, в котором истинный свет. Он лежит целиком во зле, любит себя, живет для себя, старается для себя. Он не принимает Христа, Который и есть истинная любовь. От этого мира Христос отделил не только апостолов, но всех, которых Он признал достойными себя. Как можем мы поэтому смешивать этот всегда осуждаемый в Писаниях мир с христианством и льстить нашим порокам, обозначая их именем ничтожного мира?

Многие ученые увеличивают эту заразу, искажая, как говорит Павел [232], слово Божье и приспосабливая Священное писание к нравам времени, тогда как более пристало исправлять нравы по норме, установленной Писаниями. Нет ничего гибельнее такого рода поддакивания, чем когда мы словами Евангелия или пророков льстим болезням души, а не лечим их. Слышит князь: «Всякая власть от Бога» [233] — и тотчас вскидывает гребешок!

Почему Писание придает тебе больше тщеславия, чем робости? Ты думаешь, что Бог дал тебе власть, чтобы управлять, и не думаешь, что Он потребует отчета об этом управлении? Жадный слышит, что христианам запрещено иметь по две туники. Теолог истолковывает, что вторая туника — это все, что выходит за пределы естественной надобности и что входит в болезнь алчности. «Прекрасно,— говорит этот Красс,— у меня еще очень многого нет». Плотский, холодный в любви человек слышит, что есть такая любовь, что ты должен положить свои деньги за чужие, свою жизнь за чужую, свою славу за чужую. «Не дам,— говорит он,— может быть, мне самому не хватит. Я не стану защищать его славу, чтобы как-нибудь не запятнать свою. Я покину брата в опасности, чтобы самому не попасть в опасность. Короче говоря, я буду жить только для себя, чтобы у меня ни из-за кого не было неприятностей». Мы приучились брать за жизненный образец святых мужей, только если они сделали что-то, чему не следует подражать. Прелюбодеи и убийцы льстят себе примером Давида. Те, которые засматриваются на кошельки, приводят в пример богатого Авраама. Князья, которые для забавы повсюду бесчестят девушек, перечисляют нам цариц и наложниц Соломона. Те, у кого бог — их утроба, ссылаются на пьянство Ноя. Кровосмесители сожительство Лота приводят в оправдание своего позора. Почему мы переводим взгляд с Христа на них? Осмелюсь сказать, что нам не следует подражать ни пророкам, ни даже апостолам, если у них существует какое-то расхождение с учением Христовым. Я не против, если грешники хотят подражать святым, только пусть они подражают во всем! Ты последовал Давиду в прелюбодеянии, следуй больше в покаянии! Ты взял пример с Магдалины-грешницы, возьми в пример и ее любовь, ее слезы, то, как она бросилась Иисусу в ноги. Ты преследовал церковь Божью вместе с Павлом, лжесвидетельствовал вместе с Петром; подставь вместе с Павлом свою шею за благочестие, не устрашись креста вместе с Петром. Бог терпит, когда великие люди допускают некоторые ошибки, чтобы и мы, допустив их, не отчаивались, но как были мы товарищами в заблуждении, так станем товарищами в исправлении ошибок. Ныне мы возвеличиваем то, чему не следует подражать, но искажаем то, что

они делали верно, наподобие пауков, которые высасывают только яд или превращают в яд даже целебный для нас сок. Что у тебя общего с богачом Авраамом, божество которого — деньги? То, что он разбогател приумножением скота и Бог даровал счастье его делу? И это — в плотском законе. Разве тебе, христианину, дозволяется всеми правдами и неправдами собирать отовсюду Крезовы богатства, которые ты или растратишь понапрасну, или — хуже того — закопаешь дома? Авраам не обращал внимания на богатство, которое само на него пахлынуло; доказательством тому то, что он тотчас же по велению голоса Божьего повел на заклание своего единственного сына. Как ты думаешь, тот, кто пренебрег своим сыном, пренебрегнет стадом быков? Ты же ни о чем, кроме выгоды, и не помышляешь, ничем, кроме денег, не восхищаешься, готовый и брата обмануть, и от Христа отказаться, как только появится малейший проблеск надежды на богатство. Простые девушки — дочери Лота, когда увидели, что вся земля вокруг объята пожаром, подумали, что во всем мире никто, кроме них, не уцелел в этом опустошающем пожаре. И они втайне сожительствовали с отцом не по бесстыдному, а по благочестивому решению, конечно, чтобы не прекратился род человеческий; особенно еще потому, что крепка была заповедь Божья: «Плодитесь и размножайтесь»[234]. И ты посмеешь сравнивать свои чудовищные вожделения с поступком этих девиц? Более того, я не сомневаюсь, что твой брак стоит ниже, чем их кровосмесительство, если даже в супружестве ты служишь не потомству, а собственной похоти. Давид после стольких примеров благочестия совершил один раз прелюбодеяние, когда ему представился случай, а не он ловил его. Неужели по этой причине тебе будет дозволено безнаказанно всю жизнь валяться в чужих спальнях? Петр однажды под страхом смерти отрекся от Христа, за которого потом он хотел умереть. Неужели поэтому тебе можно будет по любой причине давать ложные клятвы? Павел грешил не по страсти, а впав в заблуждение; когда его убедили, он тотчас опомнился. Ты умный, знающий, видящий, ты состарился во зле и будешь льстить себе самому примером Павла? Матфей по одному лишь слову повеления, нисколько не помедлив, отказался от сбора податей. Ты же так сильно предан

деньгам, что ни примеры святых, ни столько раз слышанное Евангелие, ни речи не оторвут тебя от них. Епископы говорят мне: «Читают, что у святого Августина было две подружки». Но он был язычник, мы же воспитаны в христианстве. Он был молодым человеком, а мы — старые. Замечательное сравнение; у этого юного язычника, дабы не запутаться ему в брачных узах, была вместо жены одна женщина; он хранил ей супружескую верность, несмотря на то что она не была ему женой; поэтому нам, христианам,— старикам, священникам, епископам — будет менее постыдно измазаться во всех болотах вожделения? С правами было покончено после того, как мы наградили пороки именами добродетелей и стали более ловко защищать свои ошибки и менее усердно исправлять их, главным образом когда мы приучились питать и подкреплять свои превратные воззрения, прибегая к ложному заступничеству Священного писания.

Поэтому, сладчайший брат, целиком презрев чернь (vulgus) с ее воззрениями и делами, целиком и полностью прими христианское учение. Из любви к благочестию равно пренебрегай всем тем, что в этой жизни устрашает чувства или привлекает их. Да будет тебе достаточно одного Христа, Он — единственный Творец и верных чувств, и блаженной жизни. Мир считает это чистой глупостью и безумием, но Богу было угодно этим спасать верующих. Счастливо неразумен тот, кто разумен во Христе. Печально неразумен тот, кто Христа не разумеет. Да, знаешь, подобно тому как я хочу, чтобы ты решительно отошел от черни, так же я не хочу, чтобы ты, рассказывая о чем-либо, как киник, облаивал повсюду чужие суждения и поступки, надменно осуждал их, несносно всем докучал, яростно обличал любую жизнь, чтобы не было у тебя одновременно двух бед: одна состоит в том, что тебя все возненавидят, другая — в том, что, ненавидимый, ты не сможешь никому помочь. Будь и ты всем для всех, чтобы, насколько это возможно, без ущерба для благочестия привлечь всех ко Христу. Внешне приспосабливайся ко всем, чтобы внутри твое намерение оставалось неизменным. Внешне обходительность, мягкость, снисходительность, уступчивость пусть привлекает брата, которого подобает ласково звать ко Христу, а не устрашать его жестокостью. Наконец, то, что ты

думаешь, следует выражать не столько суровыми словами, сколько собственными нравами. Однако не следует настолько прощать черни слабость, чтобы в нужное время не посметь храбро защитить истину. Человечность должна исправлять людей, а не обманывать их.

СЕДЬМОЕ ПРАВИЛО

С другой стороны, если из-за младенческой слабости нашей души нельзя будет достигнуть тех духовных вещей, то надо, несмотря на это, неустанно трудиться, чтобы, по крайней мере, приблизиться к ним. Впрочем, истинный и наикратчайший путь к счастью состоит в том, чтобы все свои помыслы мы устремили на восхищение делами небесными; как тело ведет тень, так любовь ко Христу, любовь к вечному и честному сама по себе приведет к отвращению от тленного, к ненависти по отношению к позорному. За одним необходимо следует другое, одно вместе с другим либо увеличивается, либо уменьшается. Насколько ты продвинешься в своей любви к Христу, настолько же ты возненавидишь мир. Чем больше тебя будет восхищать невидимое, тем меньше цены станут для тебя иметь вещи преходящие и мимолетные. Поэтому следует, подобно тому как Фабий[235] советует это делать при обучении, так же поступать и в науке о добродетели: сразу же опираться на лучшее. Однако если из-за нашей порочности это для нас недостижимо, то доступнее при некоторой человеческой рассудительности удерживаться от больших пороков и по возможности сохранять себя чистыми для милости Божьей. Ибо, подобно тому как тело, истощенное и пустое, свободное от вредоносных соков, ближе к спасению, так и дух (mens) более восприимчив к божественному дару, когда на нем еще нет грязи тяжелой вины, хотя нет в нем пока и истинной добродетели. Если мы слишком слабы для того, чтобы подражать апостолам, мученикам, девственницам, мы должны, по крайней мере, не вести себя так, чтобы казалось, что язычники опередили нас на этом поприще. Очень многие из них, хотя и не знали бога, которого они боялись бы, не верили в подземное царство, которого страшились бы, считали, однако, что человек должен любыми способами избегать позора самого по себе; настоль-

ко, что некоторые предпочитали нанести ущерб своей славе, имуществу, жизни, но не отступать от добродетели (honestum). Если же грех сам по себе нечто такое, чего нельзя допускать ни при каких благих или неблагих намерениях, если на самом деле христианин ни Божьей справедливости не боится, ни милость его не разубеждает, если ни надежда на бессмертие, ни страх вечного наказания не мешают ему, если не препятствует ему даже тот врожденный стыд греха, который способен был удержать и души язычников, то пусть его устрашит тысяча неприятностей, которые преследуют грешника и в этой жизни: бесславие, потеря имущества, нужда, презрение и ненависть добрых людей, страх, беспокойство и наитяжелейшие мучения совести. Хотя некоторые люди в настоящее время не чувствуют этого,— то ли помраченные тупостью возраста, то ли опьяненные наслаждением от греха — они, однако, почувствуют это после, и тем несчастнее они будут, чем позднее это произойдет. Поэтому прежде всего следует учить молодых людей, чтобы они предпочли поверить столь многим знатокам, что природа греха именно такова, а не постигали это на своем собственном несчастном опыте и не пачкали жизнь пороками до того, как полностью узнали, что такое жизнь. Если ты не ценишь Христа, которому ты так дорог, удерживайся от позора, по крайней мере ради самого себя. И несмотря на то что очень опасно слишком долго оставаться в этом состоянии, как на распутье, однако для тех, которые еще не могут возвыситься до героической добродетели, гораздо лучше остановиться на политической добродетели, чем опрометью кидаться во всевозможного вида гадости. Это не предел счастья, но это очень близкая ступенька к нему. При всем этом надлежит всегда молить Бога, чтобы Он удостоил нас подняться к лучшему.

ВОСЬМОЕ ПРАВИЛО

Если буря испытаний станет поражать тебя чаще и тяжелее, ты не должен сразу же отчаиваться, как если бы твоему Богу не было до тебя дела, потому что ты недостаточно благочестив и совершенен. Напротив, скорее благодари Его за то, что Он наставляет тебя как будуще-

го наследника, бьет как дражайшего сына, испытывает как друга. Когда человека не подвергают никаким испытаниям, это самое большее доказательство тому, что милосердие Божье отвергло его. Пусть придет тебе на ум апостол Павел, который удостоился быть допущенным к тайнам третьего неба, однако был избит ангелом сатаны [236]. Пусть вспомнится друг Бога — Иов, пусть вспомнятся Иероним, Бенедикт, Франциск, а вместе с ними и бесчисленные другие святые отцы, которых тревожили весьма большие пороки. Почему ты падаешь духом, если то, от чего ты страдаешь, объединяет тебя со столь многими и столь великими людьми? Надо скорее стремиться вместе с ними к победе. Бог не оставит тебя, Он позаботится об успешном исходе испытания, чтобы ты смог его выдержать.

ДЕВЯТОЕ ПРАВИЛО

Хитрые полководцы имеют обыкновение расставлять сторожевые посты и в спокойное время; так же поступай и ты! Будь бдителен и осмотрителен, думай о будущем натиске врага. Ведь он всегда ходит вокруг, ищет, кого ему проглотить. Хорошо бы тебе получше подготовиться, чтобы, как только он нападет, ты тотчас бы храбро обезвредил и освистал его, тотчас растоптал голову смертоносному змию. Никогда нельзя победить его легче и полнее. Поэтому лучше всего вавилонских младенцев разбивать о камень, который и есть Христос, сразу же, как только они родились, до того, как они вырастут [237].

ДЕСЯТОЕ ПРАВИЛО

Лучше всего отражать искусителя такими способами: если ты решительно отвратишься от него и тотчас как бы плюнешь на того, кто наущает тебя, или станешь пылко молиться, или же предашься всем сердцем какому-нибудь святому занятию, станешь отвечать искусителю словами из Священного писания наподобие того, как мы выше учили. При этом немалую пользу могут принести имеющиеся наготове для каждого вида искушения некие определенные фразы, главным образом такие, о которых ты уже однажды узнал, что они на тебя сильно действуют.

ОДИННАДЦАТОЕ ПРАВИЛО

Перед благочестивыми людьми стоит прежде всего двойная опасность. Одна — как бы не пасть жертвой искушения, другая — как бы после победы не возгордиться от успеха и духовной радости. Поэтому освободись не только от почного страха, но и от полуденного беса[238]; когда враг станет подбивать тебя на позорные поступки, помни не только о своей собственной слабости, но также и о том, что во Христе ты все можешь; Он не только апостолам, но и тебе, но и всем, даже самым низким, своим членам сказал: «Надейтесь, потому что Я победил мир»[239]. С другой стороны, когда после победы над искусителем или после какого-нибудь благочестивого дела ты почувствуешь, что в твою душу проникло тайное наслаждение, тогда бойся, и очень бойся, поставить что-либо себе в заслугу, но прими полученное как благодеяние Божье и подави себя словами Павла: «Что ты имеешь, чего бы не получил? И если получил, что хвалишься, как будто не получил?»[240] Поэтому против этого двойного зла есть и двойное лекарство. Если ты в бою не полагаешься на свои силы, ты можешь прибегнуть ко главе своей — Христу — и возложить всю надежду победить только на его благоволение; в духовном утешении тотчас благодари Его за его благодеяние, смиренно признавая свою низость.

ПРАВИЛО ДВЕНАДЦАТОЕ

Когда ты сражаешься с врагом, пусть тебе будет недостаточно избежать его удара или отразить его! Смело обрати против зачинщика вырванное оружие! Уничтожай врага его собственным мечом! Таким образом получится, что ты, побужденный к злу, не только не согрешишь, но воспользуешься случаем проявить добродетель. Как прекрасно изображают поэты Геракла, который вырос и окреп от опасностей, уготованных ему разгневанной Юноной! Подобно этому и ты постарайся не только не стать хуже от подстрекательств врага, но даже улучшиться после них. Тебя соблазняет вожделение: знай свою слабость, запрети себе побольше даже разрешенных удовольствий и добавь что-нибудь к чистым и благочести-

вым занятиям. Тебя вынуждают к корыстолюбию, к скупости — увеличь милостыню. Тебя влечет к пустой славе — тем скромнее будь во всем. Таким образом, получится, что каждое искушение будет для тебя неким обновлением твоего святого намерения и увеличением благочестия. Ведь не существует просто никакого иного столь же действенного способа покончить с нашим врагом и одолеть его. Ведь он поостережется вызвать тебя снова, чтобы тот, кто радуется быть причиной нечестия, не дал тебе повода для благочестия.

ПРАВИЛО ТРИНАДЦАТОЕ

Борись всегда с уверенностью и надеждой, что если ты окажешься победителем, эта битва станет для тебя последней. Ведь может получиться так, что милость Божья дарует тебе как награду за добродетель то, что враг, единожды позорно побежденный, никогда больше на тебя не нападет; мы читаем, что это случалось с некоторыми благочестивыми мужами. Правильно думает Ориген, что после победы христиан войско врагов уменьшилось и, отважно отброшенный один раз, враг никогда не решится вернуться и мучить человека[241]. Поэтому в борьбе дерзай надеяться на постоянный мир. Однако опять же, когда победишь, веди себя так, словно тебе скоро предстоит сражение. Ведь пока мы боремся на стороне нашего тела, всегда надлежит ожидать одного искушения после другого и никогда не оставлять оружия, никогда не покидать поста, никогда не отпускать караул. Каждый должен всегда носить в своем сердце вот эти слова пророка: «Я буду стоять на страже»[242].

ПРАВИЛО ЧЕТЫРНАДЦАТОЕ

Больше всего надо бояться пренебрегать каким-нибудь пороком как легким. Ведь никакой враг не побеждает чаще, чем тот, которым пренебрегали. Я твердо знаю, что в этом очень обманывается немало людей. Они обманывают самих себя, когда не обращают внимания на тот или другой порок, потому что каждый человек обычно думает, что этот порок простительный, решительно проклиная остальные. Добрая часть тех людей, которых

народ называет честными и неиспорченными, полностью отвергает воровство, разбой, убийство, прелюбодеяние и кровосмешение. Однако они нисколько не избегают простого распутства и умеренной пользы от удовольствия, так как это — проступок легкий. Один человек, во всем остальном достаточно неиспорченный, любит выпить, не знает меры в роскоши; другой — скор на язык; третий — весьма тщеславен и хвастлив. Какого только порока у нас не будет, если каждый станет так себе льстить? Дело в том, что те, которым нравится какой-то порок, в действительности не обладают прочими добродетелями, а скорее имеют некие подобия добродетелей; природа или воспитание, привычка вложили их, наконец, и в души язычников. Тот, кто по христианской ненависти проклинает какой-нибудь порок, необходимо должен отречься от всех пороков. Тот, чьей душой однажды овладела любовь, с равным отвращением преследует все полчище зол, а не льстит себе в простительных делах, чтобы от очень малых проступков постепенно не докатиться до очень больших; в то время как он равнодушен по отношению к легким порокам, его погубят самые тяжелые. И если ты, возможно, не в состоянии вырвать весь корень пороков, тем не менее ты должен каждый день уничтожать хоть что-нибудь из наших недостатков и всегда что-нибудь прибавлять к добрым нравам. Таким образом, та огромная Господова гора будет становиться ниже или выше [243].

ПРАВИЛО ПЯТНАДЦАТОЕ

Если тебя очень испугает труд, который тебе следует затратить в борьбе с искушениями, то вот лекарство: не сравнивай тяжесть битвы с удовольствием от греха, но сопоставь сегодняшнюю горечь битвы с будущей горечью греха, той, которая ожидает побежденного, сопоставь сегодняшнюю сладость вины, которая тебя манит, с будущей сладостью победы и спокойствием совести, которые ожидают стойко сражающегося, — ты быстро увидишь, сколь неравно такое сравнение. Однако недостаточно осторожные люди здесь обманываются, потому что они сравнивают горечь битвы с весельем греха и не думают, что за тем и за другим последует. Последует же для побежденного гораздо более трудное и продолжительное

мучение, чем то, которое было у побеждающего в предстоявшей ему схватке. Победителя также ожидает гораздо большее и длительное удовольствие, чем побежденного, которого это удовольствие ввело в прегрешение. Кто испытал опасность того и другого, легко поймет это. Впрочем, ни одному христианину нельзя быть столь ленивым, чтобы, ежедневно подвергаясь искушению, по крайней мере однажды не захотеть попробовать, что значит победить искушение. Чем чаще он станет это делать, тем слаще окажется победа.

ПРАВИЛО ШЕСТНАДЦАТОЕ

Если когда-нибудь придется тебе получить смертельную рану, остерегись, бросив сразу щит, подставлять себя прочему оружию врага. Я заметил, что это случается со многими, которые от природы весьма слабы и женственны; поверженные один раз, они перестают сопротивляться, полностью отдаются страстям и не помышляют о том, как обрести вновь свободу. Такое малодушие чрезвычайно опасно; иногда оно не связано с самыми плохими свойствами, однако же обыкновенно приводит к тому, что хуже всего, а именно к отчаянию. Против этого надлежит укреплять свой дух (mens) в соответствии с этим правилом для того, чтобы, впавши в грех, мы не только не отчаивались, но подражали ревностным воинам, которых нередко позор бесславия и боль от полученной раны не только не обращали в бегство, но побуждали и воодушевляли сражаться храбрее прежнего. Так же и мы, если будем введены в смертный грех (in capitalem noxam), тотчас посвященным прийти в себя и, воодушевившись, вновь загладить позор падения добродетелью. Легче излечить одну рану, чем многие; легче свежую, чем застарелую и уже гноящуюся. Придай себе мужества той очень известной фразой, которую употреблял Демосфен: «Бегущий человек будет снова сражаться»[244]. Подумай о пророке Давиде, царе Соломоне, о Петре — князе церкви, об апостоле Павле — такие светочи святости, а в какие прегрешения они впадали! Возможно, Бог для того и разрешил им пасть, чтобы ты при падении не отчаивался. Поэтому встань на ноги и тотчас, полный надежды, возвращайся в бой с новым пылом и большей осторожностью! Иногда

бывает, что очень тяжелые проступки у благочестивых людей становятся верхом благочестия; и чем постыднее они заблуждались, тем более пылко они любят.

ПРАВИЛО СЕМНАДЦАТОЕ

Однако же для разных нападений искусителя подходят то одни средства, то другие. А единственное да и самое действенное средство против всякого рода бедствий и искушений — это крест Христов, который для заблудших — пример, для страждущих — прибежище, для сражающихся — оружие. Он один должен противостоять всяческим копьям зла. Поэтому следует усердно заниматься им. Разумеется, не так, как это делают многие люди, когда они каждый день снова читают о страстях Господних, молятся изображению креста, для защиты крестят тысячу раз все свое тело, хранят дома небольшой кусок освященного дерева, в определенные часы вспоминают муку Христову, чтобы по-человечески сострадать и оплакивать Его, словно праведного, безвинно пострадавшего человека. Не в этом настоящий плод того древа, хотя иногда и здесь может оказаться молоко для еще младенческой души. Но влезь на пальму, чтобы достать настоящие плоды. Они особенно полезны, если мы, умерщвляя страсти, позаботимся о том, чтобы уподобить члены Главе. Страсти — и есть наши члены на земле. В этом не должно быть для нас никакой горечи; наоборот, это будет весьма желанно и приятно, если только живет в нас дух Христов. Кто же действительно любит Его, порадуется ли, что он так сильно непохож на Него? Для того чтобы с наибольшей пользой размышлять о тайне креста, каждому следует подготовить некий разумный и благочестивый способ борьбы и усердно в нем упражняться, дабы оказаться готовым как только дело потребует этого. Способ может быть таким, чтобы, распиная отдельные страсти, ты приблизился к той части креста, которая больше всего им соответствует. Потому что вообще не существует ни искушения, ни противодействия, в которых не было бы средства против них же. Если прельщает тебя тщеславие мира сего, если тебе стыдно, когда над тобой смеются или презирают тебя, подумай, ничтожный член, сколь велик был Христос — Глава твоя и зачем Он упи-

зил себя для тебя. Если овладеет твоей душой грех зависти, вспомни, как охотно, как чисто Он отдал себя нам, как добр Он был даже к самым плохим людям. Когда соблазняет тебя обжорство, представь себе, как напоили Его желчью и уксусом. Когда станет тебя искушать позорное наслаждение, вспомни, насколько далека была вся жизнь Главы от всяких наслаждений, сколь была она полна всякими бедами, муками и горестями. Когда озлобит тебя гнев, пусть придет к тебе тотчас Тот, Кто, как агнец на заклании, молчал и не раскрыл уст своих. Если тебя сжигает бедность или подстрекает жажда стяжания, пусть возникнет в твоем уме сразу Господь всего, который из-за тебя стал так беден, что негде было Ему голову приклонить. Если ты будешь так же поступать и с остальными искушениями, то противодействовать другим страстям окажется не только нетрудно, но даже сладостно — ведь ты поймешь, что таким образом ты уподобляешься Главе своей и как бы благодаришь Его за те непомерные страдания, которые Он перенес из-за тебя.

ПРАВИЛО ВОСЕМНАДЦАТОЕ

И несмотря на то что это средство одно из наилучших для тех, которые только немного прошли по жизненному пути, однако и для более слабых есть некоторая польза и в том, когда, устремившись к нечестию, они тотчас представят себе, как гнусен, как отвратителен и пагубен грех и как велико, наоборот, человеческое достоинство. Даже в ничтожных делах мы немного сами с собой советуемся, а в этом величайшем изо всех дел прежде, чем согласиться и подписать договор с дьяволом, разве не станем мы размышлять, по сколь великому образу мы созданы, на какое выдающееся место поставлены, сколь непомерной ценой искуплены, для какого счастья призваны? Что человек — благородное живое существо, для него одного Бог создал это удивительное устройство мира, сограждании ангелов, сын Божий, наследник бессмертия, член Христов, член Церкви?! Что тела наши — храмы Духа Святого, умы — образ и святилище Божье?! И напротив, что грех — это наипозорнейшая чума и тление как души, так и тела?! Ведь и то и другое от невинности расцветает вновь в первозданной красоте, а под дей-

ствием греха и то и другое увядает еще в этом мире. Грех — это смертельный яд мерзкого змия, задаток дьявола и рабства не только наипозорнейшего, но и самого жалкого! Взвесь это и вещи, подобные этому, обдумай еще и еще, достаточно ли разумно из-за ложного, мгновенного, ядовитого удовольствия от греха отказаться от такого достоинства и впасть в такую низость, от которой ты сам не сможешь освободиться.

ПРАВИЛО ДЕВЯТНАДЦАТОЕ

Сравни, наконец, этих так отличающихся друг от друга творцов — Бога и дьявола; совершая грех, одного из них ты делаешь своим врагом, другого превращаешь в господина. По невинности и милости тебя примут в число друзей Божьих, возьмут по праву наследования сыновнего. За грех же ты станешь рабом и сыном дьяволовым. Один — вечный источник и образ высшей красоты, высшей радости, высшего добра, раздающий себя всем. Другой — отец всех зол, крайнего позора, высшего несчастья. Представь себе благодеяния одного и злодеяния другого. С какой добротой Он тебя создал? С каким милосердием искупил? С какой щедростью обогатил? С какой кротостью каждый день поддерживает Он согрешающего? С какой радостью принимает обратно образумившегося? С какой завистью ко всему этому строит всегда козни дьявол спасению твоему? В какие беды он ввергает тебя? Да и что иное делает он каждый день, как не тащит весь род человеческий с собой на вечную погибель? Рассмотрев все это как следует со всех сторон, подумай так: «Разве я забыл о своем происхождении? Из-за небольшой выгоды от ложного наслаждения забыл столь великие благодеяния и, неблагодарный, откажусь от столь благородного, столь любимого, столь заслуженного Родителя, по добровольно предам себя наипозорнейшему, жесточайшему господину? Во всяком случае, не буду делать Ему того, что стал бы делать человеку, заслужившему добро? Не побегу от Него, как побегу от человека, желающего мне зла?»

ПРАВИЛО ДВАДЦАТОЕ

Однако и в награде не меньше различия, чем между вдохновителями (auctor). Что более отличается, чем вечная смерть и бессмертная жизнь, чем нескончаемое наслаждение высшим благом в содружестве с гражданами небесными и нескончаемое мучение от страшных бед в наинесчастнейшем сообществе с осужденными? Тот, кто сомневается в этом, даже не человек, не говоря о том, что он не христианин. Кто не думает об этом, безумней самого безумия. Однако же и помимо этого уже в этой жизни благочестие и нечестие имеют свои совершенно разные плоды. Одному соответствует уверенное спокойствие духа (animus) и счастливая радость чистой совести (pura mens); каждый, кто единожды вкусит от этого, не захочет ни на что променять — ведь в мире нет ничего столь драгоценного, столь усладительного. За нечестием, напротив, следует тысяча других зол, а также наинесчастнейшее мучение души, которая признает себя виновной в зле. Ведь в одном — стократная духовная радость, которую Христос в Евангелии обещал как некий залог вечного счастья. Это и есть те удивляющие у апостолов дары, которые и око не видело, и ухо не слышало, и не входили они в сердце человека; их приготовил Бог тем, кто любит Его, разумеется, в этой жизни. В то время как червь нечестивцев не умирает и они страдают в своем аду уже на земле. И нет другого пламени для пыток евангельского богатого кутилы, и нет других адских мучений, о которых много писали поэты, кроме постоянной тревоги совести (anxietas mentis), которой сопровождается привычка грешить. Поэтому пусть подумает тот, кто хочет столь разных наград в будущей жизни; есть присущая ему добродетель, к ней надлежит очень стремиться; есть и свойственный ему грех, который должен его ужасать.

ПРАВИЛО ДВАДЦАТЬ ПЕРВОЕ

Подумай также, сколь тягостна, сколь быстротечна жизнь в настоящем, сколь грозит отовсюду из засады неминуемая смерть, сколь повсеместно поражает она не ожидающих ее. Как велика опасность продлевать эту

жизнь, в которой ни у кого ни на миг нет уверенности. Если тебя неожиданно настигнет смерть (как это часто бывает), ты погиб навеки.

ПРАВИЛО ДВАДЦАТЬ ВТОРОЕ

Всегда надлежит бояться нераскаянности; это худшее из зол; пусть кто-нибудь проверит, как мало людей из такого большого количества действительно всем сердцем отказались от грехов, особенно от тех, которые протянули веревку зла до самого конца жизни.

Соблазнительно да и легко докатиться до позора, но

Вспять шаги обратить и к небесному свету пробиться —
Вот что труднее всего! [245]

Поэтому пусть послужит тебе примером Эзопов козел, и прежде чем спуститься тебе в колодец греха, подумай, что выбраться оттуда нелегко [246].

ОСОБЫЕ СРЕДСТВА ПРОТИВ ПОРОКОВ, И ПРЕЖДЕ ВСЕГО ПРОТИВ СЛАДОСТРАСТИЯ

До сих пор мы так или иначе показали общие средства против всякого рода грехов.

Теперь мы попытаемся привести некоторые, с помощью которых ты должен будешь противостоять отдельному греху, и прежде всего сладострастию; ни одно зло не настигает нас раньше, ни одно не преследует более жестоко, ни одно не распространено шире и не влечет к гибели большее число людей. Поэтому, если душу твою подстрекает грязное сладострастие, помни, что тотчас надо встречать его таким оружием: во-первых, подумай, сколь нечисто, сколь гнусно, сколь недостойно человека это наслаждение, которое нас, творений Божьих, равняет не только со скотиной, но даже со свиньями, козлами, собаками и наигрубейшими из грубых животных; более того, с другой стороны, оно опускает нас ниже скотского состояния — нас, которые предназначены для ангельского содружества, для единения с Богом.

Пусть вспомнится тебе и то, сколь быстротечно это наслаждение, сколь нечисто, насколько больше в нем всегда горечи, чем меда. И напротив, подумай о том.

сколь благородна душа, сколь священно человеческое тело, как мы уже показали это в правилах, изложенных выше. Поэтому какая бессмыслица из-за малейшей гнусной щекотки мимолетного наслаждения позорить недостойным образом и дух (animus) и тело, осквернять храм, который Христос по своей воле освятил своей кровью! Обдумай также и то, какое полчище бед тащит за собой эта льстивая чума. Прежде всего она отнимает у нас доброе имя, наидрагоценнейшую собственность. Ведь никакое осуждение другого порока не пахнет хуже осуждения похоти! Оно исчерпывает наследственное имущество, лишает одновременно и сил, и телесного обличья. Чрезвычайно вредит здоровью, порождает несчетные болезни, к тому же постыдные. До времени обезображивает цвет юности, приближает позорную старость. Уничтожает блеск ума (ingenium), притупляет совесть (acies mentis), насаждает скотские нравы (mens). Отвлекает сразу ото всех благородных занятий и полностью погружает человека в нечистоты, так что он не может думать ни о чем, кроме грязи, низости, мерзости. Отнимает у человека то, что ему присуще,— потребность рассуждать (rationis usus). Делает юность безумной и бесславной, старость — ненавистной, позорной и жалкой. Поэтому будь разумным и рассуждай именно так: «Вот это и это удовольствие так плохо кончилось, принесло такой убыток, столько стыда, отвращения, страданий и болезней, и я глупейший умник снова попадусь на крючок? Снова натворю что-то, в чем опять придется раскаиваться?»

На тебя должны подействовать также и примеры других людей, о которых ты знаешь, что они позорно и несчастливо стремились к наслаждениям. С другой стороны, воодушеви себя примерами сдержанности стольких юношей и стольких милых девушек; сравнив их с собой, упрекни себя в косности. Как получается, что ты можешь меньше, чем те и вон те могли и могут — того же пола, того же возраста, так же родившиеся, так же воспитанные? Люби так же — и ты почувствуешь себя не хуже. Подумай, сколь благородная, сколь милая, сколь цветущая вещь — чистота тела и духа! Она больше всего делает нас близкими к ангелам и способными воспринять Дух Святой. И ни от одного порока не отпрянет так Дух — этот любитель чистоты, как от распутства. И ни

на чем Он не успокаивается и ничему не радуется так, как девственным умам (in mentibus virgineis). Представь себе наглядно, сколь некрасиво, сколь бессмысленно любить, бледнеть, изводиться, плакать, льстить и постыдно умолять наиотвратительнейшую развратницу; петь ночью у дверей, зависеть от кивка госпожи, терпеть власть бабенки, требовать, гневаться, снова попадать в милость, добровольно давать волчице себя высмеивать, бить, изувечить, обобрать. Почему же, скажи пожалуйста, ты зовешься мужчиной? Где борода? Где тот благородный дух, рожденный для прекраснейших дел? Подумай и о том, сколь великое стадо преступлений обыкновенно ведет за собой наслаждение, которому ты единожды уступил. Среди других пороков, возможно, имеются такие, у которых есть что-то общее с добродетелями, но только не у похоти; она всегда связана с самыми большими и многочисленными грехами. Ладно, пусть распутничать — это легкий грех, но тяжелый — не слушать родителей, пренебрегать друзьями, расточать отцовское добро, похищать чужое, лжесвидетельствовать, пьянствовать, грабить, становиться злодеем, вступать в драку, совершать убийство, богохульствовать. Ко всему этому и к еще худшему приведет тебя госпожа «наслаждение», если ты единожды откажешься от себя и подставишь свой несчастный рот под ее узду. Поэтому пойми, что эта жизнь — быстротечнее дыма, ничтожней тени; какие силки расставляет нам смерть, подстерегая нас в любом месте, в любое время! Тебе полезно вспомнить поименно тех из твоих знакомых, близких, ровесников или даже тех, кто моложе, главным образом тех, которые когда-то участвовали с тобой в позорных наслаждениях,— кого похитила нежданная смерть. Будь осторожнее на примере чужой опасности. Думай, как сладко они жили, но как горько завершили жизнь; как поздно поумнели, как поздно стали ненавидеть свои смертоносные радости. Пусть поможет тебе и строгость Страшного суда и возбуждающая ужас молния неотвратимого Его решения, ввергающего нечестивцев в вечный огонь; эти часы и краткое, ничтожное наслаждение надо будет искупить вечными муками. Взвесь здесь тщательно на весах, сколь неравен обмен: за позорнейший и очень недолгий зуд в этой жизни потерять гораздо более сладкую и замечательную радость души, лишиться

вечных радостей в будущей жизни и вдобавок оплатить праздное развлеченьице муками, которые никогда не кончатся!

С другой стороны, если тебе кажется трудным пренебречь ради Христа столь ничтожным удовольствием, то вспомни, какие муки Он принял из любви к тебе. Кроме обычных несправедливостей человеческой жизни, сколько священной крови Он пролил за тебя, какой бесславной, жестокой смертью Он искупил тебя, а ты, забыв обо всем этом, снова распинаешь Сына Божьего, повторяя безрассудные наслаждения, которые ввергают Главу и Господа твоего в столь жестокие мучения? В соответствии с правилом, изложенным выше, вспомни, сколько незаслуженных тобой благодеяний Он тебе оказал; хотя за все это нельзя отплатить никакой равной им благодарностью, однако Он и не требует никакой иной благодарности, кроме той, чтобы по Его примеру ты удержал душу от смертоносных соблазнов и обратил ее на любовь к высшему благу и к высшей красоте. Сравни друг с другом те две Венеры и двух Купидонов Платоновых[247], т. е. благородную любовь и постыдную, святое удовольствие и позорное; сопоставь разные их свойства, природу, награды. Во всяком искушении, а более всего, когда тебя подстрекает похоть, представь перед своими глазами ангела-хранителя своего; он — постоянный наблюдатель и свидетель всего, что ты делаешь, о чем помышляешь; Бог — обозреватель, глаза Которого открыты на все, Он сидит на небесах и смотрит в бездну. И дело настолько гнусное, что его стыдно делать в присутствии жалкого человека, ты не побоишься делать перед ангелом, который так близок тебе, перед Богом и всем сонмом небесным, смотрящим на тебя и проклинающим? Подумай же об этом, и, если у тебя глаза лучше Линкеевых, лучше орлиных, все равно то, что делает перед тобой человек, и при ярчайшем свете ты видишь менее ясно, чем все тайники души твоей, открытые взорам Бога и ангелов. Да поразмысли над тем, что, когда ты уступаешь похоти, произойдет одно из двух: однажды испробованное наслаждение так околдует и затемнит твой рассудок (mens), что ты пойдешь от одного позора к другому, пока в ослеплении не сойдешь с ума и не утвердишься во зле настолько, что не сможешь оставить постыдное наслажде-

ние, даже когда оно тебя покинет. Мы видим, что это происходит со многими, когда они, изнурив тело, потеряв красоту, с остывшей кровью, пропавшими силами, подслеповатыми глазами без конца все еще испытывают зуд и сквернословят еще отвратительнее, чем когда они распутничали. Что может быть гнуснее и отвратительнее? Другое — если по Божьей милости тебе случайно выпало на долю опомниться, тогда это краткое, быстролетное наслаждение надо искупать великой душевной болью, огромными страданиями и слезами. Поэтому насколько благоразумнее вообще не допускать яда плотских наслаждений, чем впадать в плачевную слепоту и за это маленькое да еще ложное наслажденьице столь тяжело расплачиваться?

Однако же из того, что тебя окружает, можно взять много такого, что способно отвлечь тебя от наслаждений. Если ты священник, то думай о том, что ты полностью посвящен делам божественным. Какое недостойное преступленье теми устами, которыми ты берешь столь чтимое его тело, касаться постыдной плоти развратницы! Теми руками, которыми ты вместе с прислуживающими ангелами свершаешь невыразимое таинство, трогать грязь, достойную отвращения! Как не подобает, чтобы одно и то же тело было единым духом с Богом и единой плотью с распутницей! Если ты ученый, тем благороднее и более богоподобна душа твоя, тем недостойнее этот позор. Если ты дворянин или князь, то, чем заметнее проступок, тем тяжелее эта помеха. Если ты женатый человек, подумай, сколь честным и незапятнанным должно быть твое ложе, и позаботься о том, чтобы брак твой (насколько это возможно) подражал наисвятейшему браку Христову и Церкви, образ которых он на себе носит; это значит: чем меньше в нем позора, тем более он плодовитый. При всех жизненных обстоятельствах самое позорное — служить похоти. Если ты молод, постоянно думай о том, чтобы случайно не заначкать цвет юности, которого никогда не вернуть. О том, чтобы не потерять в гнуснейшем деле лучшие, действительно золотые годы, которые бегут очень быстро и никогда не возвращаются. О том, чтобы по незнанию или по недомыслию возраста не допустить сейчас того, что будет терзать всю жизнь, потому что сознание преступлений преследует нас наи-

горчайшим жалом, которое оставляет в наших душах убегающее наслаждение! Если ты женщина, то этому полу ничто не приличествует больше, чем стыдливость. Если мужчина, знай, что ты достоин более великих дел, а этих дрянных не достоин. Если старик, пожелай себе чужих глаз, чтобы увидеть, насколько обезображивает тебя наслаждение, которое у молодых людей достойно сожаления и даже обуздания, у старикашек же оно уродливо и самим приверженцам наслаждения кажется весьма смешным. Среди всех уродств нет ничего уродливее старческой похоти. О безумец, ты забыл себя, посмотри, по крайней мере, в зеркало на седые и белые волосы, на лоб, изборожденный морщинами, на лицо, похожее на мертвого! Если ты уже близок к могиле, позаботься о других вещах, более приличествующих твоему возрасту. По крайней мере, наученный возрастом и вынужденный им, делай то, что учил тебя делать разум (ratio). Само наслаждение отвергает тебя, говоря: «Ни я уже тебе не гожусь, ни ты мне не подходишь». Достаточно ты поиграл, достаточно поел и попил. Твое время прошло. Зачем ты до сих пор выжимаешь жизненные радости, когда сама жизнь тебя покидает? Уже настало время, чтобы пришла к тебе в объятия таинственная сожительница Ависага. Пусть обожжет она твой дух (mens) святым пылом, согрей в ее объятиях хладеющие члены [248].

ЭПИЛОГ ПО ПОВОДУ СРЕДСТВ ОТ ПРИМАНОК ПОХОТИ

Чтобы охватить теперь коротко — вот в чем самое главное, вот что обезопасит тебя от соблазнов плоти: прежде всего остерегайся и тщательным образом избегай всяческих случайностей. Эту заповедь надо соблюдать также и во всех остальных делах, потому что тот, кто любит опасность, заслуживает того, чтобы от нее погибнуть. Однако это главным образом такие сирены, от которых почти никто не ушел, за исключением тех, кто убежал далеко. Далее — умеренность в пище и в сне, воздержание даже и от дозволенных наслаждений, память (respectus) о собственной своей смерти и размышление о смерти Христовой. Помогут и другие средства, если ты будешь жить вместе с чистыми и непорочными

людьми, если ты, как чумы, будешь избегать разговоров с испорченными и слабыми людьми, если будешь чуждаться праздного одиночества и ленивой праздности; старательно упражняй свой дух размышлениями о делах небесных и благородными занятиями. Больше всего, однако, поможет тебе, если ты всем сердцем посвятишь себя исследованию Священных писаний; если часто и с чистой душой будешь молиться, а тем более если тебе угрожает искушение.

ПРОТИВ ИСКУШЕНИЙ АЛЧНОСТИ

Если ты почувствуешь, что ты или от природы склонен к пороку сребролюбия, или же дьявол тебя подстрекает к этому, в соответствии с изложенными выше правилами вспомни о достоинстве твоего призвания (condicio): ты был избран и искуплен только для того, чтобы ты всегда наслаждался высшим благом. Ведь Бог создал все эти подмостки мира для того, чтобы все служило твоим потребностям. Как низко, как малодушно не пользоваться вещами тупыми и ничтожными, а столь сильно восхищаться ими. Отбрось человеческое заблуждение. Чем станет тогда золото и серебро, как не землей — красной и белой? Ты — ученик бедного Христа, призванный для владения гораздо лучшим, станешь восхищаться как чем-то великим тем, что презирали все языческие философы? Великолепно не владение богатством, а презрение к богатству. Однако мне возражает чернь (vulgus), носящая только название христиан, и радуется, что она хитрейшим образом сама себя обманывает. Эти люди говорят: «Сама необходимость убеждает нас, чтобы мы копили имущество, без которого нельзя было бы жить. У кого оно более скудное, тот живет слишком неудобно; если оно значительнее и богаче, то приносит много удобства. Оно сберегает здоровье, заботится о детях, ссужает друзей, исключает презрение, наконец, и славы больше у того, кто богаче». Среди нескольких тысяч христиан ты едва сыщешь одного-другого, кто не говорил бы так и не думал. Однако, чтобы ответить им на то и на другое, прежде всего потому, что они прикрывают свою алчность именем необходимости, я хочу противопоставить им, в свою очередь, евангель-

скую притчу о лилиях и птицах, живущих один день,— подражать им нас убеждал Христос[249]. Хочу противопоставить и то, что Он не разрешил своим иметь ни сумы, ни даже маленького мешка. Хочу противопоставить то, что Он приказывает, оставив прочее, прежде всего искать царства Божьего и обещает, что к этому все приложится[250]. Неужели когда-нибудь не хватало необходимого для жизни тем людям, которые всем сердцем стремились к благочестию? Ведь как мало то, что требует от нас природа? А ты измеряешь необходимость не потребностями природы, а целями желаний. Однако благочестивым людям достаточно того, чего мало природе. Хотя я, конечно, не очень удивляюсь и тем, которые вдруг оставляют все свое состояние для того, чтобы бесстыдно выпрашивать чужое. В обладании деньгами нет греха, но восхищение деньгами сочетается с пороком. Если богатство течет к тебе, исполни долг доброго управляющего. Если отняли его, не терзайся так, будто лишился чего-то великого, а скорее радуйся, что с тебя сняли опасную ношу. Но того, кто главным занятием жизни считает собирание сокровищ, кто видит в них нечто достославное и желанное, хранит их до глубокой Несторовой старости, возможно, по праву назовут хорошим купцом, однако я никак не назову хорошим христианином того, кто полностью зависит от себя и не верит обетованиям Христовым. Как же иначе! Тот, Чья милость щедро кормит и одевает воробушков, разве обманет благочестивого человека, верящего в Него?

Однако подсчитаем, какие выгоды, как они полагают, приносит богатство. Во-первых, даже по мнению языческих философов среди полезных благ богатство занимает последнее место. И хотя, следуя разделению Эпиктета[251], за исключением добродетели духа (animi virtus), все остальное находится вне человека, ничто не находится до такой степени вне, как деньги, и ничто не приносит меньше выгоды. Даже если ты один владеешь всем золотом, какое только есть, всеми драгоценными каменьями, разве станет от этого твой ум (mens) хоть на волос лучше, ловчее, ученее? Разве это благоприятствует телесному здоровью? Разве делает сильнее, красивее, моложе? — Но доставляет наслаждения.— Однако смертоносные.— Но приобретает честь.— Однако какую? — Разу-

мется, ложную, которую воздают те, которые восхищаются не иначе как глупостью и нравиться которым почти оскорбительно. Истинная честь быть хвалимым похваленными, высшая честь — Христу понравиться! Истинная честь — награда за добродетель, а не за богатства. Сброд (plebicula) уступает тебе, почитает тебя Глупец, они восхищаются твоей одеждой, а не тобой. Почему ты не спустишься в самого себя и не посмотришь на несчастную бедность своей души? Если бы увидел ее народ (vulgus), то решил бы, что тебя следует жалеть столь же сильно, сколь сейчас они превозносят твое счастье.— Но деньги создают друзей.— Я согласен, однако ложных. Они создают друзей не тебе, а себе. Поэтому богач — наинесчастнейший человек: ведь он никак не может узнать друзей. Один ненавидит его в душе за скупость, другой завидует, потому что он богаче; третий, добиваясь чего-то для себя, поддакивает, улыбается, объедается. Кто с виду любезней всех, молится о скорейшей смерти. Никто не любит богача настолько, чтобы желать ему жизни, а не смерти. Нет такого друга, который сказал бы правду. Если даже и найдется такой, который искренне любит богатого, богатый не может жить без подозрения. Он считает всех коршунами, которые с нетерпением дожидаются трупа, мухами, слетающимися на его добро. Поэтому все, что приносит выгоду, кажется приукрашенным, темным, обманчивым. Богатство приносит очень много настоящего зла и отнимает очень много настоящего добра. Если ты предпримешь подсчет прибыли и убытка, то, конечно, обнаружишь, что богатство никогда не приносит много удобств, но влечет за собой гораздо больше неудобств. Каким несчастным трудом оно добывается, с каким риском, с какой тревогой сохраняется, с каким горем утрачивается! По этой причине Христос и называет богатство терновником [252], так как тысячью забот оно терзает душевный покой, слаще которого у человека ничего нет. Оно никогда не утоляет жажду, а возбуждает ее более и более, ввергает во всякий грех и бездну. Не обманывай себя попусту, говоря: «Ничто не мешает быть одновременно богатым и благочестивым». Помни, что сказала Истина: «Легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому войти в Царство Небесное» [253]. У святого Иеронима сказано ясно и верно, что богатый

человек или господин, или наследник зла[254]. Огромное состояние никогда нельзя ни приобрести, ни сохранить без греха. Подумай о том, насколько лучшие богатства у тебя отнимают. Каждый, кто восхищался золотом, ненавидит предрасположенность к добродетели, ненавидит благородные искусства (honestae artes). Кроме того, один порок алчности Павел называет идолослужением[255], с ним у Христа менее всего общего. Ты не можешь служить одновременно и Богу и маммоне[256].

ЭПИЛОГ О СРЕДСТВАХ ПРОТИВ АЛЧНОСТИ

Поэтому ты перестанешь восхищаться деньгами, если ты тщательно сопоставишь истинное добро с лживым, приукрашенные удобства с настоящими неудобствами; если ты приучишься созерцать и любить высшее благо, а оно одно только — даже если все остальное отсутствует — более чем достаточно наполняет дух человеческий (animus), который способен воспринять более, чем могут насытить его все блага этого мира; если ты часто будешь представлять себе, каким породила тебя сначала земля, каким возьмет тебя умершего; если всегда будет перед твоим взором тот евангельский безумец, которому было сказано: «В эту ночь возьмут у тебя душу твою; кому же достанется то, что ты заготовил?»[257], если ты направишь свой ум (mens) от порочных нравов черни (vulgus) к бедности Марии, апостолов, мучеников и более всего к бедности Христа — Главы твоей, ты поймешь, что следует всегда бояться той муки, которой Он угрожал богатым мира сего.

ПРОТИВ ТЩЕСЛАВИЯ

Если когда-нибудь тщеславие станет искушать твою душу (animus) своими соблазнами, укрепляй ее вот такими средствами: среди всего, что мы изложили выше, изо всех сил держись того, что только в том есть честь, что исходит от истинной добродетели. Однако и этого иногда следует избегать, подобно тому как нас учил этому Иисус Христос и речью своей, и примером. Единственная честь, к которой надлежит стремиться христианину,— снискать не человеческую похвалу, а Божью.

Ведь тот, кого Он одаривает, как сказал апостол, тот и хорош. Честь же, если она исходит от человека и за бесчестное дело, а также от презренных людей, это не честь, а великий позор; если она воздается за вещи срединные, т. е. за красоту, силу, богатство, происхождение, ее по справедливости нельзя назвать честью. Ведь никто не заслуживает почестей за то, что не заслуживает похвалы. Если дело честное, тогда, конечно, будет честь; но тот, кто ее заслуживает, не станет к ней стремиться, довольствуясь самой добродетелью и чистой совестью. Смотри поэтому, как смешны те почести, желанием которых так сильно пылает черпь. Во-первых, кто их раздает? Разве не те, для кого не существует различия между честным и бесчестным? За что? Чаще всего за нейтральные, иногда и за постыдные вещи. Кому? Недостойному. Поэтому всякий, кто воздает почести, делает это или из страха,— в свою очередь, и его следует бояться,— или для того, чтобы ты ему помог,— и он смеется над тобой,— или потому, что восхищается вещью, которая недостойна никакого восхищения,— и его следует жалеть,— или потому, что он думает, что тебя украшают такие вещи, которым оказывают почести. Если он думает неправильно, позаботься о том, чтобы стать таким, каким он тебя считает. Но если это правильно, то отнеси всю честь на счет Того, Кому ты ею обязан, и причине, по которой ее воздают. Тебе настолько не подобает приписывать себе честь, насколько ты не смеешь приписывать себе добродетели. Вообще, что может быть глупее, чем судить о себе в зависимости от мнения людишек? Они готовы когда им угодно лишить тебя чести, которую сами тебе оказали, и обесславить тебя, только что прославленного. Поэтому ничего нет глупее, чем прыгать от радости при таких почестях, когда они тебе выпадают на долю, или хмуриться, когда тебя их лишают. Ты поймешь, что это не настоящие почести, на том основании, что они объединяют тебя с самыми худшими и самыми преступными людьми. Более того, почти никому, кроме тех людей, которые наименее достойны настоящих почестей, они не выпадают на долю так щедро. Подумай, сколь блаженный покой у жизни скромной, частной, удаленной от шума гордыни. Напротив, сколь терниста, сколь полна забот, опасностей и страданий жизнь могущественных

людей. Как трудно при счастливых обстоятельствах не забыть о себе; как тяжело не упасть, стоя на скользком месте; как опасно для жизни падение с высоты. Помни, что всякая почесть связана с очень большим бременем. Подумай, сколь суровым будет суд Высшего Судьи по отношению к тем людям, которые здесь поставили себя впереди, отобрав почести у других. Ведь к тому, кто унизил себя, придет на помощь милосердие, как к слабому. Кто же выставил себя будто напоказ, тот сам заградил для себя помощь благодати. Навсегда утверди в своей душе (animus) пример Христа, Главы твоей. Был ли кто в представлении века того бесславнее, презреннее, более Него покрыт позором? Как бежал Он даже от обещанных почестей, Он, Который был больше любой почести! Как посмеялся Он над ними, сев на осла! Как осудил Он их, покрытый паллием, в терновом венце! Какую бесславную смерть избрал! Но кем пренебрег мир, того прославил Отец. Да будет слава твоя во кресте Христовом, в котором и спасение твое. Зачем тебе человеческие почести, если тебя не примет и отвергнет Бог, если ангелы предадут тебя проклятию?

ПРОТИВ ГОРДЫНИ И СПЕСИ

Ты не возгордишься душой, если испытаешь самого себя в соответствии с избитой пословицей, т. е. если все, что есть в тебе великого, красивого и прекрасного, станешь считать даром Божьим, а не собственным своим добром и, напротив, если все низкое, грязное, плохое отнесешь только к себе одному. Если ты вспомнишь, в какой грязи ты был зачат, каким ты родился, каким голым, беспомощным, неразумным, сколь достойным жалости появился ты на этот свет; скольким болезням, случайностям, бедствиям было предоставлено несчастное твое тело, какая малость способна внезапно уничтожить этого огромного великана, раздувающегося от чрезмерной заносчивости! Проверь, что это такое, почему ты так доволен собой? Если нечто среднее, то это глупость, если позорное, то безумие, если честное, то неблагодарность. Хорошо бы тебе помнить, что не существует более верного доказательства безрассудства и дурости, чем чрезмерное самодовольство. Никакой другой вид глупости не заслуживает

большего сожаления. Если ты становишься напыщенным, потому что тебе подчиняется жалкий человек, то подумай, насколько больше, насколько сильнее угрожает твоей жизни Бог, который пригибает каждую вознесшуюся голову, выравнивает все холмы, который не щадит даже ангела возгордившегося. Подойдет и другое более легкое: если ты всегда будешь сравнивать себя с теми, кто тебя превосходит. Тебе нравится твой внешний вид: сравни себя с теми, кто в этом лучше тебя. Ты вскидываешь хохолок из-за учености: обрати взор на тех, по сравнению с которыми ты выглядишь неучем. Затем хорошо, если ты подумаешь не о том, сколь многими благами ты обладаешь, а о том, скольких у тебя нет, и если ты вместе с Павлом забудешь о том, что позади, и устремишься к тому, что перед тобой[258]. Кроме того, пусть не останется для тебя неизвестным и то, что, как только повеет на нас ветер гордыни, надо тотчас обратить свои беды в лекарство от них, как бы ядом прогоняя яд. Это произойдет тогда, когда судьба или собственная глупость пошлет нам какой-нибудь большой телесный изъян или какую-нибудь серьезную неприятность, которая изрядно мучает душу, а мы выставим это напоказ наподобие павлинов и сами станем больше всего смотреть на ту часть тела, которая у нас наиболее безобразна,— хохолок тотчас и опустится. К тому же этот порок Богу ненавистнее других, и люди всегда и везде ненавидят и высмеивают высокомерие; тогда как скромность, напротив, стяжает любовь Божью и прибавляет к ней человеческое благорасположение. Следовательно, говоря кратко, от гордыни более всего удержат две вещи: если ты, гниль от рождения, пузырь в течение всей жизни, а по смерти корм для червей, поймешь, что́ ты собой представляешь и то, чем был для тебя Христос.

ПРОТИВ ГНЕВА И ЖАЖДЫ МЕСТИ

Когда сильная душевная боль побуждает тебя к отмщению, хорошо бы тебе вспомнить, что гнев нисколько не то, чему он ложно подражает, т. е. гнев не храбрость. Ничего нет столь женственного, столь слабого и изменного, чем радость из-за мести. Ты стараешься казаться мужественным, так как не оставляешь обиду без отмще-

ния, но так ты выказываешь свое мальчишество, которым ты не в силах овладеть, как то приличествует мужчине. Насколько храбрее, насколько благороднее пренебречь чужой глупостью, чем подражать ей.— Но он навредил, он дикарь, он глумится! — Чем он хуже, тем больше остерегайся уподобиться ему! Какое злое безумие мстить за чужую наглость, становясь еще наглее? Если же ты пренебрежешь оскорблением, все поймут, что оно нанесено незаслуженно. Но если ты рассердишься, ты доставишь нападающему лучший повод. Затем подумай, что от мщения полученная неприятность нисколько не устраняется, а увеличивается. Как же наступит конец взаимных обид, если каждый будет платить местью за свою боль? С обеих сторон возникнут враги, боль станет сильнее, и, разумеется, чем более застарелой она будет, тем неизлечимее. Мягкость же и терпеливость исцеляют иногда даже того, кто нанес обиду; он приходит в себя и из недруга становится вернейшим другом! При мщении то зло, которое ты хочешь отразить, возвращается к тебе, и не без злого барыша. Действенным средством против гнева будет также, если в соответствии с вышеизложенным разделением вещей (rerum partitio) ты решишь, что человек человеку не может повредить, если он не хочет, за исключением того, что касается внешних благ и к самому человеку не имеет серьезного отношения. Потому что истинные блага духа (animus) может отнять только Бог — это Он обыкновенно делает только с неблагодарными; только Он один может одарить — этого Он не привык делать с безжалостными и неукротимыми людьми. Поэтому никто не может причинить урона христианину, кроме него самого; несправедливость не вредит никому, кроме того, кто ее наносит. Помогают и более легкие средства: не поддавайся душевной боли; подобающим образом обдумав по примеру ораторов обстоятельства, ты уменьшишь и свою неприятность, и смягчишь чужую обиду, рассуждая приблизительно так: он навредил, но это легко исправить; кроме того, он — дитя, неопытен в делах; он — молодой человек; это женщина; он сделал по чужому наущению; неразумен; очень пьян; следует простить. Или наоборот: он причинил большой ущерб. Но это отец, брат, учитель, друг, жена. Такую боль подобает прощать из-за любви или из-за уважения. Расплачиваясь,

ты или уравновесишь обиду с другими его благодеяниями по отношению к тебе, или же уравняешь ее со своими по отношению к нему оскорблениями. Сейчас он, конечно, навредил, но как часто он помогал в другое время! Неблагородно забывать добрые дела и помнить жалкие обиды. Он меня оскорбил, но сколько раз я его оскорблял? Я прощу его, чтобы и он по моему примеру простил меня, когда я окажусь виноватым. С другой стороны, действеннее было бы, если бы, когда человек перед тобой провинится, ты подумал, в чем, сколь сильно, как часто ты грешил перед Богом, в сколь многих отношениях ты виновен перед Ним. Насколько ты уступишь должнику-брату, настолько и Бог простит тебя. Такому освобождению от долга научал нас Сам кредитор. Он не отменит закона, который сам установил. Ты спешишь в Рим для того, чтобы очиститься от прегрешений, плывешь на корабле к святому Иакову, покупаешь многочисленные отпущения. Что до меня, то я не осуждаю того, что ты делаешь; однако, для того чтобы все это делать, ничего нет лучше примирения с Богом после обиды, подобно тому как обиженный миришься ты с братом. Чтобы Бог простил тебе тысячи грехов, прощай ближнему незначительную вину (в чем бы ни согрешил человек перед человеком, это — незначительная вина). Ты говоришь: «Трудно успокоить воспламененный дух» (animus). Тебе не помогает то, насколько большие трудности снес за тебя Христос? Чем ты был, когда Он за тебя отдал драгоценную жизнь (anima)? Разве ты не был врагом? С каким терпением сносит Он каждый день, когда ты повторяешь старые проступки. Наконец, с какой кротостью Он снес поношения, оковы, побои, а затем и позорнейшую смерть? Что ты хвастаешься Главой, если не заботишься о теле? Ты не будешь членом Христовым, если не пойдешь по стопам Христа. Не достоин тот, кому простится. Разве ты не был недостойным, которого простил Бог? Ты хочешь, чтобы к тебе проявлялось милосердие, но хочешь, чтобы проявлялась строгая справедливость? Тяжело грешнику простить грешника, когда Христос молил Отца за распинающих Его? Трудно не ответить на удар брата, которого тебе приказано любить? Тягостно не отплатить за злодеяние? Если ты не воздашь за него благодеянием, ты не будешь для своего соневольника тем, кем был

Христос для раба своего. Наконец, пусть недостоин тот, кому воздают благодеянием за злодеяние, но ты, который делаешь это, достоин; и достоин Христос, для Которого это делается. «Однако, перенося старую обиду, я приглашаю к новой; он повторит обиду, если эта останется безнаказанной». Если можешь избежать этого без греха — избегай! Если можешь исцелить — исцели! Если можешь исправить — исправь! Если можешь вылечить безумца — вылечи! Если нет, пусть лучше погибнет он один, чем вместе с тобой. Того, кто думает, что он причинил ущерб, считай достойным не наказания, а сострадания. Хочешь, гневаясь, снискать похвалу? Гневайся на порок, а не на человека. Но чем более ты от природы склонен к этому пороку, тем тщательнее защищай себя от него, раз и навсегда напиши в глубине своей души правило: никогда ничего не говорить и не делать в гневе; нисколько не доверяй себе в возбуждении. Держи под подозрением все, что диктует тебе душевный порыв, даже если это честное. Хорошо бы тебе помнить, что между сумасшедшим и безумствующим во гневе ничуть не больше разницы, чем между кратковременным безумием и постоянным. Пусть тебе придет в голову, как много ты говорил и делал в гневе достойного раскаяния, такого, что тебе уже хочется изменить, но тщетно. Поэтому, как только разгорячится в тебе желчь, если не можешь ты тут же избавиться от гнева, образумься, по крайней мере, настолько, чтобы вспомнить, что ты не безумный. Вспомнить об этом — уже некоторое здоровье. Думай так: «Сейчас я очень возбужден, немного погодя я буду думать по-иному. Почему мне тем временем надо в гневе говорить другу то, чего я потом, успокоившись, не смогу изменить? Зачем в безумии мне делать то, о чем я весьма пожалею, придя в себя? Почему разум не добьется от меня, почему не добьется благочестия, наконец, почему Христос не добьется от меня того, чего немного погодя добьется само время?» Я полагаю, что ни у кого от природы нет такого количества черной желчи, чтобы он не мог, по крайней мере, так совладать с собой. Лучше всего было бы так закалить дух (animus) порядком, размышлением, привычкой, чтобы вообще не смущать его. Будет прекрасно, если ты, негодуя только на порок, ответишь на поношение долгом любви и, наконец, человеческой сдержанности,

чтобы не предоставлять себя полностью настроению (animus). Вовсе не гневаться — наиболее богоподобно и потому наиболее прекрасно. Преодолевать зло добром — значит подражать совершенной любви Иисуса Христа. Дело разумного человека — подавлять гнев и обуздывать его. Потворствовать ярости приличествует не человеку, а диким и безжалостным зверям.

Если это поможет тебе понять, сколь некрасив человек, побежденный гневом, посмотри, когда здоров, на лицо разгневанного или же сам в гневе подойди к зеркалу. Когда горящие глаза пылают, щеки бледны, рот перекошен, губы в пене, члены твои дрожат, голос ревет, движения не соответствуют сами себе, кто тогда подумает, что ты человек?

Видишь, любезный друг, сколь широко поле для такого рода рассуждения об остальных пороках. Но мы свернем паруса в середине пути; то, что осталось, поручим твоей заботе. Ведь у нас не было намерения (да это, разумеется, не имело бы конца) возражать, как мы начали, по поводу каждого рода пороков и призывать к добродетелям, которые им противоположны. Так как я думал, что тебе этого будет достаточно, я хотел только показать тебе закон и некий способ новой, военной службы (militia), с помощью которой ты смог бы укрепить себя против прорастающих вновь зол прежней жизни. Поэтому то, что мы сделали на том или ином примере, тебе следует делать как в отношении отдельных пороков, так и главным образом в отношении тех, к которым, как тебе известно, тебя особенно побуждает либо природа, либо привычка. Против них на чистой доске нашего разума (in albo mentis nostrae) надлежит написать некоторые определенные установления; их следует иногда обновлять, дабы они не утратили значения от неупотребления. Как например, против пороков недоброжелательства, сквернословия, зависти, чревоугодия и тому подобных. Только они одни — враги христианских воинов, против их нападения следует укреплять душу молитвой, изречениями мудрецов, учениями Священного писания, примерами святых людей, и более всего Иисуса Христа.

Хотя я не сомневаюсь, что все это предоставит тебе священное чтение, однако братская любовь побуждает

нас к тому, чтобы по крайней мере этим неподготовленным небольшим сочинением посильно помочь и содействовать твоему святому намерению. Я это сделал как можно быстрее, потому что немного боялся, что ты впадешь в суеверие такого рода монахов, которые, отчасти служа своей выгоде, отчасти из-за огромной ревности, но не по разуму, обходят моря и сушу и всюду, где только встретят человека, уже раскаявшегося в пороках и обратившегося к новой жизни, тотчас самыми бесстыдными требованиями, угрозами и посулами пытаются столкнуть его в монашество, как будто без капюшона нет христианина. Затем, как только они наполнят сердце этого человека одними сомнениями и шипами, которые невозможно вытащить, они стискивают его некими несчастными установившимися человеческими мнениями, ввергают бедного в какой-то иудаизм и учат его дрожать, а не любить. Монашество — это не благочестие, а образ жизни, полезный или бесполезный для каждого в зависимости от склада тела и характера (ingenium). Я не стану ни советовать тебе его, ни отсоветовывать. Я только таким образом напоминаю, чтобы ты усматривал благочестие не в пище, не в обрядах, не в каких-либо видимых вещах, а в тех, которые мы изложили. В них ты действительно узнаешь образ Христов; свяжи себя с ними. С другой стороны, там, где нет людей, общение с которыми сделает тебя лучше, удаляйся как можно дальше от компаний и вступай в разговор со святыми пророками, Христом, апостолами. Прежде всего хорошо познакомься с Павлом. Пусть всегда он будет у тебя под рукой, листай его ночью и днем, наконец, выучи его наизусть[259]. Мы уже давно с большим усердием готовим его толкование. Конечно, это смелое дело, однако, полагаясь на помощь Божью, мы ревностно постараемся показать, что после Оригена, Амвросия, Августина, после столь многих более поздних толкователей мы предприняли этот труд не вовсе без причины или без пользы. И клеветники, которые считают, что высшее благочестие состоит в том, чтобы не знать никаких благородных наук (bonae litterae), пусть поймут, что мы с юности полюбили весьма изящные сочинения древних авторов, приобрели сносные знания обоих языков, греческого, а равно с ним и латинского, не без многих занятий по ночам, стремились не к пустой

славе или к мальчишескому развлечению, а очень давно задумали храм Господний, который многие люди чрезмерно бесчестили своим невежеством и варварством, в меру сил украсить редкостными богатствами, с помощью которых достойные умы (generosa ingenia) смогли бы воспылать любовью к Священному писанию. Но, прервав это столь важное дело на несколько дней, мы взялись за этот труд для тебя, чтобы словно пальцем указать тебе кратчайший путь, который ведет ко Христу. Я молю Христа, как, надеюсь, Отца этого намерения, чтобы Он в милости своей удостоил помощи твои спасительные начинания; более того, чтобы Он увеличил свой дар в твоем обращении и завершил его, тогда ты быстро возрастешь и станешь мужем совершенным.

На этом — будь здоров, брат и всегда возлюбленный друг души моей, а ныне еще более дорогой и любимый, чем прежде.

Возле Сан-Омера[260], в тысяча пятьсот первом году от Рождества Христова.

Конец «Энхиридиона»

Эразм Роттердамский

ДИАТРИБА[1], ИЛИ РАССУЖДЕНИЕ[2] О СВОБОДЕ ВОЛИ

Среди трудностей, которых в божественных Писаниях встречается немало, едва ли есть что-нибудь запутаннее, чем лабиринт мест о свободной воле. Да, этот предмет уже давно удивительным образом тревожил умы философов[3], а потом теологов, как древних[4], так и новых, однако, я думаю, труда было больше, чем результата. Недавно Карльштадт и Экк возобновили с достаточной сдержанностью спор на эту тему[5], но вскоре Мартин Лютер разжег его сильнее — известно его «Утверждение», посвященное свободной воле[6]. Несмотря на то что ему уже не один раз отвечали[7], попытаюсь теперь это сделать и я: мои друзья думают[8], что, может быть, в нашем небольшом споре истина станет яснее.

Здесь, я знаю, некоторые, зажав уши, конечно, закричат: «Ἄνω ποταμῶν!*[9] Эразм посмел сразиться с Лютером!» То есть муха со слоном! Для их успокоения — если их можно упросить хотя бы немного помолчать — я хотел бы только сказать, что я ведь на самом деле никогда не клялся в верности Лютеру. Поэтому никому не должно показаться недостойным, что я открыто с ним не соглашаюсь; ничего иного — человек с человеком! Не хватало только, чтобы считалось грехом расходиться с ним в каком-нибудь убеждении! И я не думаю, что самому Лютеру покажется недостойным, если кто-нибудь с ним не согласен, при том, что сам себе он дозволяет выступать не только против всех учителей церкви, но также и против всех университетов, соборов и папских декретов[10]. Так как он сам говорит прямо и открыто, то и мне, когда я это делаю, его друзья не должны это вменять в вину.

Поэтому, дабы никто не истолковал этот бой как такой, который обыкновенно происходит между выпущенными друг на друга гладиаторами, я буду оспаривать

---

* Греческое выражение, обозначающее нечто невозможное.

одно-единственное его мнение, не имея никакой иной цели, кроме возможно большего прояснения истины при помощи сопоставления мест из Писаний и доказательств. Такого рода исследование всегда было для ученых делом наипочтеннейшим. Все будет идти без брани, потому что это более приличествует христианам и потому что так люди вернее находят истину, которая в излишних пререканиях нередко утрачивается.

Я также не пребываю в неведении насчет того, сколь мало я подготовлен к такой палестре. Действительно, вряд ли найдется другой человек, обученный этому менее, чем я: я всегда по какому-то необъяснимому врожденному чувству отвращался от сражений и всегда предпочитал выступать на более свободных полях муз, чем биться врукопашную. И меня настолько не радуют определенные утверждения, что я с легкостью пошел бы за скептиками повсюду, где мне только дозволит это нерушимый авторитет божественных Писаний и установления церкви, которым я охотно во всем подчиняю свои убеждения, независимо от того, понимаю я то, что предписано, или же не понимаю. И я предпочитаю этот образ мыслей тому, который вижу у людей, так преданных и слепо пристрастных к одному мнению, что они не в состоянии перенести ничего от него отличающегося. Все, что они читают в Писаниях, они ложно толкуют как подтверждение мнения, которое они однажды приняли,— подобно тому как молодые люди, которые безмерно влюблены и, куда ни повернутся, воображают, что повсюду видят предмет своей любви. Еще более здесь подойдет другое сравнение: как люди, которых борьба ожесточила так, что они превращают в оружие все, что у них под рукой — будь это кружка или тарелка. Скажи, может ли быть беспристрастным мнение людей, которые так настроены? Или по-иному: какой толк от такого рода рассуждений, кроме того, что один из спорщиков уйдет оплеванным? Всегда, однако же, будет много таких, которых описывает апостол Петр: «неученые и нестойкие, которые на свою погибель искажают Писания» [11].

Поэтому, что касается моего мнения, то я признаю, что по многим разным суждениям о свободной воле, дошедшим от древних, я до сих пор еще не имею определенного убеждения, за исключением того, что думаю, что

какая-то сила у свободной воли есть. «Утверждение» Мартина Лютера я читал, и читал без предвзятости, не считая той, что я был, скорее, расположен к нему наподобие того, как следователь обычно бывает расположен к утомленному обвиняемому. И хотя Лютер излагает и ведет дело всякими способами и с большим воодушевлением, меня он, скажу прямо, пока что не убедил.

Если кто-нибудь захочет приписать это моему слабоумию или невежеству, то я с ним не стану спорить, только пусть даже и слабоумным — хотя бы научения ради — разрешат поспорить с теми, кого Бог одарил богаче; особенно когда Лютер придает очень мало значения просвещенности и очень много духу, который иногда окропляет более невежественных людей тем, в чем отказывает σοφοῖς*.

Это я говорю тем, которые отважно заявляют, что у Лютера в мизинчике заключено более просвещенности, чем у Эразма во всем теле, против чего я, разумеется, сейчас возражать не стану. Думаю, что при всей их несправедливости мне удастся их уговорить признать, что, если я соглашусь в этом споре с Лютером в том, что его ни в коем случае не должно обременять уже существующее суждение докторов, соборов, университетов, пап и королей, то и моего дела не должно ухудшать опрометчивое суждение некоторых людей. Мне кажется, я понял, о чем толкует Лютер, но, может быть, мое мнение меня обманывает; поэтому я хочу быть собеседником, а не судьей, исследователем, а не основоположником; я готов учиться у каждого, кто предлагает что-то более правильное и достоверное, хотя я охотно советовался бы и с людьми среднего ума; в вопросах такого рода не следует спорить так упрямо; это больше вредит христианскому согласию, чем помогает благочестию.

В божественных Писаниях есть тайны, в которые Бог не хотел, чтобы мы проникали глубже; если мы попытаемся в них проникнуть, то чем глубже мы продвинемся, тем больше будет тумана, и мы, таким образом, узнаем непостижимое величие божественной премудрости и немощь человеческого разума. Вроде того что рассказывает Помпоний Мела[12] о какой-то Корикийской пещере[13],

---

* мудрым (*греч.*).

которая сначала манит своим приятным видом и привлекает к себе, пока, наконец, тех, кто прошел глубже, не охватывает страх и трепет перед величием обитающего там божества. Поэтому при входе туда было бы, по-моему, благоразумнее и благочестивее восклицать вместе с Павлом: «О глубина богатства мудрости и ведения Божьего! Сколь непостижимы суждения Его и неисследимы пути Его!» [14] И вместе с Исайей: «Кто услышал дух Господа и кто был у Него советником?» [15] Как если бы мы хотели определить то, что выходит за пределы человеческого разума. Многое скрыто до времени, когда мы увидим уже не отражения и намеки, но узрим величие Господа, когда Он откроет нам лицо [16].

Значит, по крайней мере по моему мнению, то, что касается свободной воли, мы узнали из Священных писаний: если мы на пути благочестия, то для того, чтобы, забыв об остальном [17], бодро устремиться к лучшему; если же мы погрязли в грехах, то чтобы, напрягши все силы, мы обрели возможность покаяния и всеми способами старались снискать милосердие Господнее, без которого человеческая воля и ее стремления не способны действовать.

Если есть какое-то добро, следует приписывать его божественной милости, которой мы обязаны даже и своим существованием; в остальном мы должны верить, что все, что с нами происходит в этой жизни, радостное и печальное, посылает нам Он для нашего спасения и никому не может быть обиды от Бога, справедливого по своей природе, даже если нам кажется, что мы не заслужили того, что произошло. И никто не должен отчаиваться в прощении Бога, наимилостивейшего по своей природе. Понимать это, говорю я, по-моему было бы достаточно для христианского благочестия, но было бы неблагочестивой чрезмерностью вторгаться в эти скрытые от нас вопросы, чтобы не сказать — излишние: предвидит ли Бог не по необходимости (contingenter praesciat aliquid) [17a], способна ли наша воля сделать что-либо по отношению к тому, что касается вечного спасения, или она только подчиняется действию благодати? Делаем ли мы все, что делаем — хорошее и плохое — по чистой необходимости, или же скорее мы претерпеваем воздействие?

Существует нечто, о чем Бог пожелал, чтобы мы вообще не знали. Например, о дне смерти и дне Страшного Суда. «Не ваше дело знать времена и сроки, которые Отец сохранил в Своей власти»[18]. И — «О дне же том и часе никто не знает, кроме Отца,— ни ангелы на небе, ни Сын»[19]. Он не хотел, чтобы мы вникали в это, почитая Его в мистическом молчании. Поэтому в священных книгах есть много мест, о которых хотя и говорили многие, однако же никто не устранил неясности полностью: например, разделение Лиц, соединение человеческой и божественной природы в Христе, грех, который никогда не может быть прощен[20]. Он хотел, чтобы некоторые вещи мы знали очень хорошо: это наставления о благой жизни. Конечно, это — слово Божье и его не следует искать, восходя высоко на небо, не следует привозить издалека, пересекая море; оно близко, в наших устах, в нашем сердце[21]. Это необходимо учить всем; прочее правильнее будет оставить Богу; благочестивее почитать неведомое, чем обсуждать неисследимое. Сколько спорных вопросов и раздоров породило у нас разделение Лиц, смысл Первоначала, разница между рождением и исхождением! Какое смятение в мире возбудило сражение из-за понимания Θεοτόκου* Девы![22] Я спрашиваю, что получилось до сих пор из этих трудных вопросов, кроме того, что, желая быть чрезмерно мудрыми, мы утрачиваем согласие и меньше любим друг друга? Ведь есть вещи такого рода, что, несмотря на то что они действительно существуют и их можно узнать, нет нужды говорить о них во всеуслышание[23]. Возможно, и правда то, что обычно болтают софисты[24] о том, что Бог в соответствии со своей природой не меньше, чем на небе, присутствует в ходах жуков — чтобы не сказать чего-нибудь похуже, чего они, однако же, не стыдятся говорить. Но об этом нет нужды рассуждать в присутствии множества людей. И утверждение, что существует три бога, даже если это с точки зрения диалектики может считаться правильным и разумным, вызвало бы у невежественной толпы большое возмущение[25]. Если бы мне было ясно — на самом деле это обстоит иначе,— что исповедь, которая у нас теперь принята, не учреждалась Христом и не

* божественного рождения (*греч.*).

могла быть учреждена людьми и поэтому ее никто не смеет требовать, а также никто не смеет взыскивать за прегрешения, то я бы побоялся высказывать это суждение вслух, так как вижу, что многие смертные удивительно склонны ко всяким гнусностям и необходимость исповедоваться так или иначе ныне их сдерживает или же, по крайней мере, хоть как-то усмиряет [26].

Существуют определенные телесные недуги, вынести которые легче, чем их унести [26a],— как если бы кто-нибудь для избавления от проказы стал мыться в горячей крови умерщвленных детей [27]. Существуют определенные заблуждения, которые приносят меньше бед, если их не замечать, чем если их искоренять.

Павел знает разницу между тем, что дозволено, и тем, что полезно [28]. Дозволено говорить истину, но это не всякому полезно, не во всякое время и не во всяком виде. Если для меня ясно, что синод по какой-либо причине установил или определил нечто ошибочное, то, хотя и дозволено говорить правду открыто, однако же, не полезно давать дурным людям повод пренебрегать авторитетом отцов, а также их благочестивыми и святыми установлениями. Я предпочел бы сказать, что, вероятно, тогда они решали в зависимости от обстоятельств того времени, а теперь соображения пользы советуют отменить эти решения.

Представим себе поэтому, что в некотором смысле правда то, о чем учил Уиклиф [29] и что утверждает Лютер: все, что нами делается, происходит не по свободной воле, а по чистой необходимости. Что может быть бесполезнее широкого обнародования этого суждения? Представим себе также, что в каком-то смысле правда то, что где-то написал Августин [30] о том, что Бог творит в нас и добро и зло и Он награждает нас за свои добрые дела и наказывает нас за свои злые дела [31]. Какое широкое окно для нечестия откроет бесчисленным смертным распространение этих слов?! Особенно при такой человеческой тупости, беспечности, порочности и неудержимой, неисправимой склонности ко всякого рода нечестию! Какой слабый человек выдержит постоянную и очень трудную борьбу со своей плотью? Какой дурной человек будет стараться исправить свою жизнь? Кто сможет решиться полюбить всем сердцем Бога, который создал кипящий

Тартар с вечными муками и который наказывает несчастных за свои злодеяния, будто Его радуют человеческие мучения?! А ведь так истолкуют это многие.

У людей почти всегда ум грубый и плотский, он склонен к неверию, расположен к злодействам, легок на поношения, так что не следует подливать масла в огонь [32].

Поэтому Павел, мудрый распорядитель слова Божьего, часто действовал любовью, предпочитал следовать тому, что полезно ближнему, а не тому, что само по себе дозволено [33]. И он знал мудрость, о которой он говорил среди совершенных, а слабым людям говорил, что не знает ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого [34].

У Священного писания свой язык, приспособленный к нашему пониманию. Ведь Бог там гневается, печалится, негодует, неистовствует, угрожает, ненавидит, снова жалеет, кается, меняет суждения; и нельзя сказать, что такого рода изменения свойственны Богу по природе, но эти слова соответствуют нашей немощи и тупости. Такая же мудрость, я думаю, приличествует и тем, которые взяли на себя распространение слова Божьего. Следовательно, кое-что здесь вредно, так как не подходит — наподобие того, как не годится давать вино горячечному больному. Поэтому такие вопросы можно обсуждать в беседах с просвещенными людьми, а также в теологических школах, хотя я не думаю, что от этого будет польза, если и здесь не соблюдать благоразумия. Разыгрывать же такого рода вещи в театре при большом стечении народа, мне кажется, не только бесполезно, но даже пагубно. Поэтому я бы хотел убедить не терять время и разум в лабиринтах рассуждений о том, опровергать ли учение Лютера или же утверждать его. Меня могли бы заслуженно упрекнуть в том, что это предисловие слишком длинно, если бы оно не касалось дела больше, чем само рассуждение.

Так как Лютер не признает авторитета никаких, даже признанных, авторов, но слушает только канонические Писания, то я весьма охотно воспользуюсь этим, дабы сократить свой труд. Ведь среди греческих и латинских авторов есть много таких, которые и специально и нескольз говорят о свободной воле, и потребовалось бы немало труда, чтобы выбрать у каждого из них, что именно тот или другой говорил в пользу свободной воли

или же против нее. Объясняя смысл отдельных высказываний, разбивая или утверждая их доводы, надо взять на себя большую и трудную работу, которую Лютер и его друзья проделали впустую главным образом потому, что их доводы не только отличаются друг от друга, но иногда даже недостаточно совпадают сами с собой [35].

Однако я — если покажется, что мы своими доказательствами из божественных Писаний и доводами разума равны Лютеру,— хотел бы все-таки убедить читателя представить себе многочисленный ряд просвещеннейших мужей, с которыми все соглашались в течение нескольких столетий вплоть до сегодняшнего дня: многие из них отличались не только удивительным знанием священных книг, но и благочестивой жизнью. Некоторые из них за учение Христа, которое они защищали в своих сочинениях, заплатили кровью. Среди греков это Ориген, Василий, Златоуст, Кирилл, Иоанн Дамаскин, Феофилакт. Среди латинян — Тертуллиан, Киприан, Арнобий, Илларий, Амвросий, Иероним, Августин. Я бы мог назвать также Фому, Скота, Дуранда, Капреола, Габриеля, Эгидия, Григория, Александра [36]. Я полагаю, что решительно никто не смеет пренебрегать силой и тонкостью их доказательств. Я не говорю уже об авторитете стольких академий, соборов и высших понтификов! С апостольских времен вплоть до сегодняшнего дня, за исключением Мани [37] и Иоанна Уиклифа, нет ни одного автора, который устранял бы силу свободной воли полностью. Ибо Лоренцо Валла [38], который, как мне кажется, говорил почти то же самое, у теологов не имеет большого веса. Несмотря на то что все уже давно единодушно отвергли и освистали учение Мани, я не знаю, бесполезнее ли оно для благочестия, если сравнивать его с учением Уиклифа. Ведь он приписывает добрые и злые дела человека двум его природам. Так что добрыми делами мы обязаны Богу от сотворения, и в борьбе против сил тьмы Мани оставляет нам возможность умолять Создателя о помощи, чтобы мы меньше грешили и легче свершали добро. А что оставляет нашим мольбам или же нашему стремлению Уиклиф, сводя все к чистой необходимости?

Итак, вернусь к тому, с чего я начал. Если читатель увидит, что оснастка моего сочинения равна той, которая имеется у противоположной стороны, тогда он сам взве-

сит и рассудит, что́ имеет больше значения: суждения всех просвещенных людей, всех ортодоксов, святых, мучеников, древних и новых теологов, всех университетов, соборов, епископов, высших понтификов или же частное мнение того или иного человека.

Не следует думать, что я — как это бывает на собраниях — измеряю ценность суждения по числу голосующих или же по достоинству высказывающихся. Я знаю, в жизни нередко случается, что бо́льшая часть побеждает лучшую[39]. Я знаю, что не всегда лучшим является то, что одобряет большинство[40]. Я знаю, что при исследовании истины никогда не лишне добавить свое прилежание к тому, что было сделано прежде. Я также признаю, что только лишь авторитет божественного Писания превосходит все мнения всех людей.

Но у нас здесь спор не о Писании. Обе стороны любят и чтут то же самое Писание; борьба идет за смысл Писания. Если при толковании его придавать какое-то значение уму и просвещенности, то существует ли что-нибудь острее и проницательнее, чем ум греков? Кто более всего искушен в Священных писаниях? И латинянам нельзя отказать ни в уме, ни в опытности толкования священных книг; если они по природной одаренности и уступали грекам, то при помощи их сочинений они смогли сравняться с греками в рвении. Однако, если больше принимать во внимание свидетельства жизни, чем ученость, то ты видишь, какие люди на той стороне, которая признает свободную волю! Как говорят законники, пусть провалится ненавистное сравнение! Потому что не хотел бы я сравнивать некоторых глашатаев нового Евангелия с теми древними.

Здесь я слышу: зачем нужен толкователь, если Писание совершенно ясно? Если оно так ясно, то почему здесь пребывают в слепоте выдающиеся мужи всех веков, и как раз, как те думают, в весьма важном вопросе? Если бы в Писании не было никакого тумана, то зачем нужно было пророчествовать в апостольские времена? Это был дар Духа. Но я не знаю, исчезла ли эта благодать подобно тому как исчезли исцеления и дарования языков. Если же не исчезла, то следует спросить, на кого она переложена? Если на кого-угодно, то всякое толкование будет недостоверно. Если ни на кого, тогда

тоже ни одно толкование недостоверно, хотя и сегодня еще ученых мучает очень много темных мест. Если же на тех, кто унаследовал место апостолов, то скажут, что в течение многих веков многие люди наследовали место апостолов, не имея апостольского духа. Однако если в остальном они и были равны, то вероятнее предположить, что Бог излил дух на тех, кому Он даровал должность, вроде того, как мы считаем более правдоподобным, что благодать дается крещеному, а не некрещеному.

Но представим себе, как действительно должно быть: может случиться, что любому простому и невежественному человеку Дух открывает то, чего Он не открыл многим просвещенным людям. Потому что Христос благодарит Отца за то, что скрытое от мудрецов и умников, т. е. от книжников, фарисеев и философов, Он открыл νηπίοις, т. е. простым [41] и в мирском смысле глупым [42]. Может быть, такими глупцами были Доминик [43] или Франциск [44], если им можно было следовать собственному духу. Но если Павел в свое время, когда этот дар Духа был крепок, приказывал проверять духов, от Бога ли они [45], то что надлежит делать в наш плотский век? Как мы будем исследовать дух? По учености? И на той и на другой стороне есть раввины. По жизни? И там и там — грешники. На одной стороне целый сонм святых, которые утверждают свободную волю. Но говорят, что они всего лишь люди. Но я и сравниваю людей с людьми, а не людей с Богом. Слышу: «Какое значение имеет большое число для понимания Духа?» Отвечаю: «Какое значение имеет малое число?» Слышу: «Какое значение для понимания Священного писания имеет митра?» Отвечаю: «А какое значение имеет плащ или капюшон?» [46] Слышу: «Зачем для понимания Священного писания нужна философия?» Отвечаю: «А зачем нужно невежество?» Слышу: «Какое значение для понимания Писания имеет объединенный синод, на котором, может быть, нет никого, в ком есть дух?» Отвечаю: «Какое значение имеют частные собрания немногих людей, среди которых, вернее всего, нет никого, в ком есть дух?»

Павел восклицает: «Вы ищете доказательств того, что во мне живет Христос?» [47] И апостолам не верили, если они не подтверждали учения чудесами. Ныне же любой требует, чтобы ему верили, так как он уверяет, что в нем

евангельский дух. Апостолы хотя бы стряхивали змей[47a], исцеляли больных, воскрешали мертвых, возложением рук возвращали дар речи — именно тогда им и верили; а когда они учили парадоксам, им верили с трудом. Ныне же, когда некоторые говорят то, что в соответствии со здравым смыслом почти что παραδοξότερα*[48], никто от них не потребовал, чтобы кто-нибудь из них сумел исцелить хотя бы хромого коня. О, если бы по крайней мере хоть кто-нибудь из них подтвердил свое учение если не чудом, то чистотой или же простотой апостольских нравов, которые нам, тупицам, заменили бы чудеса![49]

Я не хотел бы говорить этого против Лютера, которого в лицо не знаю, но, читая его сочинения, я испытывал тревогу по разным поводам. Гораздо больше я говорю это против других людей, которых знаю ближе[50] и которые, если возникает какой-нибудь спор о смысле Писания, когда мы приводим толкования древних ортодоксов, тотчас же кричат: «Это были всего лишь люди!» Когда их спросишь, по какому признаку можно узнать, какое толкование Писания истинно, потому что ведь на обеих сторонах — люди, они отвечают: по признаку духа. Если спросишь, почему дух отсутствовал у тех, многие из которых прославились в мире, как раз совершая чудеса, а не у них самих, то они отвечают, что в мире тысячу триста лет не было Евангелия. Если ты потребуешь от них жизни, достойной духа, они отвечают, что они праведны верой, а не делами. Если потребуешь чудес, они говорят, что чудеса уже давно прекратились и теперь при столь ярком свете Писаний в них нет нужды[51]. Если скажешь, что неясно Писание, в котором не могли разобраться столь многие выдающиеся люди, то все начнется сначала.

Предположим, что именно тот, в ком есть дух, верно понимает смысл Писания, но как он меня уверит, что он понимает? Что мне делать, если многие люди предлагают разные смыслы и каждый из них клянется, что в нем есть дух?! К тому же если дух не все открывает одним и тем же людям, то именно тот, в ком есть дух, может в чем-нибудь ошибиться и обмануться. Это против тех, которые с легкостью отвергают древние толкования священ-

* более чем странно (*греч.*).

ных книг[52] и противопоставляют им свое, будто бы они получили его от оракула. Наконец, предположим, что дух Христов допустил, что его народ ошибся в более легких вопросах, от которых не очень зависит человеческое спасение, но кто сможет поверить, что в течение более тысячи трехсот лет Он не замечал ошибок своей церкви и среди всех святейших людей не увидал ни одного, достойного дарования духа, а говорят, что в этом и заключается суть всего евангельского учения?

Однако теперь, чтобы как-нибудь закончить, пусть другие сами посмотрят, что они себе приписывают. Я не приписываю себе ни учения, ни святости, не уверен, что во мне есть дух, но я просто хочу старательно рассказать о том, что меня беспокоит. Если кто-нибудь попытается меня научить, пусть знает, что я не стану противиться истине. Но если они предпочитают открыто хулить того, кто вежливо, без брани скорее сопоставляет, чем спорит, то не лишены ли они сами того евангельского духа, о котором все время говорят? Павел восклицает: «Некрепкого в вере принимайте»[53]. И Христос: «Льна курящегося не угашает»[54]. И апостол Петр говорит: «Будьте всегда готовы удовлетворить всякого, требующего у вас отчета о вашем уповании, с кротостью и уважением»[55]. Если они ответят, что Эразм, как старый мех, не способен воспринять духовное вино[56], которое они предлагают миру, если они так высоко о себе мнят, то пусть уж они с нами обойдутся, как Христос с Никодимом или как Гамалиил с апостолами[57]. Господь не отогнал человека непонимающего, но желающего научиться, и ученики не побрезговали тем, который хотел отсрочить приговор до тех пор, пока исход дела не покажет, какой дух ими движет.

Я сделал полдела, если в этой книге мне удастся убедить в том, что о делах такого рода лучше не спорить наподобие пророков, особенно перед толпой. Тогда и не будет нужды в том доказательстве, к которому я сейчас приступаю с желанием, чтобы повсюду победила истина, которая при сопоставлении мест из Писаний, возможно, засияет, как огонь при ударе кремня о кремень.

Прежде всего нельзя отрицать, что в священных книгах существует очень много мест, которые, кажется, прямо утверждают, что у человека есть свободная воля,

но некоторые места, кажется, полностью ее отвергают. Однако известно, что Писание не может противоречить самому себе, так как все оно исходит из одного и того же Духа. Поэтому мы сперва перечислим те места, которые подтверждают наше мнение, а потом попытаемся разъяснить те, которые по видимости стоят на явно противоположной стороне. Что касается нас, то под свободной волей мы здесь понимаем силу человеческого желания, при помощи которой человек может приблизиться к тому, что ведет к вечному спасению, или же отвратиться от этого.

Те, которые утверждают свободную волю [58], обыкновенно приводят в первую очередь то, что мы читаем в книге под названием «Проповедник», или «Премудрость Сирахова», в главе пятнадцатой: «Бог сначала сотворил человека и оставил его в руке произволения его. Он добавил Свои законы и заповеди: если хочешь соблюдать заповеди, то и тебя соблюдут и ты навсегда сохранишь благоугодную верность. Он предложил тебе воду и огонь — на что хочешь простри свою руку. Перед человеком жизнь и смерть, добро и зло; что понравится ему, то ему и дастся» [59].

Я не думаю, что кто-нибудь выступит здесь против авторитета этой книги, которая, как указывает Иероним [60], у евреев когда-то не входила в канон, а церковь Христова с великим единодушием приняла ее в свой канон; я не вижу причины, по которой евреи посчитали необходимым исключить эту книгу из своего канона, если они приняли Притчи Соломона и Любовную Песнь. Что касается того, что они не приняли в канон, а числят среди апокрифов две поздние книги Ездры, историю о Сусанне в Книге Даниила [61], о Виле-драконе [62], так же как и книги Юдифи, Эсфири [63] и некоторые другие, то внимательному читателю легко понять, что́ их здесь тревожило. Впрочем, в этом сочинении ничто подобное не помешает.

Итак, это место гласит, что Адам, наш прародитель, был сотворен так, что у него был непорочный ум, который различал, к чему следует стремиться, а чего надо избегать. Но ему была дана воля, тоже непорочная и к тому же свободная, так что он, если хотел, мог отвратиться от добра и склониться к злу.

Так же были созданы и ангелы до того, как Люцифер вместе со своими соратниками не отпал от своего Создателя. У тех, которые пали, воля была столь глубоко испорчена, что они не могли воспрянуть и стать лучше. У тех, которые устояли, добрая воля настолько укрепилась, что она уже не могла отклониться в сторону нечестия.

У человека же воля была так верна и свободна, что он без новой благодати мог пребывать в невинности, однако же так, что без помощи новой благодати он не мог обрести блаженства вечной жизни, которую Господь Иисус пообещал своим.

Если всего этого не могут доказать ясные свидетельства Писаний, то это весьма неплохо могут разъяснить благочестивые отцы. Впрочем, у Евы порочной, кажется, была не только воля, но и разум или рассудок, в котором бурлит источник всего хорошего и плохого. Ведь кажется, именно ее змей убедил в том, что угрозы, которыми Господь запрещал прикасаться к древу жизни[64], ничего не значат. У Адама, кажется, воля еще более порочна по причине его неумеренной любви к своей жене, желание которой он предпочел заповеди Божьей. Хотя, я думаю, что и у него был порочный разум, из которого и возникла порочность воли.

Как мы полагаем, та способность духа, при помощи которой мы судим,— безразлично, захочешь ли ты ее называть νοῦς, т. е. «ум», «рассудок» или же λόγος т. е. «разум»,— затемнена грехом, но не погашена. Воля, при помощи которой мы выбираем или отклоняемся, до такой степени испорчена, что своими собственными усилиями она не способна призвать себя к лучшему, но, утратив свободу, она была вынуждена служить греху, к которому она себя единожды приговорила. Но по Божьей благодати после прощения греха она до такой степени стала свободной, что, по мнению пелагиан, она способна достигнуть вечной жизни без помощи новой благодати, причем так, что за свое спасение она должна быть благодарна Богу, который создал свободную волю и снова даровал ее[65]. В соответствии с мнением ортодоксов при помощи божественной благодати, которая всегда поддерживает стремление человека, свободная воля может оставаться правильной, однако не без угрозы склониться к

злу, следуя однажды врезавшемуся в память греху. Подобно тому как грех прародителей перешел на потомков, так и склонность к греху распространилась на всех. Благодать, снимающая грех, до такой степени смягчает эту склонность, что может ее победить, но не искоренить. Не потому что благодать не способна этого сделать, но из-за того, что нам это не нужно.

Но подобно тому как у тех, которые лишены благодати (я говорю об особой благодати [66]), разум затемнен, но не погашен, так, вероятно, и сила воли у них не совсем погашена, но сделана неспособной к добродетели.

Что глаз для тела, то и разум для души. Он частично освещается природным светом [67], который присущ всем, хотя и не в равной мере, как напоминает об этом псалом: «Запечатлен на нас свет лица Твоего, Господи!» [68], частично же — божественными заповедями и Священным писанием, как говорит наш псалмопевец: «Слово Твое — светильник ногам моим» [69].

Отсюда, говоря словами Павла, у нас появляется тройной закон: закон природы, закон дела, закон веры [70].

Закон природы глубоко высечен в сердцах всех людей: как у скифов, так и у греков. Он говорит, что несправедливо, если кто-нибудь делает другому то, чего не хочет, чтобы делали ему. И философы — без света веры и без помощи божественного Писания — по творению [71] узнали вечное совершенство и величие Бога и оставили много наставлений добродетельной жизни, весьма совпадающих с евангельскими заповедями. Многие их изречения призывают к добродетели и обличают дурные дела. Вероятно, и у них была воля, которая каким-то образом склонялась к добру, но она не была способна [привести] к вечному спасению, если по вере не приходила благодать.

Закон же дел повелевает и грозит наказанием. Он умножает грех и рождает смерть не из-за того, что он плох, но из-за того, что он приказывает делать то, что мы без благодати не в состоянии выполнить.

Закон веры, хотя он и дает гораздо более суровые заповеди, чем закон дел, делает так, что если будет на то полнота благодати, то само по себе невозможное она превратит не только в легкое, но даже в приятное. Поэтому

вера исцеляет разум, поврежденный грехом; милость укрепляет бессильную волю.

Таким образом, закон дел был таким: «Ешь с любого дерева в раю, но с дерева познания добра и зла не ешь. Потому что в тот день, когда вкусишь от него, смертью умрешь» [72]. И далее опять Моисей приводит закон дел: «Не убивай [73]; если убьешь — будешь убит [74]. Не прелюбодействуй [75]; если прелюбодействуешь — будешь побит камнями» [76].

Но что говорит закон веры, который приказывает любить врагов [77], который приказывает каждый день нести крест [78], который приказывает презреть жизнь? [79] «Не бойся, малое стадо: ибо ваше Царство Небесное» [80]. И — «Надейтесь, ибо Я победил мир» [81]. И — «Я с вами до скончания века» [82]. Этот закон выразили апостолы, и, несмотря на то что их били плетьми за имя Иисуса, они уходили из синедриона радуясь [83]. Поэтому и Павел говорил: «Все могу в Том, Который укрепляет меня» [84].

Нет сомнения, что это же говорит Проповедник: «Я дал законы и заповеди Свои» [84а]. Кому? Сначала Сам тем двум прародителям рода человеческого; потом иудейскому народу через Моисея и пророков. Закон указывает, что хочет Бог, предлагает наказание, если не повинуешься; предлагает награду, если повинуешься. Относительно прочего он предоставляет возможность выбора их воле, которую Он сотворил свободной, крутящейся в обе стороны. Поэтому, если захочешь соблюдать заповеди, то и тебя соблюдут. И снова: «На что хочешь, простри свою руку» [85]. Если от человека скрыты различия между добром и злом и воля Божья, то ему нельзя вменять в вину, когда он выбирает плохое. Если бы воля не была свободной, то нельзя было бы вменять в вину грех, потому что если нет свободы, то нет и греха. За исключением того, когда ошибка или скованность воли родилась из греха. Изнасилованной женщине не вменяют в вину то, от чего она потерпела.

Хотя это место, которое мы привели из Книги Проповедника, относится, по-видимому, преимущественно к нашим прародителям, в некотором смысле, однако, оно касается всех потомков Адама: оно не касалось бы, если бы у нас не существовало никакой свободной воли. Ведь

несмотря на то что свободная воля была ранена грехом, она все-таки не уничтожена. Несмотря на то что она охромела и до получения благодати мы больше склоняемся к злу, чем к добру, она, однако, не искоренена. Чрезмерность преступлений и привычка к греху, ставшая второй натурой, иногда так помрачает суждения разума и так сокрушает свободу воли, что, кажется, будто воля уничтожена, а свобода полностью исчезла.

Что касается того, на что способна в нас свободная воля после грехопадения и до получения благодати, то мнения как древних, так и более новых удивительно противоречивы, потому что один обращает внимание на одно, а другой на другое. Те, которые были против отчаяния и беспечности, но хотели поощрить в людях надежду и стремление,— ценили свободную волю больше. Пелагий учил, что, после того как человеческая воля по благодати была освобождена и исцелена, нет надобности в новой благодати, но человек может достигнуть вечного спасения при помощи свободной воли; однако своим спасением он обязан Богу, без благодати которого человеческая воля не была бы свободна делать добро; и та самая сила духа, при помощи которой человек воспринимает познанное добро, отвращаясь от того, что ей противоположно,— это благодеяние Создателя, который вместо человека мог бы сотворить лягушку.

Те, которые примыкают к взглядам Скота, еще более склонны любить свободную волю[86]. Они думают, что она обладает такой силой, что человек не только при помощи полученной им благодати, которая уничтожает грех, но силами самой природы способен поступать нравственно, как говорят, заслужить — пусть и «не полностью», но «соответственно» — «благодать, делающую благоугодным». Именно вот так они и говорят.

Диаметрально противоположны им другие, так как настаивают на том, что все эти дела, хотя они и нравственно добры, для Бога отвратительны не менее, чем преступления вроде прелюбодеяния и убийства, потому что они происходят не из любви к Богу и не из веры. Мнение этих людей, кажется, менее милостиво, особенно потому, что философы имели другое представление о Боге, и могло быть так, что у них была и вера, и какая-то любовь к Богу, и не все они делали ради пустой сла-

вы, но от любви к добродетели и нравственности. И то, что они учили, следует знать не по какой-нибудь другой причине, но потому, что это добродетельно. Ибо тот, кто для спасения родины подвергает себя опасности ради славы, внешне делает добро, но я не знаю, нравственно это добро или же нет [87].

Святой Августин и его последователи, размышляя о том, как пагубно для истинного благочестия, когда человек полагается только на свои силы, больше ценят благодать, которую везде вдалбливает Павел [88]. Августин отрицает, что человек, подвластный греху, может сам обратиться к исправлению своей жизни или сделать что-нибудь еще, имеющее отношение к спасению, если Бог не побудит его посредством незаслуженной им благодати к тому, чтобы он пожелал того, что ведет к вечной жизни; эту благодать некоторые называют «опережающей», а Августин — «творящей». Потому что и вера, которая есть врата спасения,— это незаслуженный дар Божий. Если — как великий дар Духа — к вере добавлена еще и любовь, то Августин называет ее «сотворящей благодатью», потому что она всегда есть у стремящихся, пока они идут к тому, чего добиваются, но когда свободная воля и благодать свершают вместе одно и то же дело, благодать в этом деле — вожатый, а не спутник. Хотя и это мнение некоторые [89] тоже разлагают на части, говоря: если ты посмотришь с точки зрения своей природы, то человеческая воля важнее; если в зависимости от того, что заслужено, то важнее благодать. Но вера существует затем, чтобы мы хотели того, что приносит спасение, и любовь существует, чтобы мы не хотели напрасно; и они не только разделены во времени, но и различны по своей природе; однако со временем обе они могут возрасти и усилиться.

Поэтому — так как слово «благодать» обозначает благодеяние, данное даром, можно, как мы сказали, предложить три или, если хочешь, четыре вида благодати.

Одна — присущая нам по природе и испорченная грехом, но, как мы сказали, не угасшая. Некоторые называют ее «естественным влиянием» [90]. Она присуща всем, даже упорствующим в грехе. Они свободно могут говорить или молчать, сидеть, вставать, помогать бедным, читать священные книги, слушать проповеди, но все это,

по мнению некоторых, нисколько не ведет их к вечной жизни. Нет недостатка, однако же, и в таких, которые, рассуждая о неизмеримой доброте Божьей, говорят, что делами такого рода человек может подготовить себя к благодати и вызвать к себе милосердие Божье, хотя есть и такие, которые отрицают, что это может произойти без «особой» благодати. Эту благодать, так как она присуща всем, они не называют благодатью, хотя в действительности это благодать и она каждый день творит чудеса созидания, спасения и управления, бóльшие, чем если бы Он исцелял прокаженных или вылечивал бесноватых. Однако это обыкновенно не называют чудесами, потому что такое каждый день равным образом распространяется на всех.

Вторая благодать — «особая», при помощи которой Бог по милосердию своему без заслуги побуждает грешника к раскаянию, однако так, что не наполняет его при этом высшей благодатью, которая уничтожает грех и делает человека богоугодным. Поэтому вторая благодать, которую мы назвали «творящей», помогает грешнику не быть довольным собой; хотя он и не отказался от страсти грешить, однако милостыней, молитвами, постоянными благочестивыми делами, слушанием проповедей, просьбами молиться за него Богу, свершением других, как их называют, нравственно благих поступков он может хотя бы надеяться обрести высшую благодать. Полагают, что в благодати, которую мы обозначили здесь как вторую, по доброте Божьей не отказано никому из смертных, так как божественная благодать каждому в этой жизни предлагает случаи, удобные для раскаяния, если есть хоть какая-то воля собраться с силами и прибегнуть к помощи Бога, который и призывает к лучшему, но не принуждает к нему. Они полагают, что мы вольны устремиться к благодати или отвратиться от нее, подобно тому как от нас не зависит открыть глаза навстречу свету или же, наоборот, закрыть их.

Так как неизмеримая милость Божья по отношению к роду человеческому не терпит, чтобы человек обманывался в той благодати, которую они называют «делающей благоугодным», если он изо всех сил к ней стремится, то выходит, что ни один грешник не должен иметь уверенности и ни один не смеет отчаиваться. Выходит

так, что если кто и погибнет, то разве только по своей вине.

Поэтому существует естественная благодать, благодать побуждающая, которая, конечно, несовершенна, и благодать, которая возвращает воле действенность,— мы назвали ее сотворящей, потому что она продолжает то, что начато. И есть благодать, которая доводит до конца. Полагают, что эти три благодати — одна и та же благодать, называющаяся по-разному в зависимости от того, как она на нас действует. Первая побуждает, вторая ограждает, третья завершает.

Поэтому те люди, которые отстоят от Пелагия дальше всего, которые очень много приписывают благодати, а свободной воле почти ничего, однако же не устраняют ее полностью, отрицают, что человек может хотеть добра без «особой» благодати, отрицают, что он может начать дело, может продолжить, может завершить без первоначальной и постоянной помощи божественной благодати. Их суждение [91] кажется достаточно приемлемым, потому что оно оставляет человеку устремление и усилие, однако не оставляет ему ничего, что он мог бы приписать своим силам.

Более сурово, однако, мнение тех, которые уверяют, что свободная воля не способна ни к чему, кроме греха, и что только благодать творит в нас добро — не посредством свободной воли и не вместе со свободной волей, а против свободной воли [92]. И наше воление здесь делает не больше, чем это делает воск, который в руке ваятеля принимает любой вид по усмотрению мастера. Мне кажется, что эти люди, убегая от веры в человеческие заслуги и дела, как говорится, своей лачуги не замечают [93].

Самым суровым изо всех кажется мне суждение тех, которые говорят, что свободная воля — это пустое слово и что она не имеет и не имела никакого значения ни у ангелов, ни у Адама, ни у нас, ни до благодати, ни после благодати, но и добро и зло творит в нас Бог, и все что происходит, происходит по чистой необходимости.

Поэтому больше всего я буду спорить с этими двумя последними.

Нам пришлось несколько многословно повторить все это, чтобы недостаточно сведущий читатель легче понял

дальнейший ход доказательства — потому что миряне мы и пишем для мирян [95]. Поэтому мы вначале и привели место из Книги Проповедника, в котором, кажется, он очень хорошо обрисовал происхождение и силу свободной воли. Теперь пройдем бегло по остальным свидетельствам Писаний. Мы это сделаем, но прежде напомним, что это место в издании Альда [96] отличается от теперешнего латинского церковного текста. Ведь в греческом тексте не добавлены слова «тебя соблюдут». Во всяком случае, Августин — всякий раз, как он приводит это место,— не делает этого добавления [97], и я думаю, что ποιῆται там написано вместо ποιῆσαι*.

Итак, подобно тому как Бог в раю предложил избрать жизнь и смерть: «Если повинуетесь Моей заповеди — будете жить, если нет — умрете, бойтесь зла, изберите добро» [97a], так же Он сказал Каину в четвертой главе книги Бытия: «Почему ты гневаешься? Почему поникло лицо твое? Разве ты не поднимаешь его, когда делаешь добро? А если делаешь зло, разве не появляется тотчас у дверей твой грех? Но в твоей власти будет влечение к нему и ты будешь господствовать над ним» [98]. Он предлагает награду, если человек захочет избрать то, что благочестиво, предлагает наказание, если он предпочтет следовать противоположному. И показывает, что дурное движение души можно преодолеть, что грех отвратим. С этими местами совпадает то, что Господь говорит Моисею: «Я положил перед лицом твоим путь жизни и путь смерти. Избери, что́ есть добро, иди за ним» [99]. Можно ли было сказать понятнее? Бог показывает, что́ хорошо и что́ плохо, показывает награду за то и за другое: смерть и жизнь. Он оставляет человеку свободу выбора. Смешно, если говорят «избери» тому, у кого нет возможности обратиться в ту или другую сторону! Все равно, как если бы кто-нибудь сказал стоящему на распутье: «Видишь две дороги? Иди по какой захочешь», а одна из них непроходима.

И снова — Второзаконие, глава тридцатая: «Подумай, сегодня Я предложил тебе жизнь и добро и, напротив, смерть и зло, чтобы ты возлюбил Господа Бога твоего,

---

* Разные грамматические формы греческого глагола со значением «делать».

ходил по путям Его, исполнял Его заповеди и повеления. Ты будешь жить и размножаться, и благословит Он тебя на земле, в которую ты идешь для обладания ею. Если же отвратится твое сердце, и ты не захочешь слушать, и, обманувшись, станешь поклоняться чужим богам и служить им, то возвещаю тебе сегодня, что ты погибнешь и недолго проживешь на земле, владеть которой ты хочешь, переправившись через Иордан. В свидетели Я сегодня призываю небо и землю: Я предложил вам жизнь и смерть, благословение и проклятие. Так избери жизнь, чтобы жили ты и потомство твое!» Здесь ты опять слышишь слово «предложил», слышишь слово «избери», слышишь слово «отвратится», которые не употреблялись бы постоянно, если бы воля человека не была свободна творить добро, а могла творить только лишь зло [100]. Иначе было бы вроде того, как если бы человеку, у которого руки связаны так, что он может протянуть руку только влево, сказали: «Вот справа стоит очень хорошее вино, а слева — отравленное; протяни руку, к какому хочешь».

И это не отличается от того, что говорит тот же Господь у Исаии: «Если вы захотите и послушаете Меня, будете вкушать блага земли; если же не захотите и не послушаете Меня, то меч поглотит вас» [101]. Если человек никоим образом не имеет свободы воли для свершения добра или же если, как некоторые говорят, ни для добра, ни для зла, то что означают эти слова «если захотите», «если не захотите»? Тогда больше подходило бы: «если Я захочу», «если Я не захочу». И так как грешникам говорится много такого, то я не представляю, как можно избежать того, чтобы не приписать им при избрании добра хоть сколько-нибудь свободной воли, если только мы не предпочитаем ее называть помышлением или движением души, а не волей, потому что воля определенна и рождается из рассуждения.

И это говорит Бог у того же пророка в главе двадцать первой: «Если вы спрашиваете — спрашивайте; обратитесь и приходите» [102].

К кому относится убеждение в том, чтобы обратились и приходили? К тем, у кого нет никакой возможности решить? Разве это не было бы похоже на то, как если бы кто-нибудь сказал прикованному, которого он не хочет

освободить: «Отправляйся отсюда! Иди и следуй за мной!»

То же самое у этого пророка в главе сорок пятой: «Соберитесь и придите». И — «Обратитесь ко Мне и будут спасены все концы земли» [103]. И снова в главе пятьдесят второй: «Встань, встань, отряхни с себя прах, сними цепи с шеи своей» [104]. Так же и у Иеремии в главе пятнадцатой: «Если ты обратишься, то Я обращу себя; если отделишь драгоценное от ничтожного, будешь говорить как Я» [105]. Когда Он говорит: «отделишь», то указывает на свободу выбора. Захария еще яснее указывает на усилие свободной воли и на благодать, уготованную тому, кто прилагает усилие; он сказал: «Обратитесь ко Мне,— говорит Господь воинства,— и Я обращусь к вам,— говорит Господь» [106]. У Иезекииля в главе восемнадцатой Бог говорит так: «Если нечестивый покается во всех грехах, которые он совершил, и будет верен решению» [107]. И вскоре: «Обо всех преступлениях его, какие он совершал, Я вспомню» [108]. А также: «Если же отвратится праведник от своей праведности и будет поступать неправедно» [109]. В этой главе очень часто повторяется «отвратится», «сделал», «совершил» и в хорошем и в плохом смысле. Где же теперь те, которые говорят, что человек ничего не делает, но только терпит от творящей благодати? Он говорит: «Отбросьте от себя все несправедливости» [110]. И — «Почему вы хотите умереть, дом Израиля? Я не хочу смерти грешника, обратитесь и приходите» [111]. Господь милостивый оплакивает смерть Своего народа, которую Он сам в нем сотворил? Если Он не хочет смерти, то, значит, наша погибель должна зависеть от нашей воли. Но может ли что-нибудь зависеть от того, кто ничего не может сделать: ни доброго, ни злого? [112] Тем, кто никоим образом не властен над своей волей, напрасно поет мистический псалмопевец: «Уклоняйся от зла! делай добро! ищи мира! следуй за ним!» [113]

Но зачем далее перечислять места такого рода — ведь все Священное писание полно подобного рода увещеваний: «Обратитесь всем сердцем вашим» [114]; «И обратится муж от своего злого пути» [115]; «Отступники, примите к сердцу» [116]; «Пусть обратится каждый от своего злого пути» [117]; и — «Я пожалею о зле, которое подумал им

причинить за их злые деяния» [118]; и — «Если вы не послушаетесь Меня, чтобы поступать по Моему закону» [119].

Писание не говорит почти ни о чем, кроме обращения, кроме стремления и усилия стать лучше. Все эти увещевания заледенеют, как только для доброго и злого поступка будет введена необходимость.

Не менее бессмысленными окажутся и все те обетования, все угрозы, все требования, все обличения, благословения и проклятия, произнесенные тем, которые обратились к лучшему или же отказались обратиться: «В какой только час застонет грешник» [120]; «Я вижу, что народ этот — жестоковыйный» [121]; «Народ Мой, что Я сделал!» [122] А также: «Они отвергли Мои заповеди» [123]; и — «Если бы Мой народ слушал Меня, если бы Израиль шел по Моим путям» [124]; «Кто хочет видеть добрые дни, да удержит язык свой от зла» [125].

Когда ты слышишь: «Кто хочет?», ты слышишь о свободной воле. Разве всюду, где это встречается, не встает перед читателем вопрос: почему же Ты ставишь условие, если это только от Твоей воли и зависит? Почему Ты требуешь, если все, что я делаю — добро то или зло,— все творишь во мне Ты, хочу я этого или же нет?! Почему Ты меня упрекаешь, когда не в моих силах соблюдать то, что Ты заповедал, и не в моих силах отвратить зло, которое Ты в меня вложил?! Почему Ты обличаешь, когда все зависит от Тебя и свершается только по Твоей воле?! Почему Ты благословляешь меня, когда я выполняю свой долг, если все, что произошло, свершилось по Твоей воле?! Почему Ты проклинаешь меня, если я согрешил по необходимости?!

К кому же относятся все испытания заповедей, если никто никоим образом не властен выполнить то, что заповедано? Ведь есть такие люди, которые говорят, что человек, даже если он праведен по дару веры и милости, не может выполнить ни одной заповеди Божьей, но все добрые дела, так как они свершаются во плоти, должны вести к проклятию, если только Бог по милосердию своему не простит их по заслуге веры.

Но слова, с которыми Господь обращается к нам через Моисея во Второзаконии в главе тридцатой, доказывают не только то, что выполнение заповеди зависит от нас, но и то, что это легко. Он говорит: «Эта заповедь,

которую я заповедаю тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе, чтобы ты не мог сказать: „Кто из нас может взойти на небо, чтобы принести ее к нам, чтобы мы услышали ее и исполнили!“ [126] И не за морем она, чтобы ты не оправдывался и не говорил: „Кто из нас мог бы пойти за море и принести ее к нам, чтобы мы смогли услышать, что нам заповедано“ [127]. Но очень близки эти слова, они в устах твоих и в сердце твоем, чтобы ты их исполнил». И Он говорит там о самой великой заповеди из всех: «чтобы обратился ты к Господу Богу своему всем сердцем своим и всей душой своей» [128].

Какое значение могут иметь слова: «если только услышишь», «если соблюдешь», «если обратишься», если мы никоим образом не в состоянии ничего из этого сделать? Я не буду утомлять тебя многословными перечислениями такого рода, потому что книги обоих Заветов настолько изобилуют подобными высказываниями, что желающий их найти будет, как говорится, искать воду в море [129]. Поэтому, как я сказал, добрая половина Священного писания будет казаться бессмысленной, если ты примешь последнее или же предпоследнее суждение [130].

В божественных Писаниях можно найти и такие места, которые по видимости приписывают Богу случайные действия и даже некоторую переменчивость [131]. Таково место, которое читаем у Иеремии в главе восемнадцатой: «Если народ этот, против которого Я сказал, покается в своем зле, то покаюсь и Я в том зле, которое Я помыслил совершить против него». «Если он будет творить зло у Меня на глазах и не послушает Моих слов, то Я покаюсь в добре, о котором Я сказал ему, что совершу». Ведь нам небезызвестно, что Священное писание здесь, как нередко оно делает и в других местах, говорит о Боге как о человеке, хотя Богу не свойственна никакая переменчивость. Но сказано, что Он из гневного становится милостивым, когда удостаивает направить нас своей благодатью к лучшему; и наоборот, из милостивого он становится гневным, когда наказывает и сокрушает скатившихся к худшему.

И опять в Четвертой книге Царств, в главе двадцатой, Езекия слышит: «Ты умрешь и не будешь жить» [132]. Но вскоре, после слез, он от того же пророка слышит:

«Я услышал твою молитву, увидел твои слезы и сохранил тебя» и прочее [133]. То же самое и во Второй книге Царств, в главе двенадцатой, Давид слышит Господа через Нафана: «Не отступит меч от дома твоего навеки» [134] и прочее. Но вскоре, когда тот сказал: «Согрешил Я против Господа», он слышит более мягкое суждение: «Господь и с тебя снял грех, ты не умрешь» [135].

Насколько в этих и других подобного рода местах способ выражения исключает переменчивость Бога, настолько невозможно избежать понимания того, что у нас есть воля, склоняющаяся в одну или в другую сторону. Если она склоняется к злу по необходимости, то почему нам вменяется грех? Если она склоняется к добру по необходимости, то почему Бог из гневного становится милостивым — ведь у нас нисколько не прибавилось права на благодать?!

До сих пор все места были из Ветхого завета. Возможно, каждый смел бы их отклонить, если бы при свете Евангелия они не только не были бы такими же, но даже еще увеличили свою силу.

Поэтому перейдем-ка к книгам Нового завета.

Первым попадается место из Евангелия, в котором Христос, оплакивая падение города Иерусалима, говорит так: «Иерусалим, Иерусалим, ты, который убиваешь пророков и забрасываешь камнями тех, которые посланы к тебе! Сколько раз Я хотел собрать тебя, как курица собирает своих птенцов, под крылья свои, а ты не захотел?» [136]

Если все происходит по необходимости, то разве не мог бы Иерусалим заслуженно ответить оплакивающему его Господу: «Что Ты мучаешь Себя напрасными слезами? Если Ты не хотел, чтобы мы слушали пророков, зачем Ты их посылал? Почему Ты вменяешь нам то, что произошло по Твоей воле и что свершилось с нами по необходимости? Ты хотел нас собрать, но не хотел, чтобы это было, так как сделал, чтобы мы не хотели этого». И здесь, в словах Господа, против иудеев обвиняется не необходимость, но порочная и строптивая воля иудеев: «Я хотел тебя собрать, а ты не захотел».

И снова в другом месте: «Если хочешь войти в жизнь — соблюди заповеди» [137]. С каким лицом можно сказать «если хочешь» тому, у кого нет свободной

воли? И еще: «Если хочешь быть совершенным — пойди и продай» и прочее [138]. И еще: «Если кто хочет идти за Мной, пусть откажется от себя, возьмет свой крест и следует за Мной» [139]. Несмотря на всю трудность этой заповеди, ты слышишь в ней упоминание о нашей воле. И вскоре: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, потеряет ее» [140]. Разве не бессмысленны все известные заповеди Христовы, если человеческая воля не имеет никакой силы? «А Я говорю вам, а Я говорю вам» [141] и прочее. И — «Если любите Меня, соблюдите Мои заповеди» [142].

Как внушает заповеди Иоанн! Сколь плохо сочетается союз «если» с чистой необходимостью! «Если останетесь во Мне и слова Мои в вас останутся» [143]; «Если хочешь быть совершенным» [144].

Я не понимаю, на каком основании говорят о чистой необходимости там, где столько раз упоминаются хорошие и плохие дела, где упоминается воздаяние. Ни природа, ни необходимость не имеют заслуг. Но Господь наш Иисус говорит: «Радуйтесь и ликуйте, ибо велика ваша награда на небесах!» [144a].

Какое значение имеет притча о работниках, приведенных в виноградник? [145] Разве работники те, которые вовсе не работают? Динарий дается как награда за работу. Кто-нибудь скажет, что здесь говорится о награде, потому что Бог некоторым образом должен человеку, если тот поверил его обещаниям. И необходима именно вера, в которой свободная воля имеет некоторое значение, когда человек склоняется к тому, чтобы поверить, или же отвращается от этого.

Почему хвалят раба, который своим усердием увеличил имущество господина? Почему проклинают нерадивого и ленивого, если от нас там ничего не зависит? [146] И снова в главе двадцать пятой, когда Он приглашает всех в царство вечное, Он упоминает не необходимость, но добрые дела: «Вы дали Мне пищу, вы дали питье, оказали гостеприимство, одели нагого» [147] и прочее. Тех, которые стоят по левую сторону, Он укоряет не за необходимость, а за добровольное небрежение делами: «Вы видели алчущего» — был повод для доброго дела: «Вы не дали пищи» и прочее [148].

Разве не наполнены все Евангелия увещеваниями! «Придите ко Мне, обремененные» [149], «бодрствуйте» [150],

«молитесь» [151], «проси́те», «ищи́те», «стучите» [152], «смотри́те», «берегитесь» [153]. Зачем нужны все притчи о соблюдении слова Божьего [154], об идущих навстречу жениху [155], о воре в ночи [156], о доме, построенном на камне? [157] Разумеется, они побуждают нас к стремлению, к усилию, к усердию, чтобы мы не погибли от пренебрежения Божьей благодатью. Если все они относятся к необходимости, то они либо бессмысленны, либо излишни.

То же следует сказать и о евангельских угрозах. «Горе вам, книжники, горе вам, лицемеры» [158]; «Горе тебе, Хоразин!» [159] Бессмысленны будут и эти упреки: «О род неверный и порочный, доколе Я буду с вами, доколе буду терпеть вас» [160]; «Змеи, порождения ехидны, как убежите вы от осуждения в геенну?» [161] «По их плодам,— сказал Господь,— узнаете их» [162]. Он говорит, что плоды — это дела, и называет их нашими. Они не были бы нашими, если бы все совершалось по необходимости. Он молит на кресте: «Отче, прости им, ибо не ведают, что творят» [163]. Он был бы гораздо справедливее, если бы простил их по той причине, что у них нет свободной воли и они при всем желании не могли поступить иначе.

И снова Иоанн говорит: «Он дал силу стать чадами Божьими тем, которые поверили во имя Его» [164]. Как можно было дать силу стать чадами Божьими тем, которые ими не были, если у нашей воли нет никакой свободы? Когда некоторые, недовольные словами Господа, отпали от Него, Он сказал ближайшим ученикам: «Не хотите ли и вы отойти?» [165] Если бы они отпали не по своей воле, а по необходимости, то почему Он спрашивает других, не хотят ли и они?

Но мы не будем отягощать читателя перечислением всех мест такого рода; их так много, что каждый найдет их сам.

Посмотрим-ка, можно ли найти у Павла, отважного утвердителя благодати и неутомимого борца против дел закона, что-нибудь, что защищает свободную волю. Первым встречается место из Послания к римлянам, глава вторая: «Пренебрегаешь ли,— говорит,— богатством благости Его, кротостью и долготерпением? не знаешь ли, что благость Божья ведет тебя к покаянию?» [166] Каким образом можно обвинить в пренебрежении к заповеди,

если нет свободной воли? И каким образом Бог призывает к покаянию, если Он — творец нераскаянности? И каким образом может быть справедливо осуждение, если сам судья принуждает к злодеянию? Однако Павел незадолго до этого сказал: «Ведь мы знаем, что есть по истине суд Божий над теми, кто делает такое» [167]. Ты слышишь о деянии, о суде по истине? Где здесь чистая необходимость? Где воля, которая только лишь терпит? Смотри-ка, чему Павел приписывает зло: «Но по упорству твоему и нераскаянному сердцу ты накапливаешь для себя гнев на день гнева и откровения праведного суда Божьего, Который воздаст каждому по его делам» [168]. И здесь ты слышишь о праведном суде Божьем, слышишь о делах, достойных кары: если Бог для нашей славы, чести и бессмертия только приписывает нам Свои дела, которые Он творит через нас, то благость Его была бы достойна похвалы (хотя и здесь апостол добавляет: «постоянством в добром деле», и потом: «ищущим вечной жизни» [169]). Но какая праведность в гневе, ненависти, скорби и нужде, падающих на человека, будто бы творящего зло, которое свершается нисколько не по его воле, а он все творит по необходимости?

Зачем тогда эти Павловы притчи о бегущих на ристалище, о награде, о венце, если наше усилие не имеет никакого значения? В Послании к коринфянам, глава девятая, он говорит: «Разве вы не знаете, что из бегущих на ристалище приз получает только один, хотя бегут все? Так бегите, чтобы получить приз». И вскоре: «И они — чтобы получить венец тленный, а мы — нетленный» [170].

Далее, в Первом послании к Тимофею, глава шестая: «Борись,— говорит,— в доброй борьбе веры, лови жизнь вечную!» [171]. Где есть борьба, там есть волевое усилие, там есть опасность потерять награду, если промедлишь. Совсем не так происходит, если все делается по чистой необходимости.

Во Втором послании, глава вторая, он снова говорит: «Ибо кто борется, не увенчивается, если он борется незаконно» [172]. И немного выше: «Трудись, как добрый воин Христов» [173]. Он вспоминает трудящегося земледельца [174]: борющемуся дается венец, воин получает жалованье, земледелец приобретает плоды [175]. То же он

говорит в этом Послании в главе четвертой: «Я боролся в доброй борьбе: бег завершен. Теперь передо мною венец праведности, который даст мне в тот день Господь — судья праведный» [176]. Мне кажется, слова «борьба», «приз», «праведный судья», «даст», «бороться» плохо сочетаются с тем, что все свершается по чистой необходимости, когда воля ничего не совершает, а только претерпевает [177].

Иаков тоже приписывает человеческие грехи не необходимости и Богу, творящему в нас, но нашему развращенному вожделению. Он говорит: «Бог никого не искушает, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственным вожделением: как только появилось вожделение, оно порождает грех» [178]. Человеческие злодеяния Павел называет делами плоти [179], а не делами Божьими; конечно, плотью он именует то, что Иаков называет вожделением. И в «Деяниях» Анания слышит: «Для чего сатана искусил твое сердце?» [180] В Послании к эфесянам Павел дурные дела приписывает духу этого века, действующему в сынах противления [181]. «Какое согласие между Христом и Белиалом?» [182] Он говорит: «Признайте дерево хорошим и плоды его хорошими или признайте дерево плохим и плоды его тоже плохими» [183]. С каким лицом Богу, лучше Которого ничего быть не может, некоторые люди приписывают самые худшие плоды?! Хотя человеческое вожделение сатана возбуждает извне или же пользуясь тем, что есть в самом человеке, однако возбуждение не ведет к необходимости грешить, если мы хотим сопротивляться греху, умоляя о Божьей помощи; ведь дух Христов, призывая нас к добрым делам, несет не необходимость, а поддержку.

С Иаковом согласуется Проповедник: «Никому не заповедал Бог поступать нечестиво и никому не дал грешить» [184]. Но Тот, Кто принуждает, делает больше, чем если бы Он заповедовал. И еще яснее говорит Павел во Втором послании к Тимофею: «Кто очистится от этого, тот будет сосудом в чести» [185]. Каким образом очистится тот, кто вообще ничего не делает? Я знаю, что здесь есть троп [185a], но мне сейчас достаточно, что это высказывание чрезвычайно отличается от тех, в которых всё хотят приписать чистой необходимости. С этим совпадает и вот это (в Первом послании Иоанна, глава пятая):

«Всякий, у кого есть надежда на Него, освящает себя, так как Он свят» [186]. Я соглашусь, что это — троп, если мои противники, в свою очередь, разрешат нам прибегнуть к помощи тропа в других местах. Однако троп будет чересчур непривычным, если слова «освящает себя» станут толковать как «хочет — не хочет, он освящается Богом».

Павел сказал: «Отвергнем дела тьма» [187]. И — «Отказавшись от ветхого человека с его делами» [188]. Каким образом нам приказывают отвергнуть и отрешиться, если мы ничего не делаем? То же самое и в Послании к римлянам, глава седьмая: «Потому что у меня есть желание добра, но чтобы сделать его, того не нахожу» [189]. Кажется, Павел здесь говорит, что во власти человека желать добра; и само желание сделать добро — это доброе дело. В противном случае желание зла не было бы злом. Впрочем, бесспорно, что желание убить — зло.

Снова Первое послание к коринфянам, глава четырнадцатая: «Дух пророческий подчинен пророкам» [190]. Если на них действует Святой дух, то Он действует так, чтобы они, если хотят, были вольны замолчать; воля человека сама по себе гораздо более полноправна. Потому что те, на кого действует неистовый дух, не могут молчать, даже если и хотят и часто сами не понимают, что говорят. Это же относится к тому, о чем он напоминает Тимофею: «Не пренебрегай благодатью, которая в тебе есть» [191]. Он говорит, что нам присуще отвращать душу от данной нам благодати. Так же и в другом месте: «Благодать Его во мне не была тщетной» [192]. Он показывает, что он был не без божественной благодати. Каким образом не был без нее тот, кто ничего не делал? Петр во Втором послании, глава первая, говорит: «Вы же, прилагая все старания, покажите в вашей вере добродетель» [193] и прочее. И вскоре: «Поэтому, братья, старательнее утверждайте ваше призвание и избрание через добрые дела» [194]. Здесь он хочет объединить нашу озабоченность с божественной благодатью, чтобы мы достигли совершенства через добродетель.

Однако я уже давно опасаюсь, как бы кому-нибудь не показалось, что я теряю меру, приводя те места, которые все время встречаются в божественных Писаниях.

Если Павел во Втором послании к Тимофею, глава

третья, пишет: «Ведь все Писание богодухновенно, полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления» [195] и прочее, то, кажется, это было бы вовсе не уместно, если бы все свершалось по чистой и неизбежной необходимости.

К чему относятся все восхваления святых у Проповедника в главе сорок четвертой и в последующих, если наше усердие ничего не значит? Зачем нужны постоянные прославления послушания, если для совершения как добрых, так и злых дел мы для Бога такое же оружие, как для мастера топор? [196]

Но мы все такое оружие, если верно учение Уиклифа о том, что все — произошло ли оно до получения благодати или же после благодати, хорошее, плохое или среднее — свершается по чистой необходимости. С этим суждением соглашается Лютер. Для того чтобы меня никто не обвинил в том, что я это придумал, я приведу его собственные слова из «Утверждений». Он сказал: «Поэтому необходимо отменить и этот пункт. Я плохо выразился, сказав, что до получения благодати свободная воля — это пустые слова. Я должен был просто сказать, что свободная воля в действительности выдумка или же что это слова, не связанные с действительностью, потому что никто не в состоянии придумать что-либо хорошее или плохое, но все происходит абсолютно по необходимости, как об этом правильно говорит учение Уиклифа, осужденное в Констанце». Мы только привели слова Лютера [197].

Чтобы не отягощать читателя, я намеренно пропускаю многие места, которые имеются в Деяниях и в Апокалипсисе. Эти столь многие места не без причины побуждали просвещенных и святых мужей не устранять свободную волю полностью. Не хватает только, чтобы, подстрекаемые духом сатаны, они навлекли на себя проклятие, доверяя своим собственным делам [198].

Теперь настало время подойти с противоположной стороны и привести несколько свидетельств Писания, которые, кажется, полностью исключают свободную волю. Конечно, такие попадаются в Священных писаниях, но среди них есть два особенно важных, и они яснее остальных. Оба их апостол истолковывает так, что на

первый взгляд кажется, что ни нашим делам, ни силам свободной воли он вообще не придает никакого значения.

Одно место — это Исход, глава девятая [199]; о нем говорит Павел в Послании к римлянам, глава девятая: «И Господь ожесточил сердце фараона, и он не послушал их». И снова: «Но для того Я сохранил тебя, чтобы показать на тебе силу Мою и чтобы возвещено было Мое имя по всей земле» [200]. Приводя подобное место из Исхода, глава тридцать вторая [201], Павел объясняет его так: «Сказал Господь Моисею: „Кого помиловать, Я помилую, и кого пожалеть—пожалею". Значит, зависит не от желающего и не от бегущего, но от Бога милующего» [201a].

Другое место из книги Малахии, глава первая. Павел толкует его в главе девятой: «„Не брат ли Иакова?" — говорит Господь. И возлюбил Иакова, Исава же возненавидел». Павел объясняет это так: «Ведь когда они еще не родились и не сделали ничего ни доброго, ни злого, чтобы предложенное Богом избрание происходило не от дел, но от Призывающего, сказано было ей, что старший будет служить у младшего, как написано: „Иакова Я возлюбил. Исава же возненавидел"» [202].

Хотя кажется бессмысленным, чтобы Бог, Который не только справедлив, но также и добр, ожесточил сердце человека для того, чтобы при помощи его злобы показать свое могущество. Ориген в третьей книге Περὶ ἀρχῶν * [203], распутывая узел, говорит, будто бы повод для ожесточения был дан Богом, но вина лежит на фараоне, который из-за того, что должно было его привести к покаянию, по злобе своей стал упрямее. Подобно тому как от одного и того же дождя возделанная земля приносит наилучшие плоды, а невозделанная — колючки и чертополох, подобно тому как от одного и того же солнца воск размягчается, а грязь засыхает, так милость Божья, которая спасает грешника, одних приводит к покаянию, других же делает все более упорствующими в зле. Поэтому Он щадит тех, которые признают благость Божью и опоминаются. Ожесточаются же те, которые, получив срок для покаяния, пренебрегают благостью Божьей и становятся хуже. Что касается тропа, то если говорят, что тот, кто дал повод, тот и сделал, то [Ори-

* «О началах» (*греч.*).

ген] объясняет его в соответствии с тем, как принято говорить; обычно отец говорит сыну: «Я тебя погубил», если он не сразу наказал допустившего ошибку.

Подобный троп есть у Исайи в главе шестьдесят третьей: «Зачем, Господи, Ты допустил, чтобы мы совратились с путей Твоих, ожесточил наше сердце, чтобы мы не боялись Тебя?» [204] Это место Иероним [205] толкует в соответствии с суждением Оригена [206]: Бог ожесточает, когда Он не сразу карает грешника, и милует, когда сразу же через скорбь зовет его к покаянию. Так, у Осии Бог говорит во гневе: «Я не буду наказывать ваших дочерей, когда они станут блудницами» [207]. В псалме восемьдесят восьмом Он, напротив, милосердно карает: «Я накажу розгой их беззаконие и ударами их грехи» [208].

Этот же троп употребил Иеремия в главе двадцатой: «Ты увлек меня, Господи, и я увлечен, Ты был сильнее меня, и Ты превозмог» [209]. «Увлекает» — сказано здесь о Том, Кто не сразу удерживает от ошибки; Ориген полагает [210], что это приводит к более совершенному здоровью, подобно тому как опытные хирурги предпочитают, чтобы шрам на ране затягивался медленнее, так как из разреза выходит больше гноя и здоровье становится прочнее. Ориген здесь обращает внимание на то, что говорит Господь: «Для того Я пробудил тебя» [211], а не «Для того Я создал тебя». В противном случае, если бы Бог таким его создал, фараон не был бы нечестивым, потому что «Бог увидел все дела Свои и они были весьма хороши» [212]. В действительности фараон был создан с волей, способной устремиться в обе стороны: по собственной воле он склонился к злу, предпочитая следовать своему побуждению и не повиноваться Божьим велениям.

Но эту фараонову злобу Бог употребил во славу свою и во спасение своего народа, чем еще больше доказал, что люди напрасно стремятся противостоять воле Божьей. Подобно тому, как умный царь или же отец семейства использует для наказания злодеев жестокость тех, кого он ненавидит. Однако у нашей воли все-таки нет силы, если исход дел находится в руке Божьей и если Он по тайному своему решению поворачивает человеческие усилия не в ту сторону, в какую они предполагали. Так усилия плохих людей Он обращает на пользу благочести-

вым, так усилия добрых людей не достигали того, к чему они стремятся, если бы не помогала им милость Божья.

Это как раз то, что добавляет Павел: «Итак, не от желающего и не от бегущего, но от Бога милующего» [213]. Милосердие Божье предшествует нашей воле, сопутствует ей в ее усилии, дает счастливый исход. Между тем, однако, мы желаем, бежим, добиваемся, но так, что всем, что у нас есть, мы обязаны Богу, которому полностью и принадлежим.

Узел — трудный вопрос о предвидении, о том, как необходимость не сочетается с нашей волей,— распутывали достаточно многие, но, по-моему, едва ли кто-нибудь сделал это удачнее, чем Лоренцо Валла [214].

Ведь не в предвидении причина того, что происходит. И у нас бывает, что мы знаем заранее многое из того, что произойдет, но это происходит не из-за того, что мы знаем об этом заранее. Например, затмение солнца, наступление которого предсказали астрологи, было не потому, что они его предсказали, но они его предсказали, потому что оно предстояло.

Впрочем, вопрос о воле и предопределении Божьем более труден. Ведь Бог желает того, о чем Он знает наперед. Но каким образом должен желать Тот, Кто знает, что будет, если Он не помешает, в то время как Он властен помешать? Как раз это добавляет Павел, говоря: «Кто противостоит Его воле, если Он кого хочет — милует, кого хочет — ожесточает!» [215] Ведь если бы существовал царь, который делал бы все, что он хотел, и никто не мог бы ему противостоять, то все, что он хочет, и называли бы его деланием. Так и воля Божья из-за того, что в ней — главная причина всего сущего, ставит перед нашей волей необходимость. Павел не объясняет этого вопроса, но бранит рассуждающего: «О человек! Кто ты, что отвечаешь Богу?» [216] Скорее, он бранит того, кто нечестиво ропщет, подобно тому как хозяин сказал бы возражающему рабу: «Тебя не касается, почему я велю так делать! Исполняй то, что я велю!» Он ответил бы иному, если бы умный и добрый раб пожелал узнать у хозяина, почему тот желает делать то, что кажется бессмысленным [217]

Бог пожелал погубить фараона, и справедливо пожелал; погубить его было благом; не Божья воля вынужда-

ла его нечестиво упорствовать во зле. Вроде того, как если бы хозяин, зная дурной нрав раба, дал ему должность, предоставляющую возможность грешить, а после того как раба уличили бы во зле, его бы наказали — в пример другим. Хозяин заранее знал, что раб согрешит. Это было присуще его нраву. Хозяин хотел его погубить и в определенном смысле хотел, чтобы раб согрешил. И нет прощения рабу, который согрешил по собственной злобе; ведь раб уже прежде заслужил наказание своей злобой, которая теперь стала всем известна.

Но откуда возьмутся заслуги, если существует постоянная необходимость и нет никакой свободной воли?

То, что мы сказали об исходе дел, это чаще всего верно, так как Бог нередко поворачивает задуманное людьми в иную сторону; но это верно не всегда и чаще происходит с плохими людьми, чем с хорошими. Иудеи, распявшие Господа, собирались полностью Его уничтожить. Их нечестивое решение Бог обратил в славу своего Сына и в спасение всего мира [218]. Но центурион Корнилий, который добрыми делами добился милости Божьей, достиг того, чего хотел [219]. Также и Павел, завершив бег, получил венец, которого он добивался [220].

Я здесь не стану исследовать, совершает ли Бог, который, бесспорно, первая и главная причина всего сущего, хоть что-либо по вторичным причинам, ничего при этом сам не делая, или же Он делает все так, что вторичные причины действуют только совместно с первой причиной, хотя в них тогда нет необходимости [221].

Конечно, можно не сомневаться, что Бог, если Он желает, может изменить естественное действие всех вторичных причин на противоположное. Разумеется, Он может сделать, чтобы огонь стал холодным и мокрым, а вода сухой, чтобы солнце почернело, чтобы реки застыли, а скалы потекли, чтобы яд исцелял, может лишить пищи. Подобно тому как огонь в печи вавилонской оживил трех отроков и истребил халдеев [222]. Каждый раз, когда Бог это делает, говорят, что это — чудо. В этом смысле Он может лишить рот возможности ощущать вкус, глаза — способности судить, может притупить ум, память, волю и принудить к тому, что Он сам решит, вроде того, как Он сделал с Валаамом, который пришел, чтобы проклинать — и не смог: язык говорил не то, что хотела душа [223]. Впро-

чем, из того, что Бог делает в редких случаях, нельзя выводить общего суждения. Но и в этих случаях Бог хочет всего, чего Он хочет, по справедливым основаниям, которые нам, конечно, часто неизвестны. Его воле никто не может противостоять, но воле упорядоченной или, как ее называют университеты, воле явленной [224] противостоят часто. Разве не противостоял Иерусалим, который не захотел собраться, несмотря на то что Бог этого захотел? [225]

Но кто-нибудь может сказать: тем не менее в исходе дел проявляется необходимость двух видов, потому что предвидение Божье не может обмануться и Его воле нельзя помешать.

Не всякая необходимость исключает свободную волю. Например, Бог-Отец по необходимости рождает Сына, однако Он рождает по желанию и свободно, а не по принуждению.

Также и в человеческих делах можно предположить некую необходимость, которая, однако, не исключала бы и свободу нашей воли. Бог знал наперед, и так как Он знал наперед, то Он каким-то образом хотел, чтобы Иуда предал Господа. Поэтому если ты принимаешь во внимание его необманывающееся предвидение, его неизменяемую волю, то необходимо должно было произойти то, что Иуда предал Господа; однако Иуда мог изменить свою волю или, конечно же, он мог не употреблять своей нечестивой воли. Ты скажешь, а что если бы он ее изменил? Тогда Божье предвидение не обманулось бы, воля его не нарушилась бы, потому что он сам заранее знал и хотел, чтобы Иуда изменил свою волю.

Те, которые рассуждают об этом со схоластической изощренностью, принимают «необходимость следствия», а «необходимость следующего» отбрасывают [226]. Этими словами они имеют обыкновение объяснять то, что они думают. Ибо говорят, что необходимо следует, что Иуда предал Господа, если Бог захотел этого по своей от века действенной воле, но они отрицают, что из этого следует, чтобы необходимо произошло предательство, так как Иуда предпринимает нечестивое дело по своей порочной воле [227].

Но у нас нет намерения следовать такого рода тонкостям. Как уже было сказано, «ожесточил Господь

сердце фараона» можно понимать в том смысле, который придает ему Павел: «Предал их Бог превратному уму» [228]. Здесь и грех, и наказание греха — одно и то же. Но Бог предает их превратному уму, Он предает их так или иначе за то, что они заслужили прежде, как и фараона, которого предупреждали при помощи стольких знамений, а он не захотел отпустить народ; как философов, которые почитали камни и деревья [229], хотя не было известно совершенство [230] Божье. Но там, где существует чистая и постоянная необходимость, там не может быть никакого воздаяния ни за добрые дела, ни за злые.

При этом нельзя отрицать, что деяние Божье сопровождает каждый поступок, т. е. всякое действие,— это некое дело, а также и благо; например, обнять прелюбодейку или само по себе желание. Впрочем, зло в поступке исходит не от Бога, а от нашей воли [231]; но можно сказать, как мы уже и говорили, что Бог по отношению к нашей воле творит зло в том смысле, что дозволяет ей идти, куда она хочет, и не удерживает ее своей благодатью. Так и говорят, что тот погубил человека, кто мог его спасти, но допустил его гибель.

Однако достаточно о том, что касается этого места.

Теперь о втором: об Исаве и Иакове, о которых еще до их рождения было сказано: «Старший будет служить младшему», как это говорится в Книге Бытия, глава двадцать пятая [232]. Но эти слова, собственно, не относятся к спасению человека. Ведь Бог может желать, чтобы человек — хочет он этого или нет — был рабом или же бедняком, не лишая его при этом вечного спасения. Впрочем, не надо понимать буквально то, что Павел приводит из Книги Малахии, глава первая: «Иакова Я возлюбил, Исава же возненавидел» [233], потому что Бог и любит не так, как мы любим, и ненавидит Он по-иному; Ему несвойственны такого рода чувства. Кроме того, как я хотел сказать, кажется, пророк здесь говорит не о той ненависти, которая осуждается навечно, а о временной скорби, как принято говорить, когда речь идет о гневе и ярости Божьих. Здесь осуждают тех, которые хотели восстановить Эдом, когда Бог желал, чтобы он оставался разрушенным.

Что касается того, что здесь троп, то надо сказать, что Бог возлюбил не всех язычников и возненавидел не

всех иудеев, но из обоих народов избрал некоторых. Значит, это свидетельство Павла не столько подтверждает необходимость, сколько служит для усмирения гордыни иудеев, которые были уверены, что на них более всего распространяется евангельская благодать, так как они потомки Авраама. Они гнушались язычниками и не хотели, чтобы их принимали в общину евангельской благодати. Немного позже, объясняя это, Павел говорит: «Которых призвал, не только из иудеев» [234] и прочее. Так как Бог тех, кого Он любит и ненавидит, любит и ненавидит по справедливости, то ненависть и любовь, с которой Он преследует тех, которые еще только родятся, не более противоречит свободе воли, чем ненависть и любовь, с которыми Он преследует тех, которые уже родились. Если Он ненавидит еще не родившихся, то, конечно, потому что Он твердо знает заранее, что они свершат нечто достойное гнева. Он ненавидит родившихся, потому что они делают нечто достойное гнева.

Иудеи, которые были избранным народом, отброшены; язычники, которые не были народом Божьим, приняты. Почему иудеи были отломаны от масличного дерева? Потому что они не захотели поверить. Почему язычники были привиты? Потому что послушались Евангелия. Эту причину приводит и сам Павел: «Из-за неверия отломились» [235]. Во всяком случае, из-за того, что не захотели поверить. И срезанным ветвям Он дает надежду на то, что их снова привьют, если, оставив неверие, они захотят поверить. Привитым он внушает страх, что их срубят, если они отвратятся от Божьей благодати. Он говорит: «Ты держишься верой, не гордись, но бойся» [236]. И вскоре: «Чтобы вы не считали сами себя мудрыми» [237]. Эти слова, несомненно, доказывают, что Павел говорил это, чтобы смирить гордыню как у язычников, так и у иудеев.

Третье место — это Исайя, глава сорок пятая: «Горе тому, кто возражает Создателю Своему, черепок из самосской земли! Разве скажет глина своему горшечнику: „Что ты делаешь?“ — и твое дело скажет ли: „У него нет рук“?» [238].

Еще яснее у Иеремии, глава восемнадцатая: «Разве я могу поступить с вами, дом Израиля, как этот горшечник? Вот, как глина в руке горшечника, так и вы в Мо-

ей руке»[239]. Эти свидетельства у Павла сильнее, чем у пророка, у которого они взяты. Ведь Павел передает их так: «Не имеет ли горшечник власти над глиной, чтобы из одной и той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого? Что же, если Бог, желая показать гнев и явить Свое могущество, с великим терпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели, дабы показать богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил для славы»[240] и прочее.

Оба места из пророков обличают народ, который роптал на Господа, так как Он наказывал для улучшения. Пророк сдерживает их нечестивые голоса, подобно тому как Павел сдерживал нечестивое возражение словами: «О человек, кто ты...» Но здесь мы должны так покоряться Богу, как сырая глина повинуется рукам горшечника. Однако это не лишает нас полностью свободной воли и не исключает того, что наша воля для вечного спасения действует совместно с Божьей волей. Ведь у Иеронима вскоре за этим следует призыв к покаянию; это место мы уже приводили. Этот призыв был бы напрасным, если бы все совершалось по необходимости.

Далее о том, что эти слова Павла не имеют отношения к полному исключению силы свободной воли, но касаются усмирения нечестивого ропота иудеев против Бога, потому что они из-за своего упорного неверия были отторгнуты от евангельской благодати, а язычники из-за веры были приняты. Это хорошо объясняет Второе послание к Тимофею, глава вторая: «В большом доме есть не только золотые и серебряные сосуды, но и деревянные, и глиняные, одни для почетного, а другие для низкого употребления. И поэтому, кто очистится от этого, будет сосудом в чести, священным и полезным Господу, годным для всякого доброго дела»[241].

Такого рода сравнения, однако, в Священных писаниях употребляются для научения, и они не ко всему подходят. Было бы весьма глупо, если бы кто-нибудь сказал ночному горшку из самосской глины: «Если ты очистишься, будешь сосудом полезным и почетным». Но было бы правильно сказать это горшку, наделенному разумом, который после такого напоминания сможет сам приспособиться к воле Господа.

Кроме того, был бы человек для Бога просто глиной в руке горшечника, то каким бы ни получился сосуд, никто, кроме горшечника, за него не в ответе; особенно если горшечник таков, что он лепит и обжигает глину по собственной воле. Здесь бросают в вечный огонь сосуд, который ни в чем не виноват, потому что у него ничего нет.

Поэтому мы хотели бы истолковать эту притчу, как того требует научение, для которого она здесь и приведена. Если же мы хотим с превеликой тщательностью подогнать все ее части к предмету нашего обсуждения, то вынуждены будем наговорить много смешного.

Этот горшечник делает сосуд для низкого употребления, но исходя из предшествующих заслуг, подобно тому как Бог отринул некоторых иудеев по причине их неверия. И наоборот, из язычников Он сделал сосуд для почетного употребления по причине их веры.

Почему те, которые теснят нас словами из Священного писания и хотят понимать притчу о горшечнике и глине буквально, не допускают буквального понимания второго места: «Если кто очистится»? Поэтому они и находят, что Павел противоречит сам себе. В первом месте у него всё в руке Божьей, а здесь — всё в руке человеческой. Однако оба места правильны, хотя в одном говорится одно, а в другом — другое. Первое затыкает рот тем, кто ропщет против Бога, второе призывает к усердию и предостерегает от равнодушия и отчаяния.

Не отличается от этого и место из Исаии, глава десятая: «Кичится ли топор перед тем, кто им рубит? Гордится ли пила перед тем, кто ею движет? Как если бы жезл восстал против того, кто его поднимает, и возвеличилась палка, которая всегда лишь дерево?» [242] Это все сказано против нечестивого царя, злобу которого Бог употребил для очищения своего народа. То, что делалось по Божьему повелению, царь приписывал своей мудрости и своим силам, в то время как он был только орудием Божьего гнева. Он был орудием, но живым и разумным. Будь топор или пила такими же, было бы немыслимо говорить, что они совершают что-то вместе с мастером. Рабы — это живые орудия хозяев, как об этом учит Аристотель [243]; такими были бы топоры, пилы, мотыги и плуги, если бы они могли сами двигаться, вроде треножни-

ков и кубков, которые Вулкан сделал так, что они сами ринулись в сражение [244].

Хозяин предписывает, дает все, что нужно; раб ничего не может сделать без господина, однако никто не скажет, что раб ничего не совершает, повинуясь приказам господина. Более того, приведенное сравнение направлено не на ниспровержение свободной воли, а на усмирение высокомерия нечестивого царя, который приписывал то, что он свершал, не Богу, а своей собственной мощи и своей мудрости.

Нетрудно также опровергнуть и то, что приводит Ориген из Иезекииля: «Возьму у них каменное сердце и дам им сердце из плоти» [245]. Подобным образом учитель мог бы говорить ученику, делающему грамматические ошибки: «Я лишу тебя этого варварского языка и дам тебе латинский». Он требует от ученика усердия, несмотря на то что ученик при всем старании учителя не может изменить свой язык. Что значит «каменное сердце»? — Непросвещенное сердце, упорствующее во зле.— Что значит «плотское сердце»? — Просвещенное сердце, послушное Божьей благодати. Те, которые утверждают свободную волю, тем не менее говорят, что душа упорствует во зле и без помощи Божьей благодати не может стать мягче для истинного покаяния. Тот, кто дает тебе просвещенное сердце, требует и от тебя усилия в том, чтобы ты стал просвещенным.

Давид молит: «Сотвори во мне, Боже, чистое сердце!» [246] Павел говорит: «Кто очистится» [247]. Иезекииль говорит: «Сотвори себе новое сердце и новый дух» [248]. Давид, наоборот, вопит: «И дух правый обнови во чреве моем!» [249] Он молит: «Истреби все беззакония мои» [250]. Иоанн, наоборот: «Всякий, кто имеет надежду на Него, освящает себя, как и Он свят» [251]. Давид умоляет: «Избавь меня, Боже, от крови» [252]. Пророк кричит: «Сними цепи с шеи своей, пленная дочь Сиона!» [253] Павел говорит: «Отвергнем дела тьмы» [254]. Петр тоже: «Отложим всякую злобу, всякое коварство и лицемерие» [255] и прочее.

Павел в Послании к филиппийцам говорил: «Со страхом и трепетом творите свое спасение» [256]. И он же в Первом Послании к коринфянам, глава двенадцать: «Ведь Бог один и тот же свершает все во всех» [257].

Доказательств такого рода в Священных писаниях бо-

лее шестисот. Если человек ничего не совершает, то почему апостол говорит: «Творите»? Если человек может что-то сделать, почему апостол говорит, что «Бог свершает все во всех»? Если кто-нибудь один ряд этих мест повернет по-своему, то человек ничего не свершает. Если кто-нибудь станет в своих целях настаивать на другом — человек делает все.

Где нет места для заслуг, там нет места ни для наказаний, ни для наград. Если все делает человек, то нет места для благодати, о которой столько раз упоминает и долбит Павел. Святой Дух, вдохновением которого и возникли канонические книги, не противоречит сам себе. Его непререкаемое величие признают и принимают обе стороны. Но надо найти толкование, которое разъяснит трудности.

Те, которые устраняют свободную волю, будут толковать так: «На что хочешь простри свою руку» [258] — обозначает: милость Божья прострет твою руку на что она сама хочет. «Сотворите себе новое сердце» [259] — обозначает, что милость Божья сотворит в нас новое сердце. «Всякий, кто имеет эту надежду, освятит себя» [260] — значит: милость Божья освятит его. «Отвергнем дела тьмы» [261] — значит: милость отвергнем. Сколько раз в Священном писании встречаются эти слова: «сотворил справедливость» [262], «совершил несправедливость»! [263] Сколько раз встречаются, столько раз и будем говорить, что Бог сотворил и свершил по отношению к нему справедливость и несправедливость.

Если же я приведу здесь толкование древних отцов или же Соборов, то сразу же мне закричат, что это были всего лишь люди. Однако при таком насильственном и запутанном толковании разве нельзя мне будет сказать: Лютер всего лишь человек?

Конечно, они почти победили, если им дозволено толковать Писания как им угодно, а нам не дозволяется ни следовать толкованию древних, ни приводить свое мнение.

И слова Писания: «На что хочешь простри свою руку» — гораздо яснее, чем требует того толкователь, т. е. что благодать прострет твою руку на что она сама захочет. Я не хотел бы сказать, как не смолчали бы об этом другие, что толкование достойнейших учителей церкви — это бред и наущение Сатаны [264]. Тем не менее места,

которые, кажется, противоречат друг другу, легко приходят в согласие, когда мы соединим усилие нашей воли с помощью божественной благодати.

Вцепившись в сравнение с горшечником и топором, они мучают нас буквальным пониманием слов, потому что это им выгодно для их дела. Но здесь они совершенно бесстыдно отступают от слов Священного писания, истолковывая его, разумеется, не с большей почтительностью, чем если бы кто-нибудь сказал, что так пишет Петр, а другой стал бы разъяснять: он не сам пишет, а в его дворце пишет другой человек [265].

Теперь посмотрим, насколько сильно то, что приводит для ниспровержения свободной воли Мартин Лютер. А приводит он место из Бытия, главы шесть и восемь. «Не останется Мой Дух в человеке навеки, потому что он — плоть» [266]. В этом месте Писание под «плотью» понимает не просто нечестивый образ мыслей, как много раз повторяет это Павел, когда он приказывает умертвить дела плоти, а слабость нашей природы, склонной к греху [267]. Подобно тому как в Послании к коринфянам он называет их плотскими, потому что они были еще младенцами во Христе и не были способны принять более твердую пищу учения [268]. Иероним в «Еврейских разысканиях» [269] указывает, что у евреев написано не так, как мы читаем, а именно: «Мой дух не осудит этих людей навечно, потому что они — плоть». Эти слова обозначают не строгость Божью, а его милость. «Плотью» здесь называют слабых людей, склонных ко злу; «духом», наоборот, гнев Божий. Поэтому Он говорит, что Он не хочет их обрекать на вечные муки, но по милосердию своему хочет исполнить наказание здесь. Однако эти слова не относятся ко всему роду человеческому, а только к людям того времени, погрязшим в ужасных пороках. Поэтому Он говорит: «Этих людей». Однако эти слова не относятся просто ко всем людям того времени, потому что тогда же Ной восхваляется как человек праведный и угодный Богу.

Таким же образом можно опровергнуть то, что Лютер приводит из той же книги, глава восьмая: «Ведь чувство и помышление сердца человеческого склонно к злу от юности его» [270]. И в главе шестой: «Всякое помышление сердца всегда направлено к злу» [271].

Однако склонность к злу, которая есть у большинства людей, не лишает полностью свободной воли, даже если эту склонность нельзя полностью победить без помощи Божьей благодати. Если же раскаяние нисколько не зависит от воли, но все совершается Богом по некой необходимости, то почему людям дается время для покаяния? «Будут дни их сто двадцать лет» [272]. Иероним в своих «Еврейских разысканиях» [273] хочет относить это место не к сроку человеческой жизни, а к продолжительности потопа, который был ниспослан для того, чтобы люди за это время раскаялись, если они этого захотят; если же не захотят, то окажется, что они достойны Божьей кары, потому что пренебрегли кротостью Господней.

Далее то, что Лютер приводит из Исайи, глава шестидесятая: «Принял от руки Господа за все грехи свои» [274], Иероним толкует как Божью кару, а не милость, данную за злодеяния [275]. Хотя Павел и говорит: «Когда изобиловал грех, преизобиловала и благодать» [276], однако отсюда не следует, что до благодати, творящей добро, человек не был способен свершать то, что угодно Богу, а с Божьей помощью мог нравственно благими делами приготовиться к божественной милости. Ведь мы читали о центурионе Корнилии, который еще не был крещен и не был вдохновлен Святым Духом: «Молитвы твои и милостыни пришли на память Богу» [277].

Если все дела, которые мы совершаем до высшей благодати, злы, то не злые ли дела стяжают нам милость Божью?

Из этой же главы Лютер приводит еще вот что: «Всякая плоть — трава, и вся слава ее — как цветок полевой. Засохла трава — и цветок ее упадает, потому что Дух Господен подул на нее; слово же Господа пребывает вечно» [278]. Мне кажется, это место больше всего относится к благодати и к свободной воле. Иероним считает [279], что «дух» — это негодование Божье, а плоть — слабость человеческая, которая бессильна перед Богом. «Цветок» же — это слава, которая рождается от удачи в плотских делах. Иудеи похвалялись храмом, обрезанием, жертвами [280]. Греки похвалялись своей мудростью [281]. И вся эта слава засохла в Евангелии гнева Божьего, открывшегося с неба. Однако же не всякое побуждение человека — это

плоть; есть то, что называется душой, что называется духом. При помощи них мы склоняемся к высшему. Эту часть души [282] называют разумом или ἡγεμονικόν, т. е. главной, ведь и среди философов были такие, которые склонялись к высшему, которые учили, что лучше тысячу раз умереть, чем совершить позорный поступок, даже если бы думали, что люди ничего не узнают и что Бог простит [283]. Хотя часто порочный разум судит плохо. Сказал Господь: «Вы не знаете, какого вы духа» [284]. По ошибке ученики искали отмщения, потому что в ответ на просьбы Илии сошел когда-то огонь с неба и уничтожил пентеконтарха [284а] с его спутниками [285].

То, что в добрых делах дух человеческий отличается от духа Божьего,— это говорит Павел в Послании к римлянам, глава восьмая: «Ведь сам Дух свидетельствует нашему духу, что мы дети Божьи» [286]. Если кто-нибудь станет спорить и говорить, что наилучшее из того, что есть в человеческой природе, всего лишь плоть, т. е. свойство нечестивое, я с ним легко соглашусь, если он при помощи Священного писания докажет то, на чем настаивает [287]. «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от духа — есть дух» [288]. Далее Иоанн учит, что те, которые верят в Евангелие, родились от Бога и стали чадами Божьими и даже богами [289]. И Павел отличает человека плотского, который не знает, что присуще Богу, от человека духовного, который обо всем судит [290]. В другом месте он снова называет его новым творением во Христе [291]. Если весь человек, даже возрожденный через веру, не что иное, как плоть, то где же дух, рожденный от Духа, где Сын Божий, где новое творение? Вот это я хотел бы узнать.

Пока же я буду пользоваться авторитетом древних, которые учат, что в ум человеческий заложены семена высшего; при их помощи люди понимают высшее и стремятся к нему, но у них есть и более грубые побуждения, которые соблазняют их делать противоположное.

Далее, говорят, что желание — это воля, изгибающаяся в обе стороны; из-за существующей у нас склонности к греху, возможно, она более расположена к злу, чем к добру, однако никто не принуждает ее к злу без ее согласия.

Снова о том, что приводит Лютер из Иеремии, глава десятая: «Знаю, Господи, что и не в воле человека путь его, и не в его силах идти и направлять свои стопы» [292]. Эти слова скорее касаются исхода радостных или печальных дел, чем силы свободной воли [293]. Ведь часто как раз тогда, когда люди больше всего боятся попасть в беду, они больше всего в нее и вовлекаются. И поэтому не свобода воли отнимается у тех, которые страдают из-за того, что они не предвидели приближения зла, или у тех, которые причиняют зло, потому что они сокрушают врагов не с той целью, с какой это делает через них Бог,— разумеется, чтобы их очистить. Если же ты так сильно настаиваешь на том, что эти слова относятся к свободной воле, то никто и не говорит, будто кто-то может держаться правильного жизненного пути без Божьей благодати; и мы каждый день молимся: «Господи, Боже, путеводи меня перед лицом Твоим» [294], тем не менее, однако, мы опираемся на свои силы. Мы молимся: «Приклони, Боже, сердце мое к свидетельствам Твоим» [295]. Тот, кто просит о помощи, не отказывается от своих усилий.

И снова из Притчей: «Человеку присуще предполагать сердцем, но Господу присуще управлять языком» [296]. Это же касается исхода дел, которые могут произойти или же не произойти, но не относится к утрате вечного спасения. Каким образом человеку может быть присуще предполагать сердцем, если Лютер утверждает, что все делается по необходимости?

Но там же сказано: «Открой Господу дела твои, и Он направит твои помышления» [297]. Ты слышишь: «твои дела»! Слышишь: «твои помышления»! Этого никак нельзя было бы сказать, если бы Бог творил в нас все — и доброе и злое. «Начало доброй жизни — милосердие и истина» [298] и прочее. Там можно прочитать многое такое, что стоит за тех, которые утверждают существование свободной воли.

Но Лютер приводит [299] из этой же главы: «Все сотворил Господь ради Себя, даже нечестивого на день зла» [300]. Бог не создал ничего, злого самого по себе, однако по своей неизъяснимой мудрости Он делает все так, чтобы даже зло обратить нам на благо и во славу свою. Ведь даже и Люцифера Он не создал злым, но павшего по собственной воле Он сохранил его для вечной кары;

через его злобу Бог испытывает благочестивых и наказывает нечестивых.

Не намного больше теснит нас Лютер, когда он приводит место из двадцатой главы: «Как потоки вод, так и сердце царя в руке Господа; Он направляет его куда захочет» [301]. Тот, кто направляет, Тот не сразу принуждает. Однако никто, как я сказал, не отрицает, что Бог может дать человеческому разуму силу добиться того, чего он хотел, зародить в нем желание и даже лишить его ума. Однако, как правило, наша воля остается свободной.

Если же Соломон здесь думает так, как его толкует Лютер, а именно что все сердца пребывают в руке Господа, то почему он о сердце царя говорит отдельно? Это место скорее совпадает с тем, что мы читаем у Иова, глава тридцать четвертая: «Он делает царем лицемера из-за грехов народа» [302]. А также у Исайи, глава третья: «И дам отроков в начальники, и изнеженные будут господствовать над ними» [303]. Когда Бог, милостивый к своему народу, склоняет душу царя к добру, Он не применяет по отношению к его воле принуждения. Впрочем, о Нем говорят, что Он склоняет к злу, когда, раздраженный грехами народа, Он призывает одуматься глупого правителя, стремящегося к грабежам, войнам, тирании, но дозволяет, чтобы тот сам дошел до предела, и его злобой очищает народ. Если бы когда-нибудь и случилось так, что Бог побудил к злу царя, повинного в этих грехах, то и тогда не было бы никакой необходимости делать обобщение из частного случая.

Свидетельств такого рода, которые Лютер приводит из Книги Притчей, можно собрать отовсюду очень много, но это больше будет говорить об их количестве, чем об его победе. Такого рода доказательства обычно бросают риторы в самый разгар спора. Ведь большинство из них таково, что при соответствующем толковании они выступают и за свободную волю, и против свободной воли.

Таким «копьем Ахилла, от которого невозможно укрыться» [304], Лютер считает Евангелие от Иоанна, главу пятнадцатую, где сказано: «Без Меня вы ничего не можете делать» [305]. По-моему, на это можно ответить по-разному. Во-первых, «ничего не делает» — обыкновенно говорят о том, кто не достигает того, к чему он стремит-

ся, однако часто тот, кто прилагает усилие, в чем-то делает успехи. В этом смысле совершенно правильно, что без Христа мы ничего не можем делать; ведь там сказано о плоде евангельском, который никто не обретет, если не останется на виноградной лозе, которая и есть Иисус Христос.

Этот троп употребил Павел: «Поэтому и тот, кто поливает,— ничто, но все дает Бог взращивающий» [306]. То, что имеет очень малое значение или же само по себе бесполезно, он называет «ничто». Это же и в Первом Послании к коринфянам, глава тринадцатая: «Если я любви не имею, то я — ничто» [307]. И вскоре: «Нет мне никакой пользы» [308]. В Послании к римлянам, глава четвертая, снова: «Называет то, что не существует, так, будто оно существует» [309]. И опять вслед за Осией отторгнутый и презренный народ он называет «не народ» [310]. Подобное выражение есть и в псалмах: «Я же червь, а не человек» [311].

В противном случае, если кто-нибудь будет настаивать на таком значении слова «ничто», то нельзя будет и согрешить без Христа. Потому что, я полагаю, «Христос» здесь значит «Его милость». Если только здесь не следуют отвергнутому учению, по которому грех — это ничто. И это в каком-то смысле верно, потому что без Христа мы не можем ни быть, ни жить, ни двигаться. И все-таки они допускают, что свободная воля грешить может без благодати. Это предполагает Лютер в начале своего «Утверждения» [312].

Сюда относится то, что говорит Иоанн Креститель: «Человек не может ничего принять, если это не будет ему дано с неба» [313]. Но отсюда не следует, что у свободной воли нет никакой силы и ей нет никакого применения. То, что огонь согревает, приходит с неба. То, что мы в соответствии с нашими естественными чувствами стремимся к полезному и избегаем вредного,— это с неба. То, что после падения воля побуждается к лучшим делам,— это с неба. То, что слезами, милостыней и молитвами мы достигаем благодати, которая делает нас угодными Богу,— это с неба. Но при этом наша воля нисколько не бездействует, даже если она и достигает того, к чему стремится, только с помощью Божьей благодати; но так как то, что мы делаем, очень незначительно, все приписывает-

ся Богу, подобно тому как корабельщик, который в тяжелую непогоду привел корабль в гавань невредимо, не говорит: «Я спас корабль», а говорит: «Бог спас». Однако искусство этого корабельщика и его усилия не были излишними [314]. Также и землепашец, свозящий с полей в амбары богатый урожай, не говорит: «Я дал столько хлеба», а говорит: «Бог дал». Тем не менее разве кто-нибудь скажет, что землепашец ничего не сделал для успешной жатвы? [315] В народе так и говорят: «Бог дал тебе красивых детей», хотя они родились не без участия их отца. Говорят: «Бог вернул мне здоровье», хотя в этом немало помог врач. Подобно тому как мы говорим: «Царь победил врагов», хотя весьма много сделали полководцы и воины. Ничего не растет без дождя небесного, однако хорошая земля приносит плоды, а плохая земля не приносит хороших плодов. Но так как дела человеческие не имеют никакого значения, если нет на то Божьей милости, то все приписывается благодеянию Божьему. «Если Господь не построит дом, то напрасно трудятся те, которые его строят. Если Господь не охранит город, то напрасно бодрствует тот, кто охраняет его» [316]. Однако между тем при строительстве мастера не бездействуют, и при охране сторожа бодрствуют [317].

Потом: «ведь не вы говорите, но Дух Отца вашего говорит в вас» [318]. На первый взгляд кажется, что эти слова устраняют свободную волю, но в действительности они освобождают нас от тревожного беспокойства предварительного обдумывания, а это, надо сказать, дело Христово. В противном случае грешили бы проповедники, которые старательно готовятся к священной проповеди. Если когда-то Дух излил на непросвещенных учеников то, что они должны говорить, подобно тому как Он излил дар языков, то не следует этого дожидаться всем. И когда Он излился на них, то при говорении их воля совпадала с дыханием Духа и действовала вместе с Делателем. И это, конечно, дело свободной воли, если только мы случайно не думаем, что Бог устами апостолов говорит так, как Он говорил Валааму устами его ослицы [319].

Но больше теснит нас то, что говорит Иоанн, глава шестая: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец Мой» [320]. Слово «привлечет», кажется, обозначает необходимость и исключает свободу воли. Но

здесь привлечение не насильное; оно действует так, что ты хочешь того, чего, однако, можешь не хотеть; подобно тому как мы показываем мальчику яблоко — и он прибегает, показываем овце зеленую ивовую ветку — и она идет [321]. Так Бог подгоняет нас своей благодатью — и мы охотно принимаем это. Так следует понимать также и то, что стоит у Иоанна же в главе четырнадцатой: «Никто не приходит к Богу иначе, чем через Меня» [322]. Как Отец славит Сына, так Сын — Отца, так Отец привлекает к Сыну, а Сын — к Отцу. Но нас Он привлекает так, что мы тотчас же охотно бежим. Это же ты читаешь в Песни Песней: «Влеки меня за собой, мы побежим» [323].

Из Посланий Павла тоже можно выбрать несколько мест, которые, кажется, полностью уничтожают какую-либо силу свободной воли. Например, Второе послание к коринфянам, глава третья: «Не потому, что мы способны помыслить что-нибудь от себя как бы из себя, но вся наша способность от Бога» [324]. Здесь, однако, нам может помочь учение о двух видах свободной воли.

Ведь сначала благочестивые отцы [325] различали три ступени человеческого деяния. Первая — помышление, вторая — воление, третья — исполнение.

Первую и третью ступени они не наделяют никакой свободной волей для свершения чего-либо. Потому что только одна благодать побуждает душу помышлять о добром и только одна благодать приводит к исполнению того, о чем человек помышляет. Впрочем, посередине благодать и человеческая воля действуют совместно, однако же так, что главное зависит от благодати, а менее главное — от нашей воли. Но так как все дело следует приписывать Тому, Кто сделал все для исполнения, то нельзя, чтобы человек приписывал себе что-нибудь хорошее, потому что как раз то, на что он способен — согласиться с Божьей благодатью и действовать вместе с нею,— это и есть дар Божий. Затем предлог «от» обозначает происхождение и источник. Поэтому Павел четко говорит: «от себя, как бы от себя» (ἀφ ἑαυτῶν ὡς ἐξ ἑαυτῶν), т. е. «из нас самих». Это мог бы сказать Тот, кто наделил человека природными способностями действительно желать добра, поскольку человек имеет эти способности не от себя [326].

Кто же отрицает, что всякое добро происходит от Бога как источника? И это часто вдалбливает Павел, чтобы лишить нас гордыни и самоуверенности, как он это и делает в другом месте: «Что ты имеешь, чего бы не получил?» «Если же получил, почему гордишься, как будто бы не получил?» [327] Ты слышишь? Здесь говорится о тщеславии, которое Павел хочет притупить этими словами. Это же услышал бы раб, отчитывающийся своему господину в прибыли, полученной при пользовании деньгами [328], если бы он потребовал похвалы за хорошо примененные усилия. «Что ты имеешь, чего бы не получил?» — однако за проворный, усердный труд господин его хвалит.

Ту же песню поет Иаков, глава первая: «Всякое доброе даяние и всякий дар совершенный исходит свыше» [329]. То же у Павла в Послании к эфесянам, глава первая: «Все совершается по решению воли Его» [330]. И это относится к тому, чтобы мы не заносились и приписывали все, полученное нами, Божьей благодати Того, Кто позвал нас, отпавших, Кто очистил нас верой и Кто сделал так, что наша воля может быть συνεργός * [331] с Его благодатью, хотя благодать, конечно, предостаточно способна сделать все сама и не нуждается в помощи человеческой воли.

Впрочем, в Послании к филиппийцам, глава вторая, он не исключает свободную волю. Там сказано: «Потому что Бог производит в нас и хотение и свершение по доброй воле» [332]. Когда он говорит: «по доброй воле», то, если ты отнесешь эти слова к человеку, как толкует это место Амвросий [333], ты поймешь, что добрая воля действует совместно с действующей благодатью. Тут же перед этим он говорит: «Со страхом и трепетом созидайте свое спасение» [334]. Ты видишь здесь, что как Бог творит в нас, так и наша воля и наша тревога тоже прилагают усилия совместно с Богом. Пусть никто не подумает, что это толкование можно отбросить, потому что — как сказано — он предпосылает такое место: «Созидайте свое собственное спасение», ἐργάζεσθε, что вернее обозначает понятие «созидать», чем глагол ἐνεργεῖν, который употребляют по отношению к Богу — ὁ ἐνεργῶν. Ἐνεργει, собственно,

* сотрудницей (*греч.*).

значит, что Он действует и побуждает. Однако слова ἐργάζεσθαι и ἐνεργεῖν могут иметь одно и то же значение; это место определенно учит, что создает как человек, так и Бог.

Но что созидает человек, если для Бога наша воля то же, что и глина для горшечника? «Ибо не вы говорите, но Дух Отца вашего говорит в вас»[335]. Так было сказано апостолам. Однако в Деяниях мы читаем слова Петра: «Тогда, исполнившись Духа Святого, Петр сказал им»[336]. Так можно примирить друг с другом эти противоречивые места: «говоришь не ты, но Дух» и «Петр, исполнившись Духа Святого, сказал», если не считать, что Дух в апостолах говорил так, что в это же время, послушные Духу, они и сами говорили? Хотя верно, что они не говорили, но не в том смысле, что они ничего не делали, а в том, что они не были главными созидателями речи.

То же самое мы читаем о Стефане: «И они не могли противостоять мудрости и Духу, Которым он говорил»[337]. При этом он говорил перед Советом сам. То же и у Павла: «И уже не я живу, но живет во мне Христос»[338]. Однако «праведный,— следуя ему же,— живет верой»[339]. Как это он, живя, не живет? Так как то, что он живет, он приписывает Святому Духу.

Это же в Первом Послании к коринфянам, глава пятнадцатая: «Не сам я, но благодать Божья, которая со мной»[340]. Если Павел ничего не совершил, то почему он прежде говорил, что трудился: «Я более всех их потрудился»?[341] Если верно то, что он сказал, то почему он здесь исправляет, будто бы тогда он ошибся? Исправление как раз ведет к тому, чтобы не думали, что он ничего не делал, и чтобы не казалось, будто он приписывает своим силам то, что исполнил при помощи Божьей благодати. Поэтому исправление исключает подозрение в заносчивости, а не в совместности действия.

Ведь Бог не хочет, чтобы человек себе что-нибудь приписывал, даже если и существует что-то, что человек мог бы себе заслуженно приписать. «Когда вы исполните все, что вам повелели, говорите: „Мы — ничтожные рабы, потому что мы сделали то, что должны были сделать“»[342]. Разве тот, кто исполнил все повеления Божьи, не совершил выдающегося дела? Я не знаю, можно ли вообще

сыскать такого. И все-таки тем, которые это исполняют, приказано говорить: «Мы — ничтожные рабы». Того, что они сделали, не отрицают, но учат избегать опасной самонадеянности.

Одно говорит человек, другое — Бог. Человек говорит: «Я — раб, и раб ничтожный». А что говорит господин? — «Хорошо, добрый и верный раб» [343]. И — «Я уже не называю вас рабами, но — друзьями» [344]. Их же он называет не рабами, а братьями [345]. И тех, которые о самих себе говорят как о ничтожных рабах, Бог называет Своими детьми [346]. Те, которые только что говорили, что они — ничтожные рабы, слышат от Господа: «Придите, благословенные Отца Моего» [347]. И они слышат, что упоминают их добрые дела, о которых сами они и не знали, что они их сделали.

Но я думаю, что у нас был бы замечательный ключ к пониманию Священного писания, если бы мы смотрели, что́ именно говорится в данном месте. Тогда получилось бы, что из притчей и примеров надо выбирать то, что к этому относится. Много ли есть такого, что не относится к ее смыслу, в притче об управителе, который, когда его должны сместить, хитростью меняет списки должников своего господина [348]. А берут лишь то, что каждый человек до самой смерти с великим усердием обязан щедро раздавать дары, полученные от Бога, ближним, нуждающимся в помощи. То же самое и с той притчей, которую мы упомянули: «Кто из вас, имея раба, пашущего или пасущего быков, по возвращении его с поля скажет ему тотчас же: „Пойди и отдохни“, а не говорит: „Приготовь мне поужинать, подпояшись и служи мне, пока я буду есть и пить“? Неужели он станет благодарить этого раба за то, что тот исполнил приказание? Не думаю» [349]. Главное в этой притче то, что надо просто выполнять свой долг, повинуясь Божьим повелениям, и не ждать для себя за это никакой похвалы. В противном случае сам Господь расходится с этой притчей, потому что Он повел себя как слуга, уступив ученикам честь возлежать за столом [350]. Он благодарит, когда говорит: «Хорошо, добрый раб!» [351] и «Придите, благословенные» [352]. Поэтому Он не добавляет: «Так и вас, когда вы исполните всё, Господь не признает недостойными никакой благодарности и не сочтет ничтожными рабами», но Он сказал:

«Вы говорите: „Мы — рабы ничтожные“» [353]. Так называет себя Павел, который трудился больше всех. Он считает, что он худший из апостолов и недостоин называться апостолом [354].

Подобное есть и у Матфея, глава десятая: «Разве не продают двух пташек за ассарий? И ни одна из них не падает на землю без воли Отца вашего» [355]. Сначала надо посмотреть, о чем здесь говорит Господь. Ведь Он хочет научить не только, как говорят, Диомедовой необходимости [356] всего, что происходит; этот пример направлен на то, чтобы избавить учеников от страха перед людьми, потому что они должны понимать, что о них печется Бог, что люди не могут причинить им вреда без его попущения, а Он этого не допустит, если только не будет в том пользы им и Евангелию. В противном случае, как говорит Павел в Первом Послании к коринфянам, глава девятая, «о волах ли печется Бог?» [357].

Кажется, здесь в том, что у евангелиста следует за этим, есть гипербола. «Даже все волосы у нас на голове сочтены» [358]. Каждый день на пол падает столько волос! Они тоже идут в счет? Но для чего эта гипербола? Конечно, для того, что за этим идет: «Поэтому не бойтесь!» [359].

Подобно тому как эти тропы устраняют страх перед людьми и укрепляют доверие к Богу, без предвидения которого вообще ничего не происходит, так и то, что мы приводили выше, было не для того, чтобы устранить свободную волю, а для того, чтобы удержать нас от самонадеянности, которую Бог ненавидит. Надежнее все приписать Богу; Он добр, и не только отдаст нам наше, но прикажет, чтобы и его было нашим.

Как сказать о расточительном сыне [360], что он расточил часть своего состояния, если у него ничего не было? То, что он имел, он получил от отца. Мы думаем, что все дары природы — это Божьи дары. У него была своя часть и тогда, когда она находилась у отца — это было надежнее. Какой же смысл в требовании и отторжении своей части от отца? Конечно, смысл в том, чтобы присвоить себе дары природы, и не для того, чтобы исполнить повеления Божии, а для удовлетворения плотских желаний. В чем смысл голода? — В нужде, при помощи которой Бог побуждает ум грешника к тому, чтобы тот за-

думался о себе, возненавидел себя и затосковал о покинутом отце.— Что означает, что сын разговаривает сам с собой, обдумывая исповедь и возвращение домой? — Человеческую волю, устремляющуюся к побуждающей благодати, которую — как мы сказали — называют «предваряющей».— Что означает отец, спешащий навстречу сыну? — Это Божья благодать, которая увлекает нашу волю исполнить то, чего мы желаем.

Это толкование, если я даже ошибаюсь, было бы, конечно, приемлемее, чем толкование тех, которые для доказательства того, что человеческая воля ничего не делает, слова «простри руку на что хочешь» объясняют так: благодать простирает твою руку, на что она сама хочет. Но так как это толкование дали нам благочестивые отцы [361], я не вижу, почему им следует пренебречь.

Сюда же относится и то, что бедная вдова положила в жертвенный ящик две лепты, т. е. все свое состояние [362].

Я спрашиваю, в каких своих заслугах может быть уверен тот, который всем, на что способен человек со своим природным умом и свободой воли, полностью обязан Тому, от Кого он получил свои силы? И все-таки Бог как раз это и вменяет нам в заслугу, потому что мы не отвращаем свою душу от его благодати и потому что свои природные силы мы направляем на скромное послушание. Это, конечно, значит, что не будет неправдой сказать, что человек что-то делает, но все, что он совершает, он всецело обязан приписать Богу-творцу, волей которого и происходит, что человек способен объединить свое усилие с Божьей благодатью. Так говорит Павел: «Благодатью Божьей я есмь то, что есмь» [363]. Он признает Творца. Но когда ты слышишь: «Благодать его во мне не была тщетной» [364], ты знаешь, что человеческая воля действует вместе с Божьей помощью. На это же он указывает, когда говорит: «Не я, но Божья благодать, которая со мною» [365]. По-гречески это ἡ σὺν ἐμοί *. И еврейский проповедник мудрости желает, чтобы ему споспешествовала божественная мудрость, «чтобы она была с ним и трудилась вместе с ним» [366]. Она стоит рядом, смиряющая и помогающая, как архитектор стоит

* благодать, которая со мной (*греч.*).

рядом с исполнителем, предписывает, что́ надлежит делать, показывает способ, как делать; прерывает, если тот начинает что-нибудь делать неправильно; если он утомился — приходит к нему. Свершение дела приписывают архитектору, без помощи которого ничего бы не вышло, однако никто не говорит, что исполнитель и подмастерье ничего не сделали. Что архитектор для подмастерья, то и благодать для нашей воли. Это и говорит Павел в Послании к римлянам, глава восьмая: «Так же и Дух помогает нашей немощи» [367]. Никто не называет немощным того, кто ничего не может; но так называют того, у кого не хватает сил исполнить то, к чему он стремится. И не зовут помощником того, кто все делает один. Все Писание кричит о помощи, поддержке, подспорье, подкреплении. Разве говорят о помощи тому, кто ничего не делает? Ведь и горшечник не помогает глине, чтобы получился сосуд, и ремесленник не помогает топору, чтобы получилась скамья.

Поэтому тем, которые заключают, что человек ни на что не способен без помощи Божьей благодати и, значит, у человека нет никаких добрых дел, мы противопоставляем, как я полагаю, более приемлемое заключение: нет ничего, на что не был бы способен человек с помощью Божьей благодати, и значит все его дела могут быть добрыми. Поэтому, сколько есть в Священных писаниях мест, в которых упоминается о помощи, столько раз и утверждается там свободная воля. А мест этих несчетное множество. И если дело будет в количестве подтверждений, то я одержу победу.

До сих пор мы приводили из священных книг места, которые утверждают свободную волю, и, наоборот, те, которые, кажется, полностью ее отрицают. Но так как Святой Дух, который нам все это передал, не может себе противоречить, то мы волей-неволей вынуждены искать какое-то умеренное решение. Впрочем, причина того, что из одного и того же Писания одни получили одно суждение, а другие — другое, заключается в том, что все смотрели по-разному и каждый по-своему толковал то, что он читал.

Те, которые думали, сколь равнодушны люди к тому, что касается благочестия [368], и сколь великое зло — отчаяние в спасении, стремясь смягчить эти два вида зла,

неосторожно впадали в другое зло и приписывали свободной воле человека слишком много.

Другие же, напротив, размышляя о том, какая гибель для истинного благочестия заключена в том, что человек верит в собственные силы и заслуги, сколь невыносима самонадеянность тех, кто похваляется своими добрыми делами и даже продает их другим в зависимости от меры и веса — вроде того, как торгуют маслом или мылом, очень стараясь избежать этого зла, либо делят свободную волю пополам, так что для добра она вовсе ничего не может сделать, либо полностью ее уничтожают, вводя для всего абсолютную необходимость [369].

Ясно, что, по мнению этих людей [370], для скромного послушания христианского сердца очень подходит, чтобы человек полностью зависел от воли Божьей; на его обетования он возлагает всю веру свою и надежду, и, зная, насколько он сам по себе жалок, восхищается Им, и любит его неизмеримое милосердие, которое щедро дается нам даром; человек полностью подчиняется воле Бога — безразлично, хочет ли Он его спасти или же погубить, не думает о похвалах за свои добрые дела, но всю славу приписывает его благодати, зная, что человек не что иное, как живое орудие божественного Духа, которое Дух очистил и для себя освятил своей бескорыстной благостью и которое Он направляет и ведет по своей неисследимой мудрости. Здесь нет ничего, что кто-нибудь мог бы приписать своим силам, однако человек, полностью доверяя Богу, надеется получить в награду вечную жизнь не из-за того, что он заслужил это своими добрыми делами, а из-за того, что Богу по доброте его было угодно пообещать это тем, кто в него верит. Человеку же следует усердно молить Бога, чтобы Он наделил нас своим духом и усилил его в нас, благодарить, если что-то, сделанное через нас, будет хорошо, во всем почитать его могущество, повсюду восхищаться его мудростью и всюду любить его доброту.

Эти слова и по моему мнению заслуживают великой похвалы — ведь они совпадают с божественными Писаниями, соответствуют признанию тех, которые умерли для мира при крещении и были погребены вместе с Христом, чтобы после умерщвления плоти жить и действовать духом Иисуса, к телу Которого они были привиты через веру [371].

Конечно, это благочестивое и желанное суждение, которое отнимает у нас всякую самонадеянность и всю славу, всю надежду переносит на Христа, лишает нас страха перед людьми и демонами, делает нас сильными и отважными в Боге. Мы охотнейшим образом рукоплещем этому суждению.

Но когда я слышу, что у человека до такой степени нет никакой заслуги, что все дела, даже и благочестивых людей,— это грехи, когда я слышу, что все, что мы свершаем или чего мы хотим, относится к абсолютной необходимости, то душу охватывают большие сомнения.

Во-первых, каким образом ты столько раз читаешь, что святые, совершавшие множество добрых дел, творили справедливость, ходили перед лицом Господа, не уклонялись ни вправо ни влево, если все, что делают даже исключительно благочестивые люди,— это грех, и такой грех, что без помощи Божьего милосердия тот, за кого умер Христос, провалился бы в Тартар?! Каким образом столько говорят о награде, если вообще не существует никаких заслуг?! В каком смысле одобряют послушание тех, которые повинуются Божьим повелениям, и осуждают непослушание тех, которые не повинуются?! Почему в Священных писаниях столько раз упоминается о суде, если заслуги вообще невозможно оценить? Или же почему нас принуждают предстать перед судилищем, если вообще ничто не свершается по нашей воле, а все в нас делается по чистой необходимости? Мешает мысль о том, для чего столько наставлений, столько заповедей, столько угроз, столько увещеваний, требований, если мы ничего не делаем, а все в нас свершает Бог по своей неизменяемой воле — от желания до исполнения?! [372] Он хочет, чтобы мы все время молились, хочет, чтобы мы бодрствовали, боролись, оспаривали награду вечной жизни. Почему Он хочет, чтобы мы все время просили, если Он уже сам решил, давать ее или не давать, и Он не может изменить своих постановлений, потому что Он сам неизменяем! Почему Он приказывает, чтобы мы изо всех сил добивались того, что Он сам постановил предоставить нам даром? Нас пригвождают, выбрасывают, освистывают, истязают, убивают: так борется в нас Божья благодать, так она побеждает, так одерживает триумф. Мученик терпит такие жестокости, но никакой заслуги у него нет;

более того, говорят, что он грешит, отдавая свое тело на мучения в надежде обрести жизнь небесную. Но почему милосерднейший Бог пожелал так поступить по отношению к своим мученикам? Ведь человек, который решил бы предоставить своему другу что-то даром, но не давал до тех пор, пока того не замучают и он не впадет в отчаяние, казался бы жестоким.

Действительно, когда приблизимся к этому туману божественного решения, то, может быть, нам прикажут молиться тому, чего нельзя понять, чтобы человеческий разум сказал: «Он — Господь, Он может все, что хочет; и так как Он по природе Своей наилучший, то и все, чего Он хочет, не может не быть наилучшим». Вызывает достаточное одобрение утверждение, что Бог увенчивает в нас свои дары и приказывает, чтобы его доброе дело было нам наградой, и то, что Он совершил в нас по своей бескорыстной благости, Он волен как бы отдать в долг верующим в Него для обретения бессмертия. Но я не знаю, каким образом у них согласуется, что, превознося Божье милосердие по отношению к благочестивым, они допускают, что по отношению к другим Он почти жесток. Благочестивые ими принимают благость Того, Кто приписывает нам свои добрые дела; впрочем, трудно объяснить, как может быть справедливым (я уже не говорю о милосердии) то, что других людей, которых Он не удостоил сотворением в них добра, Он осуждает на вечные мучения, несмотря на то что эти люди сами по себе не в состоянии совершить ничего хорошего, так как у них нет никакой свободной воли, а если и есть, то она ни на что не способна, кроме греха.

Если какой-нибудь царь даст большую награду тому, кто на войне ничего не сделал, а тем, кто все делал хорошо, не даст ничего, кроме обычного жалованья, то, возможно, услышав ропот солдат, он ответит: «Почему вы обижаетесь, если мне беспричинно захотелось быть к нему щедрым?» Но может ли показаться справедливым и милостивым тот, кто, изрядно снарядив полководца военными машинами, войском, деньгами и вспомогательными отрядами, богато наградит его за успешный исход дела, а другого полководца, которого он бросил на войне безоружным, без всякой помощи, при несчастливом исходе осудит на казнь? Разве не будет тот вправе сказать

царю перед смертью: «Почему ты наказываешь меня за то, что совершилось по твоей вине? Если бы ты меня снарядил, как и того, я бы тоже одержал победу».

И еще. Если хозяин отпускает раба на волю без его заслуги, то, может быть, услышав ропот остальных рабов, он ответит: «Вас не касается, что я по отношению к нему более щедр; у вас есть то, что вам причитается». Однако никто не скажет, что не жесток и не несправедлив тот господин, который станет бить плетьми раба за то, что тот недостаточно строен, у него слишком длинный нос и не очень красивый вид [373]. Разве не будет тот вправе возмутиться и сказать господину, который его бьет: «Почему ты наказываешь меня за то, что не в моей власти?» Было бы еще справедливее сказать это, если господин был властен изменить телесные недостатки раба, подобно тому как Бог властен изменить нашу волю, или если господин сам был причиной тех недостатков, за которые он наказывает (если бы он отрезал рабу нос или обезобразил лицо шрамами), подобно тому как Бог, Который, по мнению некоторых, творит в нас даже и все зло.

Снова о том, что касается заповедей. Если бы господин давал разные приказания рабу, лежащему на мельнице в оковах: «Пойди туда! Сделай это! Беги! Воротись!», если в случае неповиновения он угрожает, но не освобождает раба, а показывает неповинующемуся розги, то разве раб не вправе назвать господина безумным или жестоким, если тот забивает его плетьми за то, что раб не сделал того, чего он не имел возможности сделать?!

Что касается того, что эти люди так сильно превозносят любовь к Богу и веру в Него, то мы к этому относимся благосклонно и думаем, что жизнь христиан повсеместно запятнана всяческими преступлениями не из-за чего-нибудь, а из-за холодности и сонливости той веры, с которой мы верим в Бога на словах и которая у нас на кончике языка, тогда как Павел говорил: «Сердцем веруют к праведности» [374].

Я не стану также слишком спорить с теми, которые сводят все к вере как к источнику и началу, хотя мне кажется, что вера рождается из любви, как и любовь из веры; конечно, любовь питает веру, подобно тому как масло питает свет в светильнике; ведь мы охотнее верим тому, кого сильнее любим. Нет недостатка в тех людях,

которые считают веру скорее началом спасения, чем его вершиной. Но об этом мы не спорим.

Впрочем, здесь надо опасаться того, чтобы, усиленно прославляя веру, мы не утратили свободу воли. Если ее устранить, то я не вижу, каким образом можно будет ответить на вопрос о справедливости и милосердии Божьем. Так как древние не смогли объяснить такого рода трудности, некоторые из них были вынуждены принять существование двух богов: одного из Ветхого завета, которого они считали только справедливым, но не добрым, другого — из Нового завета, которого они считали только добрым, а не справедливым. Эту нечестивую выдумку достаточно освистал Тертуллиан[375].

Мани, как мы говорили, бредил двойной природой человека: в соответствии с одной он не может не грешить, в соответствии с другой — он не может не свершать добра.

Пелагий, озабоченный Божьей справедливостью, приписывал свободной воле больше чем достаточно; не очень далеки от него и те, которые приписывают свободной воле только то, что по природе она способна при помощи нравственно добрых дел заслужить ту высшую благодать, которой мы оправдаемся[376]. Мне кажется, что они, дав человеку добрую надежду на достижение спасения, хотели призвать его к усилию; подобно тому как Корнилий молитвами и милостыней заслужил, чтобы его научил Петр[377]; евнух — чтобы его научил Филипп[378]. Когда святой Августин с усердием искал Христа в Посланиях Павла, то он заслужил найти Его.

Здесь мы можем умилостивить тех, которые не считают, что человек способен свершить что-то хорошее, не будучи обязан Богу, сказав, что мы тем не менее всем обязаны Богу, без которого ничего не завершаем, а то, что делает свободная воля, очень мало, и дар Божий в том, что мы способны склонить дух свой к достижению спасения или к συνεργεῖν* с благодатью.

Августин после борьбы с Пелагием оказался менее прав по отношению к свободной воле, чем был прежде. Лютер же прежде хоть чем-то наделял свободную волю, а в пылу обороны дошел до того, что вовсе ее уничто-

* соработничеству (*греч.*).

жил. Я думаю, греки осудили Ликурга за то, что из-за отвращения к пьянству он приказал срезать виноградные лозы, хотя, подливая больше воды, он мог бы искоренить пьянство и не упразднять винопитие [379].

По-моему, можно было бы признать свободную волю, избежав веры в наши заслуги и прочих невыгод, которых стремится избежать Лютер, а также тех невыгод, которые мы выше перечислили, не погубив той выгоды, которой Лютер восторгается.

Мне кажется, что этого достигает суждение тех людей, которые первое побуждение души полностью приписывают благодати и только в дальнейшем приписывают что-то и человеческой воле, которая не лишена Божьей благодати. Но так как у всего происходящего есть три части: начало, продвижение и завершение, то две крайних они приписывают благодати и считают, что только в продвижении что-то свершает свободная воля, однако так, что в том же самом неделимом деле одновременно действуют две причины: Божья благодать и человеческая воля. Однако же благодать — это главная причина, а воля — второстепенная, которая без главной ни на что не способна, если главная ей не поможет. Подобно тому как «гореть» — природное свойство огня, однако главная причина этого — Бог, который действует при помощи огня; этой одной причины было бы достаточно; без нее — если бы она не помогла — огонь ничего не сделал бы. Из этого смешения получается, что всем своим обретенным спасением человек обязан Божьей благодати, так как то, что свершает здесь свободная воля, очень мало́; и то, что она свершает, дело Божьей благодати, которая сначала сотворила свободную волю, а затем освободила́ ее и исцелила. Так можно примириться с теми — если только они способны примириться,— которые не соглашаются, что у человека есть нечто доброе, в чем он не обязан Богу. Он обязан и этим, но иначе, на ином основании. Подобно тому как наследство, достающееся детям поровну, не называют добротой, так как соответственно общему закону оно причитается всем. Если же тому или другому дается что-то сверх установленного в общем порядке, то говорят о щедрости. Несмотря на это, дети обязаны родителям и за наследство.

Попробуем пояснить притчей то, что мы говорим.

Даже и здоровые человеческие глаза ничего не видят в темноте; ослепший — и на свету ничего не видит. Так и воля, хотя она и свободна, однако ничего не может, если ей не поможет благодать. Но тот человек, у которого глаза здоровы, может их закрыть при свете, чтобы перестать видеть, может отвести глаза, чтобы не видеть того, что он может видеть. Тот, у кого глаза ослепли после какого-то несчастья (но потом он прозрел), обязан больше. Во-первых, он обязан Создателю, во-вторых,— врачу. До прегрешения глаза у него были так или иначе здоровы; согрешив, он повредил глаза. Что здесь может приписать себе человек, который видит? Все-таки есть нечто, что он может приписать себе, если он умышленно закрывал или же отводил глаза.

Возьмем другую притчу. Отец поднимает упавшего, всячески стремящегося встать ребенка, который еще не умеет ходить, и показывает ему лежащее перед ним яблоко. Мальчик начинает спешить, но из-за слабости своих членов он вскоре упал бы снова, если бы отец не поддержал его, протянув ему руку, и не направил его шаги. Так, под руководством отца он подошел к яблоку, которое отец охотно дал ему в награду за то, что он ходил. Ребенок не смог бы встать, если бы отец его не поднял; он не увидел бы яблока, если бы отец не показал ему его; он не смог бы идти, если бы отец не помогал ему все время в его нетвердой поступи; он не смог бы достать яблоко, если бы отец не дал ему в руки. Что здесь может приписать себе ребенок? Однако он кое-что сделал, хотя и не столько, чтобы хвастаться своими силами, потому что он полностью обязан отцу.

Но предположим между тем, что это так же происходит и с Богом. Что здесь делает ребенок? Всячески стремясь встать, он поднимается, как может, приноравливает свои некрепкие шаги к тому, что им руководит. Отец мог тащить его против желания, детская душа могла сопротивляться и не хотеть брать яблоко, отец мог дать яблоко и без того, чтобы ребенок шел, но предпочел дать ему так, потому что это для мальчика лучше.

И легко допускаю, что в обретении вечной жизни мы обязаны нашему усердию несколько меньше, чем мальчик, бегущий под рукой отца.

Хотя мы здесь видим, что свободной воле приписыва-

ется очень мало, некоторым кажется, что это больше чем достаточно [380]. Ведь они хотят, чтобы в нас действовала только благодать, и утверждают, что наш дух, подобно орудию Божественного Духа, способен только терпеть, так что ни при каких условиях нельзя назвать доброе дело нашим, если соответственно божественная доброта не уступит нам этого даром; потому что благодать воздействует на нас не столько при помощи свободной воли, сколько она воздействует на свободную волю подобно тому, как горшечник воздействует на глину, а не при помощи глины.

Но откуда упоминание о призе и награде? Они говорят, что Бог увенчивает в нас свои дары и предлагает, чтобы его доброе дело было нашей наградой; Он благоволит уступить нам то, что совершил сам, чтобы мы были в царстве небесном. Здесь я не понимаю, как они могут утверждать свободную волю, которая ничего не совершает. Потому что если бы они сказали, что по благодати делается так, что Он действует одновременно, то объяснить было бы легче. Подобно тому как, по мнению врачей, главный толчок движения нашего тела исходит от души и без души оно вообще не могло бы двигаться, однако оно не только движется само, но и движет другими; его можно назвать как бы союзником общей славы. Если Бог действует на нас так, как горшечник на глину, то можно ли нам приписать хотя бы что-нибудь — хорошее или плохое?

Здесь как раз неправильно указывать на душу Иисуса Христа, которая, несомненно, была орудием Святого Духа. Но если слабость плоти мешает человеку иметь заслуги, то и Он ведь ужаснулся перед смертью, однако захотел, чтобы свершилась не Его воля, но воля Отца [381]. Однако люди, которые утверждают, что все остальные святые за добрые дела ничего не заслужили, говорят, что воля Христа и есть источник заслуг.

Впрочем, те, которые говорят, что вообще нет никакой свободной воли и все свершается по абсолютной необходимости [382], утверждают, что Бог творит во всех не только добрые дела, но также и злые; и кажется, отсюда следует, что подобно тому, как нельзя говорить, что человек — совершитель добрых дел, так никоим образом нельзя сказать, что он — совершитель злых дел.

Хотя это суждение, кажется, явно приписывает Богу жестокость и несправедливость,— от этих речей благочестивые люди содрогнутся, ведь если бы Он был способен на что-либо порочное или несовершенное, то Он не был бы Богом,— однако и в этом столь мало убедительном случае у них есть ответ: «Есть Бог. То, что Он делает, не может не быть наилучшим и наипрекраснейшим. Если ты посмотришь на красоту всего мира, то даже само по себе плохое здесь хорошо и подтверждает славу Божью. Ни у одного творения нет права судить о решении Творца; напротив, ему следует во всем подчиняться. Настолько, что если покажется, что Бог проклинает того или иного человека, то нельзя роптать, а надо принимать все, что Ему будет угодно, зная раз и навсегда, что все, что Он делает, очень хорошо и не может делаться иначе, чем очень хорошо».

В противном случае кто мог бы вынести, если бы человек сказал Богу: «Почему Ты не сотворил меня ангелом?» Разве не заслужил бы он ответ Бога: «Бесстыдник! Если бы Я сотворил тебя лягушкой?! По какому праву ты жалуешься?» Если бы и лягушка тоже потребовала от Бога: «Почему Ты не сотворил меня павлином с замечательными разноцветными перьями?»— разве не был бы Он вправе сказать: «Неблагодарная! Я бы мог сотворить тебя грибом или луковицей, а теперь ты прыгаешь, пьешь и квакаешь». И опять: если бы василиск или же змея сказали бы: «Почему Ты сотворил меня не овцой, а животным, которое никто не видит и которое всем несет смерть?»— возможно, Он сказал бы: «Мне казалось, что это соответствует красоте и порядку во вселенной. С тобой не произошло ничего несправедливого, не больше, чем с мухами, комарами и прочими насекомыми, каждое из которых Я создал так, чтобы оно являло собой великое чудо для наблюдателей. Паук не менее удивительное и прекрасное существо, чем слон, несмотря на то что он не похож на слона! Тебе мало, что ты существо, совершенное в своем роде? Яд тебе дан не для того, чтобы убивать, а для того, чтобы этим оружием ты защищал себя и свое потомство. Вроде того как быкам даны рога, львам — когти, волку — зубы, лошадям — копыта. Лошадь — тяжеловоз, вол — пахарь, осел и собака

помогают в работе, овца полезна человеку для пропитания и одевания, а ты полезна для врачевания».

Но мы не станем приводить разумные доводы тем, кто лишен разума. У нас речь идет о человеке, которого Бог создал по своему образу и подобию [383] и ради него создал все. Но когда мы видим, что некоторые люди рождаются с прекрасным телом и замечательным умом, как бы рожденным для добродетели, а другие, напротив, с уродливым телом; одни подвержены страшным болезням, другие — столь тупоумны, что почти не отличаются от грубых животных, а некоторые даже грубее грубых животных; одни по природе так склонны к преступлениям, что, кажется, их влечет к ним сила судьбы, другие полностью безумные или бесноватые — когда мы все это видим, то как нам ответить на вопрос о справедливости и милосердии Божьем? Скажем ли мы вместе с Павлом: «О бездна...» [384] и прочее? Я думаю, что это лучше, чем с нечестивой дерзостью судить о решениях Божьих, которые для человека неисследимы. Но еще труднее объяснить, почему Бог одних смертных награждает за свои добрые дела, а других за свои злые дела карает вечными муками. Для того чтобы защитить этот парадокс, понадобится много дополнительных парадоксов, которые обезопасят строй перед лицом противника. Значение первородного греха чрезвычайно преувеличивают и таким образом хотят показать, что даже замечательнейшие силы человеческой природы так испорчены, что человек сам по себе не способен ни к чему, кроме отвержения Бога и ненависти к Нему, и никто, даже оправданный верой, не может совершить ничего, кроме греха. Они хотят показать, что сама склонность к прегрешениям, оставшаяся у нас от прародителей, есть грех и эта склонность до такой степени неодолима, что ни одну заповедь Божью не способен исполнить человек, даже оправданный верой, а все заповеди Божьи даны только для того, чтобы возвеличить Божью благодать, дарующую спасение без оглядки на заслуги.

Но мне между тем кажется, что они в одном месте уменьшают Божье милосердие, чтобы в другом месте усилить его — вроде того, как если бы кто-нибудь предложил гостям весьма скудный завтрак с целью больше поразить их обедом. Подобно тому как художники, желая

изобразить на картине свет, погружают в тень то, что находится поблизости[385]. Ведь, во-первых, Бога они представляют почти жестоким, потому что из-за чужого греха Он свирепствует по отношению ко всему роду человеческому, особенно при том, что известно, как раскаялись люди, совершившие эти грехи, и как они были наказаны при жизни. Во-вторых, когда они говорят, что, даже оправданные верой, не совершают ничего, кроме греха, и, любя Бога, веря в Бога, мы достойны ненависти Божьей, то разве не делают они при этом Божью благодать очень скудной, такой, которая хотя и оправдывает человека по вере, но так, что он остается не способным ни к чему, кроме греха?

Кроме того, если Бог обременяет человека таким количеством повелений, которые могут только усилить ненависть к Богу и увеличить число проклятий, то разве не делают они из Бога Диониспя Сицилийского[386] безжалостного тирана, намеренно издавшего множество законов, которые, как он и предполагал, многие люди не соблюдали бы, если бы никто на этом не настаивал. И сначала он был снисходителен, а вскоре, когда увидел, что почти каждый в чем-нибудь согрешил, стал призывать их к ответу. Так он сделал всех достойными наказания. Однако его законы были такими, что при желании их легко можно было соблюдать.

Я сейчас не касаюсь причин, по которым мои противники учат, что для нас все Божьи заповеди невыполнимы, потому что не об этом у нас речь; я только хотел мимоходом показать, что мои противники, с чрезмерным усердием расширяя роль благодати в деле спасения, затемняют ее в остальном. Я вижу, что здесь кое-что не сходится. Зарезав свободную волю, они учат, что человека ведет дух Христа, природа которого не соприкасалась с грехом. Однако они же говорят, что человек и после получения благодати способен только к греху.

Такого рода преувеличения, кажется, радуют Лютера, потому что он отвергает преувеличения других и, как говорится, клин клином выпибает[387]. Дерзость некоторых людей дошла до того, что они продают не только свои заслуги, но также и заслуги всех святых. За какие же, наконец, дела? За песнопения, бормотания псалмов, рыбный стол, посты, облачения и титулы! Вот этот клин

и выбивал Лютер клином для того, чтобы сказать, что у святых вообще нет никаких заслуг, а все, что делают люди — даже самые благочестивые,— это грехи, за которые они понесут вечное проклятие, если не поможет им вера и милосердие Божье.

Точно так же и другая сторона устроила прибыльное дело из исповеди и оправдания, при помощи которых они удивительным образом запугали человеческую совесть, а также из Чистилища, о котором они говорили какую-то невнятицу [388]. Эту ошибку исправляет другая сторона, считая, что исповедь — это измышление сатаны. Во всяком случае, они отрицают, что ее надлежит требовать, полагают, что грехи не нуждаются ни в каком оправдании, так как Христос освободил нас от наказания за грехи, и, наконец, заявляют, что никакого чистилища нет.

Подобным образом одна сторона говорит, что установления ничтожных приоров [389] грозят наказать геенной и без сомнения обещают вечную жизнь тем, кто им покорится. Противоположная сторона облегчает это преувеличение и говорит, что все установления наш, Соборов и епископов — еретические и противохристианские. В то время как одна сторона возвеличивает могущество папы πάνυ ὑπερβολικῶς*, другая говорит о папе так, что я не осмеливаюсь это передать. И наоборот, одна сторона говорит, что обеты монахов и священников ввергают человека в геенну, и навсегда, а другая сторона говорит, что эти обеты вообще нечестивы, их нельзя на себя брать, а если ты принял их, то не надо их придерживаться.

Из столкновений этих преувеличений и рождаются те громы и молнии, которые сейчас сотрясают мир. Я вижу, что если обе стороны будут мертвой хваткой держаться за свои преувеличения, то начнется такая битва, какая была между Ахиллом и Гектором. Несмотря на то что они были одинаково отважны, разделить их могла только смерть [390].

Обыкновенно говорят, что для выпрямления кривой палки надо согнуть ее в другую сторону. Возможно, это имело бы смысл при исправлении нравов, но не знаю, применимо ли это при исправлении учений.

---

* сверх всякой меры (*греч.*).

Я знаю, что при разубеждениях и убеждениях иногда бывает место для преувеличения. Робкому человеку надо придать уверенность, как бы говоря для этого: «Не бойся, Бог тебе все скажет и все сделает». Для того чтобы сломить нечестивую гордыню, может быть, полезно сказать человеку, что человек — это не что иное, как грех. А тем, которые требуют, чтобы их учение приравняли к каноническим Писаниям, полезно было бы сказать, что человек не что иное, как ложь.

Однако же там, где для выяснения истины предлагают ἀξιώματα *, я не думаю, что есть польза от такого рода парадоксов, которые мало чем отличаются от загадок; что касается меня, то я здесь за умеренность.

Казалось, что Пелагий приписывает свободной воле больше чем достаточно, Скот — много. Лютер ее изуродовал, отрезав ей сперва только правую руку, а потом, не удовлетворившись этим, просто уничтожил свободную волю и полностью устранил ее.

Мне нравится суждение тех, которые кое-что приписывают свободной воле, но больше всего — благодати. Без этого нельзя избежать Сциллы гордыни и не наткнуться на Харибду отчаяния или же равнодушия.

Вывихнутый член следует лечить, не выворачивая его в противоположную сторону, а ставя его на место, принадлежащее ему. Не надо сражаться с врагом лицом к лицу столь неосторожно, чтобы он мог ранить тебя в спину.

При соблюдении умеренности получится, что какое-то доброе дело — пусть оно и несовершенно — все-таки существует, но человек нисколько не может им гордиться. Какая-то заслуга будет, но ею он полностью обязан Богу. В жизни смертных есть очень много слабостей, пороков, преступлений, и каждый, кто захочет на себя посмотреть, быстро опустит хохолок, но мы не стали бы уверять, что человек — несмотря на то что он оправдан! — не что иное, как грех, особенно когда Христос называет человека возрожденным [391], а Павел — новым творением [392].

Ты скажешь: «Для чего надо что-то приписывать свободной воле?» Для того чтобы можно было по заслугам

---

* аксиомы (*греч.*).

обвинять нечестивцев, которые по своей воле пренебрегли Божьей благодатью; для того чтобы избавить Бога от ложных обвинений в жестокости и несправедливости; для того чтобы избавить нас от отчаяния, чтобы избавить от равнодушия и побудить к стремлениям. Из-за этого почти все и утверждают свободную волю, которая, однако же — для того чтобы человек не возгордился — ничего не достигает без постоянной Божьей благодати. Кто-нибудь скажет, какое значение имеет свободная воля, если она ничего не достигает? Отвечаю: какое значение имеет весь человек, если Бог на него воздействует подобно тому, как Он мог бы воздействовать на камень?

И если мы уже достаточно хорошо показали, что это вопрос такой, что для благочестия было бы лучше не углубляться в него больше, чем следует, особенно перед профанами, если мы увидели, что это суждение больше подкреплено весьма очевидными свидетельствами Писаний, чем противоположное суждение, если известно, что многие места в Священных писаниях неясны из-за тропов или даже на первый взгляд противоречат сами себе и из-за этого мы должны либо кое-где отступить от буквального понимания, либо смягчить его толкованием, если, наконец, ясно, сколько неприятностей, чтобы не сказать — сколько нелепостей, воспоследствует за решительным устранением свободной воли, если установлено, как я говорил, что, приняв это суждение, мы не утрачиваем ничего из того, что благочестиво и по-христиански говорит Лютер об истинной любви к Богу и необходимости отбросить веру в заслуги, дела́ и наши собственные силы и полностью довериться Богу и Его обетованиям,— тогда я хотел бы, чтобы читатель оценил, сто́ит ли, осуждая мнение, установленное столь большим числом учителей церкви и признававшееся столь большим числом народов в течение стольких веков, принимать какие-то парадоксы, из-за которых ныне неистовствует христианский мир?

Если эти парадоксы верны, тогда я прямодушно заявляю, что по своей душевной тупости я их не понимаю. Разумеется, я не противлюсь истине сознательно и всем сердцем люблю евангельскую свободу и отвращаюсь от всего, что противоречит Евангелию.

Как я уже сказал, я здесь не играю роль судьи,

я выступаю как диспутатор, однако могу утверждать, что при обсуждении я сохранял ту добросовестность, которой требовали некогда от принесших присягу судей в делах, караемых смертью. Пусть я уже стар, но мне нестыдно и недосадно поучиться у человека более молодого, если он с евангельской кротостью научит меня чему-то более ясному.

Я прекрасно знаю, что здесь услышу: «Пусть Эразм слушает Христа и распростится с человеческим разумом! Этого не понимает никто, в ком нет духа Божьего!» [393] Если я до сих пор не понимаю, что такое Христос, тогда, конечно, я пока еще очень далек от цели [394], хотя мне очень хотелось бы знать, какой дух был у всех учителей церкви и у христианских народов, которые не понимали этого уже тысячу триста лет, потому что народ, вероятно, знал именно то, чему его учили епископы.

Я сопоставил. Пусть другие вынесут решение.

Конец Διατριβῆς *, или Рассуждения Эразма Роттердамского о свободной воле.

* диатрибы (*греч.*).

ПРИЛОЖЕНИЯ

Мартин Лютер

О РАБСТВЕ ВОЛИ

Досточтимому мужу, господину Эразму из Роттердама Мартин Лютер, благодать и мир во Христе.

То, что я с некоторым опозданием[1] отвечаю на твою Диатрибу о свободной воле, досточтимый Эразм, произошло против всеобщего ожидания, а также против моего обыкновения, потому что, казалось, я не только охотно ловил подобного рода поводы для ответа, но, более того, искал их. Некоторых, вероятно, даже удивит, откуда взялись эти невиданные и непривычные то ли терпение, то ли робость Лютера, которого не подстрекают ни раздающиеся отовсюду голоса, ни письма противников, поздравляющих Эразма с победой и поющих ему пэан[2]. Может быть, этот Маккавей[3], человек упорнейшим образом стоящий на своем, встретил, наконец, достойного врага, против которого он не смеет и рта раскрыть? И я не только не обвиняю их, но сам уступаю тебе пальму первенства, которую до сих пор никому не уступал не только из-за того, что ты далеко превосходишь меня красноречием и умом — в этом мы все тебе уступаем, а тем более я, варвар, всегда живший в варварстве,— но из-за того, что ты успокоил меня и сдержал мой порыв еще до начала битвы. И произошло это по двум причинам. Во-первых, конечно, из-за твоей удивительной и неизменной сдержанности, с которой ты противостоял мне, дабы я не мог восстать против тебя. Затем судьба ли, случай или рок, но в таком важном деле ты не говоришь ничего, что не было бы сказано прежде тебя; и ты даже меньше говоришь и больше приписываешь свободной воле, чем до сей поры говорили и приписывали ей софисты[4] (об этом я пространнее скажу ниже), чтобы показалось, будто излишне отвечать на эти самые твои доказательства, которые и я уже столько раз опровергал[5], а теперь их

растоптала и полностью сокрушила неоспоримая книжечка Филиппа Меланхтона[6] «О теологических местах»[7], достойная, по-моему, не только бессмертия, но и церковной канонизации. В сравнении с ней твоя книжечка показалась мне столь ничтожной и малоценной, что я очень пожалел тебя за то, как ты испакостил всей этой грязью свою прекрасную и искусную речь; меня бы раздосадовал никчемнейший предмет, изложение которого требует столь изощренного красноречия,— будто мусор и навоз ты несешь в золотых и серебряных сосудах.

Видно, ты и сам это изрядно почувствовал, раз тебе было так трудно взяться за это и написать, ибо, хотя совесть и побудила тебя испытать всю силу красноречия, от меня, однако же, ты не скроешь, что это за отбросы; откинувший словесные увертки, не умудренный в красноречии, благодатью Божьей я умудрен в знании дела[8]. Поэтому вместе с апостолом Павлом я беру на себя смелость себе приписать знание, а тебе с уверенностью в нем отказать. За тобой я признал бы красноречие и талант, а себе — по долгу и по доброй воле — как раз отказал бы в них.

Поэтому я подумал следующим образом. Если существуют люди, которые не проникнись глубоко нашим учением, подкрепленным Писанием, и не стали столь сильными, чтобы не могли на них повлиять вот эти легковесные и пустые — хотя и весьма изукрашенные — доказательства Эразма, то они недостойны того, чтобы их исцелял мой ответ. Таким ведь нельзя ничего ни сказать, ни писать, даже если повторить это тысячу раз в тысяче книг. С тем же успехом можно пахать берег, бросать семена в песок или же лить воду в дырявую бочку. Ибо тем, которые почерпнули в наших книгах учительный дух, мы достаточно хорошо послужили; они легко пренебрегут твоим мнением. Что же касается тех, которые читают без Духа Божьего, то нет ничего удивительного, что они колеблются от любого ветра, как тростник. Для них и сам Бог говорил бы недостаточно ясно, даже если бы при этом все обратилось в языки[9].

Поэтому и было почти что решено пренебречь теми, на кого подействовала твоя книжица, а вместе с ними и теми, которые хвастались и считали тебя победителем.

Итак, не из-за чрезмерной занятости, не из-за труд-

ности дела, не из-за великолепного твоего красноречия, не из-за страха перед тобой, а только от досады, негодования и презрения, или — прямо скажу — из-за моего мнения о твоей Диатрибе во мне утих порыв отвечать тебе; не говоря о том, что ты — по своему обыкновению — с великим усердием следишь за тем, чтобы говорить гладко и двусмысленно. Тебе кажется, что ты осторожней Улисса плывешь между Сциллой и Харибдой; в то время как ты хочешь, чтобы казалось, будто ты не утверждаешь ничего определенного, снова кажется, что ты определенно утверждаешь. С кем из людей, спрашиваю, можно сравнить тебя или сопоставить?! Это все равно, что суметь поймать Протея![10]. На что я здесь способен и что из этого получится, я с Христовой помощью покажу тебе после.

Для моего теперешнего ответа тоже есть причина. На этом настаивают братья, верные во Христе, и упрекают меня, говорят, что все ждут, что мнением Эразма нельзя пренебрегать, что верности христианского учения в сердцах многих людей грозит опасность. Да и мне, наконец, пришло на ум, что мое молчание было не вполне благочестиво, что меня обмануло разумение, а может быть, и коварство моей плоти и я недостаточно помнил о своем долге, по которому я — должник разумных и неразумных[11]; тем более что меня зовут к ответу просьбы стольких братьев.

Ведь хотя наше дело таково, что учитель внешний не может его разрешить, и, кроме того, кто насаждает и поливает снаружи, тому также требуется и Дух Божий, который один только дает побеги и живой живое научит изнутри[12],— мне пришло на ум, что раз этот Дух свободен, то витает Он не там, где мы хотим, а там, где Он сам хочет. Поэтому надо соблюдать правила Павла: «Настаивай вовремя и не вовремя[13], ибо мы не знаем, в который час Господь придет»[14]. Допустим, существуют люди, которые по моим сочинениям до сих пор не поняли, что их научает Дух, и Диатриба могла их сбить с толку — может быть, еще не пришел их час.

Как знать, милейший Эразм, не удостоит ли Бог посетить тебя, явившись к тебе через меня — жалкий и утлый свой сосудишко? От всего сердца прошу милосердного Отца именем Господа нашего Иисуса Христа, чтоб попал

я к тебе с этой книгой в добрый час и обогатил дражайшего брата. Ибо, хотя ты плохо разумеешь и пишешь о свободной воле, все равно я тебе должен быть немало благодарен за то, что ты столь сильно укрепил мое собственное суждение, за то, что я увидел, как человек такого таланта, рассуждая о свободной воле, приложил все свои силы, но до такой степени ничего у него не вышло, что стало еще хуже, чем было прежде. Это лучшее доказательство того, что свободная воля — чистейший обман, подобно тому как было с женщиной из Евангельской притчи: чем больше врачи ее лечили, тем хуже ей становилось [15].

Поэтому я был бы тебе еще благодарнее, если бы ты стал из-за меня определеннее, подобно тому как я стал из-за тебя тверже. Разумеется, и то и другое — дар Божий и не зависит от нашего попечения. Поэтому надо молить Бога, чтобы мне Он отворил уста, а тебе и всем прочим — сердце, и да будет Он сам среди нас Учителем, Который говорит с нами и слушает нас. Тебя же, мой Эразм, дозволь попросить, чтобы подобно тому как я спешу в этих делах твое невежество, так и ты в свой черед спес бы мою некрасноречивость.

Бог не дает всего одному, и не все мы можем всё, или же, как сказал об этом Павел, дары поделены, однако дух один и тот же [16]. Значит, остается возможность передавать друг другу дары, чтобы один с помощью своего дара мог нести бремя и порок другого — так мы исполним Христов закон [17].

Сначала я хочу пробежать некоторые места твоего предисловия, в которых ты немало чернишь наше дело и приукрашиваешь свое.

Сперва о том, что ты, как и в других своих книгах, порицаешь упорство, с которым я высказываю определенные утверждения. В этой книжице ты тоже говоришь, сколь мало тебя радуют определенные утверждения, сколь охотно ты пошел бы по стопам суждений скептиков везде, где только дозволял бы это нерушимый авторитет божественных Писаний и установления церкви, которым ты охотно подчинишь свой взгляд, независимо от того, понимаешь ты, что она предписывает, или же не понимаешь. Вот какой образ мыслей тебе угоден.

Я думаю, что это — как и подобает — ты говоришь от чистого сердца, как тот, кому дорог мир. Однако если б такое сказал кто-либо другой, то я бы, по своему обыкновению, конечно, был против него. Но я не должен терпеть, чтобы ты — даже из лучших намерений — пребывал в подобном заблуждении.

Христианина радует определенность утверждений, более того, утверждения должны его радовать — без этого он не христианин.

Высказывать определенное утверждение, по-моему, значит, чтобы не было игры слов, быть преданным какому-то мнению, укреплять его, исповедовать, хранить его, неодолимо быть ему верным. Именно это и ничто другое, полагаю я, обозначает это слово (asserere) и у латинян, и у нас, в наше время. Затем я говорю, что определенные утверждения нужны в тех делах, которые завещаны нам от Бога в Священных писаниях.

Во всем прочем у нас нет нужды ни в Эразме, ни в каком-нибудь другом наставнике, который стал бы нас учить, что в делах сомнительных и бесполезных высказывать определенные утверждения не только нет необходимости, не только глупо, но даже нечестиво, потому что все это — распри и споры, которые не один раз осуждал Павел [18]. Я думаю, что и ты на сей раз толкуешь не о них — не то можно было бы предположить, что по смехотворному ораторскому обыкновению ты хотел сказать одно (что свобода воли сомнительна и не необходима), а говорил при этом другое. Вроде того, кто имеет дело с магическим колесом [19], или вроде глупостей нечестивого писателя.

Да оставят нас, христиан, скептики [20] и академики [21], да пребудут с нами те, которые высказывают свои убеждения вдвое упорнее, чем сами стоики [22].

Сколько раз, спрашиваю я, требовал апостол Павел плерофории [23], а значит, наивернейшей и крепчайшей убежденности? В Послании к римлянам, в главе десятой он называет это исповедью: «Исповедь устами ведет к спасению» [24]. И Христос говорит: «Кто исповедает Меня перед людьми, того исповедаю и Я перед Отцом Моим» [25]. Петр повелевает нам давать ответ в том, что имеется только еще в уповании [26].

Что еще надо сказать? Нет у христиан ничего более

известного и более прославленного, чем убеждение. Отмени убеждения, и ты отменишь христианство.

Даже Святой Дух был им дан с неба затем, чтобы славить Христа и исповедовать Его все время до самой смерти [27]; умереть за исповедание и утверждение мнения — разве это не убеждение? И наконец, Дух утверждает с такой силой, что Он даже приходит и обличает мир во грехе [28], словно вызывая его на битву. И Павел наказал Тимофею проповедовать, настаивать вовремя и не вовремя [29]. Весьма смешным показался бы мне тот проповедник, который сам нетвердо верит и не настаивает на том, что́ он проповедует. Я б отправил такого в Антикиру полечиться! [30]

Но зачем я, дурачина эдакий, понапрасну трачу слова и время на то, что ясней солнца! Какой христианин согласится с тем, что надо пренебречь убеждениями? Это все равно, что одним махом уничтожить всю религию и все благочестие или, иными словами, утверждать, что не существует никакой религии, никакого благочестия и вообще никакого учения! В чем же ты все-таки убежден: в том, что ты не любишь убеждений и что этот образ мыслей ты предпочитаешь противоположному?

Конечно, ты не хотел здесь ничего сказать об исповедании Христа и о Его догматах. Хорошо, что мне об этом напомнили.

Из уважения к тебе я пренебрегу своим правом и обыкновением и не стану судить о твоем намерении, отложив это до другого раза или предоставив это делать другим. Тем не менее я тебя предупреждаю: уйми свой язык и перо и впредь воздерживайся от подобных слов, потому что если даже твое намерение непорочно и чисто, то речь твоя — о которой говорят, что она-то и выявляет характер намерения,— не такова.

Если даже ты считаешь, что вопрос о свободе воли не важен для понимания, и думаешь, что он не имеет отношения к Христу, то слова твои правильны, мысль, однако же, нечестива. Если же ты считаешь, что это вопрос важный, то слова твои нечестивы, но мысль верна. Хотя в таком случае не следовало столько рассуждать о бесполезности пагубных убеждений и жаловаться на распри. Какое это имеет отношение к делу?

Что ты, однако, скажешь о тех своих словах, в которых ты говоришь не об одной только свободной воле, а об

основах всей религии вообще, когда ты пишешь, что, если бы дозволял это нерушимый авторитет Священного писания и установления церкви, ты присоединился бы к мнению скептиков — до такой степени тебе не нравятся твердые убеждения? Какой Протей произносит вот эти слова: «нерушимый авторитет», «установления церкви»? Можно подумать, ты и впрямь весьма чтишь Писание и церковь, давая понять, что желал бы свободы стать скептиком? Какой христианин скажет так? Если ты говоришь о бесполезных и никчемных учениях, то что в этом нового? Кто здесь не пожелает свободы скептического исповедания? Более того, какой христианин на самом деле не пользуется широко этой свободой и не осуждает приверженцев и пленников какого-нибудь мнения? Если ты только не полагаешь, что все христиане вообще такие люди (примерно так ты и говоришь), что их учения бесполезны и о них глупо спорить и бороться за них при помощи определенных утверждений? Если ты, действительно, говоришь о делах необходимых, то может ли быть что-либо нечестивее, чем утверждать желание свободы от них избавиться вместо того, чтобы настаивать на них? Христианин даже скажет больше: «Мне до такой степени не нравятся суждения скептиков, что, если бы только дозволяла мне моя слабая плоть, я настаивал бы и определенно утверждал все, а не только то, что касается Священного писания. Мне хотелось бы стать по возможности более определенным даже в делах не столь необходимых, лежащих за пределами Писания. Потому что есть ли на свете что-нибудь хуже неопределенности?»

Что сказать нам на твои слова, когда ты добавляешь: «Я охотно подчиняю свой разум, независимо от того, понимаю я то, что предписано, или же не понимаю!» Что ты говоришь, Эразм? Что недостаточно подчинить свой разум Писаниям? Что ты подчиняешься еще и установлениям церкви? Что же это не установленное в Писаниях может их установить? Кроме того, где же свобода и возможность судить этих установителей [31], как учит Павел в Первом послании к коринфянам, в главе четырнадцатой: «Прочие пусть рассуждают» [32]. Тебе неугодно быть судьей над церковными установлениями, несмотря на то что это предписывает Павел? Что это у тебя за новый вид благочестия и смирения, при которых ты своим при-

мером отнимаешь у нас возможность обсуждать установления людей и подчиняешь нас людям без всякого обсуждения? Где это повелевает нам Божье Писание?

Далее. Какой христианин будет так просто бросать на ветер предписания Писания и церкви, говоря: «Независимо от того, понимаю я их или не понимаю»? Ты им подчиняешься, однако нисколько не заботишься о том, понимаешь ты их или нет? Да будет проклят христианин, если он без веры принимает то, что ему предписано! Как же он тогда поверит в то, чего не понимает? Потому что ты и сам скажешь, что «понимает» тот, кто твердо уверен, а не тот, кто сомневается, вроде скептиков. В противном случае может ли какой-нибудь человек хоть что-нибудь понять, если слово «понимать» означает «знать в совершенстве», «представлять себе»? Тогда не получалось бы, что кто-то мог понимать что-нибудь и в то же самое время не понимать этого, а было бы так, что раз он понял одно, то понял уже и все, а именно Бога. Потому что кто Его не понимает, тот не понимает ни одного Его творения.

В общем твои слова звучат так, будто тебя вовсе не касается, во что верит тот или иной человек, только бы устоял мир на земле, если при этом можно спасти от опасности жизнь, доброе имя, собственность и положение; ты подражаешь тому, кто сказал: «Говорят „да" — и я говорю „да", говорят „нет" — и я говорю „нет"» [33]. Получается, что для тебя христианское учение ничуть не лучше мнений философов и людей, о которых чрезвычайно глупо спорить, вздорить и утверждать что-нибудь, потому что из этого не может произойти ничего, кроме распри и возмущения внешнего спокойствия. То, что выше нас, то нас не касается. Таким образом, стремясь прекратить нашу борьбу, ты стоишь посередине, чтобы утихомирить обе стороны и убедить, что дела, из-за которых мы враждуем, глупы и бесполезны.

Так, повторяю я, звучат твои слова. Если я здесь и смолчал о чем-нибудь, то, думаю, ты понял меня, мой Эразм. Как я уже сказал, слова можно простить. Сердце же твое я тоже готов оправдать, только бы ты больше так не поступал; побойся Духа Божьего, который испытывает наши сердца и утробы [34]. Его нельзя обмануть складными словами.

Я это сказал для того, чтобы и ты в свой черед перестал укорять нас в упрямстве и упорстве. Потому что таким способом ты ничего не добиваешься, а только выказываешь, что вскормил в своем сердце Лукиана [35] или еще какую-нибудь свинью из Эпикурова стада [36], которая и сама нисколько не верит в то, что есть Бог, и втайне потешается надо всеми, кто верит в Него и исповедует Его.

Благоволи к своим скептикам и академикам, доколе не призовет Христос и тебя, а нам дозволь иметь определенные утверждения, стремиться к ним и любить их. Святой Дух — это не скептик, и начертал Он в наших сердцах не сомнения да размышления, а определенные убеждения, которые вернее и крепче самой жизни и всяческого опыта.

Перехожу к другой главе, которая связана с этой. Там, где ты расчленяешь христианские наставления, ты предполагаешь, что есть такие, которые знать необходимо, и такие, в которых нет необходимости; ты говоришь, что одни из них запутаны, а другие, наоборот, ясны. Так ты дурачишься, одураченный чужими словами, либо сам как бы упражняешься в риторике. В подкрепление своих слов ты, однако, приводишь то, что сказал Павел в Послании к римлянам, в главе одиннадцатой: «О глубина богатства мудрости и ведения Божьего!» [37], а также слова Исайи, глава сороковая: «Кто помог духу Господа или был советником у Него?» [38]

Тебе легко было это говорить, так как ты полагал, что пишешь не для Лютера, а для толпы (vulgus), или потому что не думал, что пишешь против Лютера, некоторые познания и суждения которого о Священном писании, я надеюсь, ты удостоишь признания. Если же не удостоишь, так я заставлю.

У меня есть такое разделение — ведь и я как-никак ритор и диалектик: Бог и Божье писание — это две разные вещи, так же как Творец и Божье творение — это тоже две разные вещи.

Никто не сомневается, что в Боге сокрыто много такого, чего мы знать не можем, как сам Он и говорит о последнем дне. «О дне же том никто не ведает, но только Отец небесный» [39]. И в Деяниях, в главе первой, сказано: «Не ваше дело знать времена и сроки» [40]. И еще:

«Я знаю, которых избрал» [41]. И у Павла есть: «Познал Господь Своих» [42] — и тому подобное.

О том, что в Писании будто бы есть что-то запутанное и не все там ясно изложено, раструбили нечестивые софисты, устами которых ты, Эразм, здесь и говоришь. Никогда еще, однако, они не привели, да и не могли привести, ни одного места в подтверждение этого, а только доказали таким образом свою глупость. Пользуясь вот такими пугалами, сатана и отвращает людей от чтения священных книг и изображает Святое писание достойным презрения для того, чтобы сатанинская зараза перешла с философии [43] на церковь и воцарилась в ней.

Я прекрасно знаю, что в Писании есть много мест темных и скрытых от нас не из-за величия содержания, но из-за того, что мы не знаем слов и грамматики, однако это ничуть не мешает знанию всего, что есть в Писании.

Что же более высокого может быть еще сокрыто в Писании, после того как была снята печать и отвален камень от гроба [44], после того как возвещена была самая главная тайна о том, что Христос — сын Божий — стал человеком [45], что Бог троичен и в то же время един, что Христос пострадал за нас [46] и будет царствовать вечно [47]. Не знают ли этого теперь повсеместно, не об этом ли трубят повсюду? Изыми ты из Писаний Христа, что ты там найдешь?

Значит, в Писании сказано обо всем, хотя некоторые места, возможно, пока еще темны из-за незнания слов. Глупо и, более того, нечестиво, зная, что в Писании все представлено в ярчайшем свете, говорить о темноте его содержания из-за темноты некоторых слов. Если в одном месте слова темны, то в другом они ясны. Одна и та же вещь, объявленная в Писании самым открытым образом всему свету, выражена то ясными словами, то скрывается под словами темными. Если вся вещь освещена, то неважно, если какие-то ее признаки в это же время находятся во тьме. Разве можно говорить, что общественный колодезь не виден из-за того, что стоящие в переулке не видят того, что видят все, которые стоят на площади?

Поэтому никакого значения не имеет то, что ты говоришь о Корикийской пещере [48]. Это не относится к Писанию. Самые великие и сокровенные тайны не отодвинуты

в глубину, а выставлены и выложены открыто на всенародное обозрение. Христос отверз нам ум, дабы мы понимали Писание [49]. И Евангелие было возвещено всему сотворенному миру [50]. Звук его прошел по всей земле [51]. И все, что написано в нем, написано нам в поучение [52]. А также все Писание богодухновенно и полезно для научения [53]. Хорошо бы тебе и всем софистам раскрыть хотя бы какую-нибудь одну-единственную тайну, сокрытую до сей поры в Писании.

Конечно же, многое скрыто от многих, но причина этого не в темноте Писания, а в слепоте и неразумии тех, кто не озабочен тем, чтобы разглядеть яснейшую истину. Как говорит Павел об иудеях во Втором Послании к коринфянам, в главе четвертой: «Покрывало остается на сердце их» [54]. И снова: «Если же закрыто благовествование наше, то закрыто для тех, которые погибают, у которых Бог века сего ослепил сердца» [55]. Столь же безрассудно стал бы винить солнце и темноту для тот, кто занавесил себе глаза и пошел бы от света во тьму и спрятался. Поэтому пусть уймутся жалкие людишки и перестанут по нечестивой своей испорченности перелагать темноту и неясность своего сердца на яснейшее Писание Божье!

Ты же, когда приводишь слова Павла, говорящего: «Как непостижимы суждения Его» [56], кажется, перенес местоимение «Его» на Писание. Но Павел не говорит: «Непостижимы суждения Писания», а говорит: «суждения Бога». Также и Исайя в главе сороковой не говорит: «Кто уразумел мысль Писания» [57], а говорит: «мысль Господа», хотя Павел проповедует, что христианам известна мысль Бога как раз по тому, что нам даровано. Он это говорит в Первом послании к коринфянам в главе второй [58].

Вот видишь, сколь невнимательно ты отнесся ко всем этим местам Писания, сколь произвольно ты их цитировал, как это ты делаешь почти везде, где ты приводишь цитаты о свободной воле.

Так же нисколько не идут к делу и те примеры, которые ты приводишь не без намека и колкости, когда ты говоришь, что еще не устранена неясность того, как следует понимать разделение лиц, единство природ божественной и человеческой, грех, который не простится [59].

Если ты думаешь о софистических исследованиях этого, то что сделало тебе ни в чем не повинное Писание? Почему ты сравниваешь его чистоту со словопрениями нечестивцев? Писание просто признает троичность Бога, вочеловечение Христа и грех, который не простится. Никакой здесь нет темноты или неясности. О том, однако, как все это происходит, Писание не говорит, дабы ты уразумел, что этого знать не следует. Софисты толкуют здесь о своих бреднях, их ты и обличай и порицай, а Писание оставь.

Если даже ты помышляешь об одной только сути дела, то все равно обличай не Писание, но ариан [60] и тех, для кого Евангелие — тайна, которые по наущению их бога сатаны не видят яснейших свидетельств о троичности, о божественности и человечности Христа [61].

Чтобы сказать тебе покороче: Писание обладает двойной ясностью и в то же самое время двойной темнотой. Одна — внешняя — находится на службе у слова, другая находится в знании сердца (in cordis cognitatione).

Если ты говоришь о внутренней ясности Писания, то ни один человек не видит в Писании ни единой йоты, если нет в нем Духа Божьего. У всех людей сердце слепо. Так что, даже если они и выучат и будут знать наизусть все Писание, все равно они ничего в нем не поймут и не уразумеют. Они не верят в существование Бога и в то, что они — создания Божьи, как об этом сказано в Псалме тринадцатом: «Сказал безумец в сердце своем: „Нет Бога“» [62].

Чтобы уразуметь Писание целиком и каждое его место в отдельности, необходим Дух.

Если же ты говоришь о внешней ясности, тогда в Писании вообще нет ничего темного или многозначного, а, напротив, все, что там содержится, извлечено при помощи слова на ярчайший свет и возвещено всему миру.

Однако мне еще труднее перенести то, что этот вопрос о свободной воле ты числишь среди дел, которые бесполезны, в уразумении которых нет необходимости. Здесь ты приводишь нам то, что, по твоему мнению, достаточно иметь для христианского благочестия. Это легко мог описать любой иудей или язычник, вовсе не ведающий о Христе, ибо ты ни единой йотой не напомнил о Христе, как если бы ты полагал возможным христианское благо-

честие без Христа при условии, что люди станут усердно почитать Бога, всемилостивейшего по самой природе.

Что тебе на это сказать, Эразм? Вот настоящий Лукиан-то, вот откуда пахнул на меня хмель Эпикура! [63]

Если ты полагаешь, что вопрос о свободе воли христианам не необходим, то, пожалуйста, сойди с арены — у нас с тобой нет ничего общего, потому что мы полагаем, что он необходим.

Если, как ты говоришь, неблагочестиво и чрезмерно, если излишне знать, всегда ли Господь ведает наперед, способна ли наша воля совершать что-нибудь для вечного спасения, или мы только подчиняемся действию благодати, совершаем ли мы добро и зло по чистой необходимости или же, вернее сказать, подчиняемся, то спрошу я тебя, что ж тогда благочестиво? Что важно? Что полезно знать?

Если же все это, Эразм, вообще не имеет значения, das ist zu viel *[64], и это трудно объяснить твоим невежеством! Ты стар [65], достаточно пожил среди христиан, долго размышлял о Священном писании, однако сам не дозволяешь нам сколько-нибудь тебя извинить и думать о тебе хорошо! И такую-то нескладицу паписты тебе прощают и терпят по той причине, что ты пишешь против Лютера, но они готовы были бы разорвать тебя на куски, если бы ты это написал, а Лютера не существовало бы. Платон мне друг, Сократ мне друг, но истину следует предпочесть [66]. И поэтому хотя ты мало уразумел в Писании и в христианском благочестии, но ведь и врагу христиан положено знать, что́ христианам необходимо и полезно, а что́ они таковым не считают. Ты же, теолог и наставник христиан, собираясь предписать им форму христианского учения, не только наподобие скептиков сомневаешься в том, что христианам необходимо и полезно, но просто скатываешься в противоположную сторону и вопреки собственному образу мыслей выступаешь с неслыханным до сих пор определенным утверждением, будто в этом вопросе нет необходимости; если же это не признать необходимым и верным, то не будет ни Бога, ни Христа, ни Евангелия, ни веры, ничего не будет,

---

* это слишком (*нем.*).

даже от иудаизма ничего не останется, не то что от христианства.

Боже бессмертный! Эразм, какой простор, какое широкое поле [67] предоставляешь ты для действий, для речей против себя! Что хорошего, что верного мог ты написать о свободе воли, раз обнаружил в этих своих словах столь великое незнание Писания и благочестия? Однако спущу-ка я паруса и вместо своих слов — к ним я еще, может быть, прибегну потом — направлю против тебя твои же собственные слова.

Описанный тобой вид христианства среди прочего содержит также и то, что нам следует напрячь все силы, чтобы обрести спасение покаянием и всеми способами добиваться милосердия Господнего, без которого и воля и усердие человеческие тщетны. А также и то, что никому не следует отчаиваться в прощении Бога, всемилостивейшего по самой природе своей.

Вот каковы твои слова: в них нет Христа, нет Духа, они холоднее самого льда, и только блеск твоего красноречия скрывает такой порок! Красноречие отняло у тебя, несчастного, страх перед папистами и тиранами, и ты не боишься прослыть вообще безбожником!

Твои слова утверждают, будто у нас существуют силы, существует напряжение всех сил, существует милосердие Божье, существуют способы обрести милосердие, существует Бог, справедливый по самой своей природе, всемилостивейший по самой природе и тому подобное. Если же, однако, кому-нибудь неизвестно, что это за силы такие, чего можно с их помощью добиться, на что они способны, на что устремлены, что они могут, а чего не могут, то как ему поступать? Как ты посоветуешь ему поступать?

Неблагочестиво, сказал ты, чрезмерно и излишне хотеть знать, способна ли свершить что-нибудь наша воля в том, что имеет отношение к вечному спасению, или она только получает это по благодати. Но ведь здесь ты говоришь обратное: будто христианское благочестие заключается в напряжении всех сил, но без милосердия Божьего воля ничего сделать не может. Здесь ты определенно утверждаешь, что воля может чего-то добиться в том, что касается вечного спасения, и ты представляешь, что она способна к нему стремиться. И в то же время она сама

подчинена, так как ты говоришь, что без милосердия Божьего воля ничего сделать не способна.

Выходит, что ты не можешь определить, сколь широко следует понимать эту способность свершать что-либо и в то же время подчиняться; ты старательно готов держать нас в неведении насчет того, какое значение имеет милосердие Божье и какое — наша воля. И это как раз тогда, когда ты наставляешь нас в том, что́ свершает наша воля, а что́ милосердие Божье. Тебя та́к кружит прославленная твоя рассудительность, в согласии с которой ты решил не примыкать ни к одной из сторон и безопасно плыть между Сциллой и Харибдой, что в открытом море ты рухнул в пучину и запутался, утверждая все, что отвергал, и отвергая все, что утверждал.

Я изложу тебе твою теологию с помощью нескольких сравнений.

Тот, кто собирается сочинить хорошую поэму или же речь и при этом не задумывается над тем, достанет ли у него на это таланта, не спрашивает о том, что́ ему под силу, а что́ не под силу, что ему требуется для затеянного им дела, тот попросту забывает известный пример из Горация: «Взявшись писать, выбирайте задачу по силам! Прежде прикиньте в уме, что смогут вынести плечи, что не подымут они...» [68] Он видит только лишь свое сочинение, думает только о том, что надо напрячь все силы, чтобы оно получилось, полагает, что неприлично, излишне выяснять, достанет ли у него на это учености, красноречия, хватит ли у него таланта.

Если кто-нибудь намерен получить хороший урожай, то разве излишни его предварительные заботы о том, какова земля? И Вергилий в «Георгиках» учит бесполезно и излишне, а следует поступать наобум, не задумываясь, пахать берег, бросать семена в песок и глину — куда попало! [69].

Если кто-то собирается начать войну и добиться блестящей победы или же возглавить какое-нибудь важное дело в государстве, то разве не приличествует ему посоветоваться о том, чем он располагает, сколько денег в казне, какие у него воины, хватит ли у него сил для задуманного? Он просто забывает слова историка: «Прежде чем сделать — решись; когда решишься — торопись делать» [70] — и, бросаясь очертя голову, вопит: «Война, война!» — полностью отдавшись этому своему делу.

Что ты скажешь, Эразм, спрашиваю я, об этих поэтах, землепашцах, полководцах, князьях?

Добавлю еще пример из Евангелия: «Разве кто-нибудь, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек, имеет ли он, что нужно для совершения ее?» [71] Как об этом судит Христос?

Ты определяешь нам только сами дела, но ты против того, чтобы сперва обследовать, расценить и узнать силы: что мы можем, а чего не можем, будто это чрезмерно, излишне и неблагочестиво [72]. Так при излишней своей рассудительности, обличая необдуманность и взывая к умеренности, ты сам доходишь в это время до того, что учишь предельной необдуманности. Ибо софисты, хотя они на самом деле глупы и безрассудны, когда толкуют о чрезмерности, все-таки менее грешны, чем ты, когда ты учишь, более того, повелеваешь быть глупым и безрассудным. И начисто лишены смысла твои уверения в том, будто такое безрассудство — это и есть наше христианское благочестие, умеренность, религиозное величие наше и наше спасение; когда же мы поступаем иначе, то ты, такой рьяный противник определенных утверждений, утверждаешь, будто мы неблагочестивы, чрезмерны и пусты, а ты удачно обогнул Сциллу и пока что избежал Харибды. Однако тебя гонит туда уверенность в своем таланте. Ты полагаешь, что тебе удастся расположить к себе красноречием и никто не сможет увидеть, что́ скрывается у тебя на уме, что́ смягчаешь ты своим гладкописанием. Но Бог поругаем не бывает [73], против него не ополчаются!

Если бы ты и наставлял нас в необдуманности при сочинении поэм и выращивании плодов, ведении войн и разных важных дел, при строительстве домов, то хотя это и трудно было бы снести, особенно от такого человека, как ты, однако к этому можно было бы снизойти, тем более христианам, которые пренебрегают временным. Но когда ты приказываешь христианам стать беззаботнее в деле обретения вечного спасения, советуешь им не думать о том, могут ли они его обрести или нет, то это действительно непростительный грех. Ведь люди не будут знать, что им делать, до тех пор, пока они не ведают, что́ именно в их силах, а что́ нет. Не ведая же о том, что они должны делать, они, согрешив, могут не пока-

яться. Нераскаянность же — непростительный грех. Вот куда заводит нас эта самая твоя умеренная скептическая теология (moderata Sceptica Theologia).

Итак, вовсе не неблагочестиво, не чрезмерно и не излишне, а весьма желательно и необходимо христианину знать, способна на что-нибудь человеческая воля в том, что касается спасения, или же здесь от воли ничего не зависит. Ты, конечно, знаешь, что это и есть главное в нашем с тобой споре, вокруг этого все и вертится. Потому что мы стремимся выяснить, на что способна свободная воля, от чего она зависит, какое отношение она имеет к Божьей благодати. Если мы этого не знаем, то мы ничего не понимаем в христианстве и окажемся хуже всех язычников. Тот, кто этого не понимает, должен признать, что он не христианин. А тот, кто отвергает это или пренебрегает этим, должен знать, что он — злейший враг христиан. Потому что если мне не будет известно, что́, в какой мере, насколько я в состоянии сделать для Бога, то в равной степени мне неведомо и неизвестно, что́, в какой мере и насколько может сделать и сделает для меня Бог, так как один только Бог производит все во всех [74]. Не зная ни дел, ни могущества Божьего, я не знаю и самого Бога. Не зная Бога, я не могу ни чтить Его, ни славить, ни благодарить Его, ни служить Ему, потому что я не ведаю, насколько я обязан самому себе, а насколько Богу.

Значит, если только мы хотим жить благочестиво, нам необходимо выяснить наивернейшее соответствие между силой Божьей и нашей силой, между делом Божьим и нашим делом.

Теперь ты видишь, что этот вопрос — часть всего христианского учения, и от него зависит, он определяет познание человеком самого себя и познание Бога, славы его. Почему же тебе, мой Эразм, нельзя возразить, если ты говоришь, что знать это неблагочестиво, чрезмерно и бесполезно? Тебе мы обязаны многим, но благочестию мы обязаны всем. Ты и сам понимаешь, что все наше благо необходимо приписать Богу — это ты утверждаешь в своем изложении христианского учения. Но, утверждая это, одновременно ты утверждаешь, что только лишь милосердие Божье может все, а наша воля ничего не может и способна только подчиняться. В противном случае не-

возможно все приписать Господу. Однако, немного погодя, ты отрицаешь, что утверждать это и знать это набожно, благочестиво и спасительно. Так побуждает говорить только ум, который сам за себя не отвечает, нетвердый и не искушенный в делах благочестия.

Другая сторона основы христианства — знание того, предвидит ли Бог что-то не по необходимости (contingenter) и все ли мы совершаем по необходимости [75]. И этот пункт для тебя неблагочестив, чрезмерен и бесполезен — так думают все нечестивцы, а бесы и проклятые считают его ненавистным и гнусным. Ты не глуп, раз уклоняешься от этих вопросов, насколько это возможно. Но при всем этом ты недостаточно хороший оратор и теолог, раз ты взялся говорить и учить о свободной воле, не принимая во внимание этих двух сторон.

Послужу-ка и я оселком, и сам, никакой не оратор, напомню-ка выдающемуся оратору о его же собственном деле.

Если, собираясь писать об ораторском искусстве, Квинтилиан [76] сказал бы так: по-моему, все эти глупости и излишества, касающиеся выбора материала, расположения, словесного выражения, запоминания, произнесения [77], следует отбросить прочь; вместо этого достаточно знать, что красноречие — это умение хорошо говорить, разве не посмеялся бы ты над таким умельцем? А ты ведь как раз так и поступаешь.

Собираясь писать о свободе воли, ты прежде всего отрываешь и разъединяешь суть предмета и те его составные части, о которых ты намерен писать. Потому что невозможно, чтобы ты знал, что такое свобода воли, если ты не знаешь, на что способна воля человека, что может свершить Бог и неизменно ли его предвидение.

Неужели твои ораторы не учили тебя, что, говоря о каком-либо предмете, прежде всего надо выяснить, существует ли он, что он такое, из чего состоит, что ему противоположно, что родственно, что на него похоже и так далее?

Ты же эту несчастную свободу воли отрываешь от всего и не отвечаешь ни на один вопрос о ней, если только не считать, конечно, первого, а именно существует ли она. Да и то с помощью таких доказательств, что мы еще увидим, что не видали до сих пор книги глупее,

чем книга о свободной воле, хотя, конечно, она и очень красноречива. Во всяком случае, софисты рассуждают об этом лучше, хотя они и не умудрены в риторике. Если они приступают к разговору о свободной воле, то определяют все вопросы, которые к ней относятся: существует ли она, как проявляется, что способна совершить и тому подобное [78] — другое дело, что и они не доказывают того, что хотят доказать.

Итак, в этой своей книжечке я буду настаивать на том — и да поможет мне в этом Христос,— чтобы ты и все софисты определили мне возможности и дела свободной воли, потому что я все-таки надеюсь добиться, чтобы ты раскаялся в издании своей Диатрибы.

Итак, 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; поэтому те, которые собираются утверждать существование свободной воли, должны отрицать существование этой молнии, или доказать, что она не есть она, или избавиться от нее еще каким-либо способом.

Прежде чем показать тебе это при помощи моего собственного рассуждения и авторитета Писания, я воспользуюсь твоими же словами.

Не ты ли сам, мой Эразм, совсем еще недавно утверждал, что Бог справедлив по природе и по природе Он — всемилостивейший? Если это так, то не следует ли из этого, что Он всенепременно справедлив и милостив? Точно так, как сам Он по природе своей никогда не изменяется, так и милость Его, и справедливость тоже неизменны.

То, что говорится о его справедливости и доброте, следует также говорить о его знании, мудрости, воле и других божественных свойствах. И если говорить это о Боге, как сам ты пишешь, набожно, благочестиво и полезно, то что же с тобой произошло, когда ты теперь утверждаешь противоположное, говоря, что неблагочестиво, излишне и бесполезно думать, будто Бог неизменно знает наперед. Подумать только, ты проповедуешь, что надо учить тому, что воля Божья неизменна, а сам запреща-

ешь учить, что его предвидение неизменно! Ты, что же, полагаешь, что Он знает наперед, не желая этого, или же, что Он желает, не зная? Если Он по своей воле знает наперед, то вечна и неизменна (по природе) воля его, если, зная наперед, Он проявляет свою волю, то вечно и неизменно (по природе) его знание.

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; и еще — Он мудр, Его нельзя обмануть. Если же воля нерушима, то и само дело нельзя нарушить, потому что неминуемо оно свершится в том месте, в то время, тем образом, в той мере, в какой Он сам это предвидит и этого желает.

Если бы воля Божья была такова, что после того, как дело свершится и результат его останется, воля прекращалась бы, как это происходит с человеческим желанием, когда человек, построив дом, какой он желал, перестает желать, как прекращается желание вместе со смертью, тогда, действительно, можно было бы сказать, что что-то происходит не по необходимости и изменчиво. Но здесь получается обратное: дело прекращается, а воля пребывает. Это вовсе не то, что дело, когда оно совершается и происходит, могло произойти или происходит не по необходимости. По-латыни — чтобы не играть словами — «происходить не по необходимости» (contingenter) означает не то, что само дело «происходит не по необходимости», а то, что оно происходит в зависимости от случайного или изменчивого желания, которое у Бога не таково. И еще можно сказать, что дело произошло случайно, если только оно вышло непреднамеренно. В нашей воле или в нашей власти было воспользоваться предоставившимся нам случаем, а прежде мы об этом совсем не думали и делать этого не хотели [79].

Софисты много лет потели над этим и, наконец, побежденные, вынуждены были согласиться, что хотя все и происходит по необходимости, однако, как они говорят, по необходимости следствия, а не по необходимости следующего (necessitate consequentiae..., sed non necessitate

consequentis) [80]. Так они потешаются над важностью этого вопроса, а вернее сказать, потешаются [81] над самими собой. Поэтому я без большого труда покажу, насколько это разделение ничего не значит.

Попросту говоря, необходимостью следствия они называют вот что. Если Бог чего-нибудь желает, то необходимо, чтобы именно это и произошло. Однако нет необходимости в том, чтобы было то, что происходит. Ведь по необходимости существует только Бог, все остальное может и не быть, если Бог этого пожелает. Таким образом, они говорят, что деяние Божье необходимо, если Он его желает. В том же, что́ произошло, нет необходимости.

Чего достигают они этими своими шуточками? Конечно, того, что в совершившемся деле нет необходимости, т. е. что в нем нет необходимой сущности. Это все равно, что сказать: совершившееся дело — это не сам Бог. Тем не менее так и остается, что все происходит по необходимости,— потому ли, что деяние Божье необходимо, потому ли, что все происходит по необходимости следствия, поскольку совершившееся не необходимо, т. е. оно не есть Бог, или же оно не необходимо, потому что в нем нет необходимой сущности. Если я необходимо буду, то меня мало тревожит, изменяется мое бытие при этом или же мое становление; все равно я буду, несмотря на то что я случайный, изменчивый и во мне нет необходимости, присущей Богу.

Поэтому их шутки о том, что́ совершается по необходимости следствия, а не по необходимости следующего, это не что иное, как такое утверждение: хотя все и происходит по необходимости, однако свершившееся — это не Бог.

Но зачем нам это говорить? Будто надо было опасаться, не станем ли мы утверждать, что совершившиеся дела — это Бог или что они обладают божественной, необходимой природой?

И стоит незыблемо и неодолимо утверждение: все совершается по необходимости. И нет в этом никакой темноты или неясности. Исайя говорит: «Мой совет состоится, и свершится воля Моя» [82]. Какой ребенок не уразумеет смысл этих слов: «совет», «воля», «свершится», «состоится»?

Но почему же от нас, христиан, это настолько скрыто, что обсуждать и знать это неблагочестиво, суетно и ненужно, если об этом постоянно говорят языческие поэты и простой народ?

Один только Вергилий [83] сколько раз напоминает о роке?! «Все совершается по определенному закону». И еще: «Всему свое время», «Если зовут тебя судьбы» или «Как сломить жестокую судьбу»? Не иначе поступает этот поэт, когда говорит, что для разрушения Трои и для расцвета Римской империи судьба имела более важное значение, чем усилия всех людей; таким образом, он ставит необходимость над людьми и обстоятельствами [84]. Наконец, даже и бессмертных своих богов он подчиняет судьбе, которой неизбежно покоряются и Юпитер с Юноной. Потому древние и выдумали трех Парок — неизменяемых, непримиримых и неумолимых.

Эти мудрые люди поняли то, что подтверждается на опыте: еще никто из всех людей никогда не добивался исполнения своих намерений, но у всех выходило совсем не так, как они полагали.

Гектор у Вергилия сказал, что если бы Пергам возможно было защитить руками, то он был бы защищен [85]. Потому-то и существует это очень распространенное выражение, которое у всех на устах: «Чего Бог хочет, то и случится» или «Бог захочет — сделает». И еще: «Так Бог пожелал» или «Так было угодно всевышним», «Так боги хотели». Это говорил Вергилий, и в народе (in vulgo), как видим, не меньше сохранилось сознание предопределенности и провидения Божьего как свидетельства самой Его божественности. А те, которые захотели казаться мудрыми, дошли в своих мудрствованиях до того, что сердце их помрачилось и стали они дураками [86]. Они отрицают и подвергают сомнению то, что считают само собой понятным, вернейшим и достовернейшим поэты, простой народ и собственное их разумение.

Скажу даже больше: это не только верно — ниже я об этом еще много будут говорить в соответствии с Писанием,— но знать это очень даже достойно, благочестиво и необходимо. Потому что без такого знания не может быть ни веры, ни вообще какого-либо почитания Бога. Ибо это и обозначает в действительности неведение Бога. А при неведении Бога, как известно, нет спасения.

Если же ты сомневаешься и полагаешь, что можно якобы не знать того, что Бог не случайно все ведает наперед и желает, а по необходимости и неизменности, то как же ты сможешь поверить в Его обетования, твердо надеяться на Него и уповать? Ведь если Он обещает, то ты должен быть уверен, что Он знает, может и хочет исполнить то, что Он обещает. В противном случае ты не будешь считать Его ни истинным, ни надежным, а это уже было бы неверие, высшее нечестие и отрицание Бога всевышнего. В противном случае, как ты можешь быть уверен и спокоен, если ты не знаешь, что Он верно, непререкаемо, неизменно и необходимо знает, хочет и исполнит то, что Он обещал? А надо, чтобы мы не только были уверены в том, что Бог необходимо и неизменно хочет и исполнит, но также и прославляли бы Его за это, как об этом говорит Павел в Послании к римлянам, глава третья: «Пусть будет: Бог верен, а всякий человек лжив» [87]. И еще: «Да не исчезнет слово Божье» [88]; и в другом месте: «Твердо стоит основанье Божие, имея печать: „Познал Господь Своих“» [89]. А в Послании к Титу, глава первая: «Обещал Бог нелгущий прежде вековых времен» [90]. И в Послании к евреям, глава одиннадцатая: «Надо, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть и надеющимся на Него воздает» [91].

Если же мы думаем и станем учить, что нам не следует знать о том, что существование предвидения (praescientia) Божьего и того, что должно произойти, необходимо, то христианская вера просто погибнет, рухнут обетования Божьи и все Евангелие. Ведь для христиан единственное утешение во всех несчастьях — знание того, что Бог не лжет, но совершает все неизменно и что Его воле ничто не может ни противостоять, ни помешать и ничто не в состоянии изменить ее.

Посмотри-ка теперь, мой Эразм, куда заводит нас эта самая твоя сдержаннейшая и жаждущая мира теология!

Ты уводишь нас от этого, запрещаешь нам к этому стремиться, изучать промысл Божий и необходимость в отношении дел людей, советуешь нам оставить это, избегать этого, презреть это. Своим безрассудным трудом ты поучаешь нас одновременно стремиться не знать о Боге (а это происходит само собой и очень нам свойственно), презреть веру, отчаяться в обетованиях Господ-

них, пренебречь утешениями Духа и не считаться с убеждениями совести. Этого вряд ли потребовал бы от нас и сам Эпикур.

Затем, не довольствуясь тем, что ты называешь неблагочестивым, легкомысленным и пустым всякого, кто стремится все это познать, того, кто всем этим пренебрег, ты называешь набожным, благочестивым и разумным. Что же ты таким образом сказал, кроме того, что христиане легкомысленны, пусты, неблагочестивы, что христианство не стоит того, чтобы о нем помнить, что оно пусто, глупо и вообще нечестиво? Вот и снова выходит, что в то время, как ты хочешь, чтобы мы отбросили прочь легкомыслие, ты сам, как дурак, приходишь к противоположному и не учишь ничему иному, кроме высшего легкомыслия, нечестия и погибели.

Ты не понимаешь, что в этом смысле твоя книжица настолько нечестива, настолько богохульна и порочна, что подобной ей никогда еще и не было?

О намерении твоем, как я сказал выше, не говорю. Потому что не думаю, что ты настолько порочен, что намеренно хочешь, чтобы так учили и так делали. Я только хотел тебе показать, сколько всяких несуразностей неминуемо нагородит тот, кто возьмется за плохое дело. И потом — вот что значит грешить против дел божественных и Писаний, когда из желания угодить другим и против своей собственной совести мы служим чужому делу.

Научать Священному писанию и благочестию — это не игра и не забава, потому что здесь очень легко оступиться тому, о ком Иаков говорит: «Кто согрешит в одном, тот ст. ловится виновным во всем» [92]. Вот и получается, что, когда нам кажется, будто мы просто хотим слегка позабавиться и относимся к Священному писанию без надлежащего почтения, мы тут же скатываемся к нечестию и погрязаем в богохульстве — как это с тобой здесь, Эразм, и случилось. Да простит тебя Господь, и да будет Он милостив к тебе. А то, что софисты породили в этом деле множество вопросов и смешали с ними многие иные, ненужные, из которых многие ты и называешь, это нам известно, в этом мы с тобой согласны и преследовали это очень резко, гораздо более резко, чем ты.

Смешивая и путая, уподобляя чистоту дел священных кощунственным и глупым изысканиям нечестивцев, ты

поступаешь неразумно и опрометчиво. «Они испачкали золото и замутили цвет добра»[93], как сказал об этом Иеремия. Нельзя же, действительно, равнять золото с навозом и выбрасывать его, как это ты делаешь. Надо сберечь золото и отделить чистоту Писания от всякого сора и грязи; я всегда и стремился, чтобы Священное писание было в одной стороне, а их забавы — в другой. Нас не должно тревожить, что этими разысканиями ничего не удалось достигнуть, кроме того, что, желая быть чрезмерно мудрыми, мы утрачиваем согласие и меньше любим друг друга. Для нас существует не тот вопрос, в котором преуспели вопрошатели-софисты, а как нам стать добрыми людьми и христианами; и ты не должен приписывать христианскому учению то, что ему злонамеренно приписывают нечестивцы. Потому что это нисколько не относится к делу, а поговорить об этом ты мог бы и в другом месте, пощадив бумагу.

В третьей главе ты идешь дальше и даешь совет другого рода, не умнее двух, изложенных ранее, и говоришь, чтобы мы сделались эдакими умеренными эпикурейцами. А именно ты думаешь, будто существуют вещи такого рода, что, будь они даже верны и понятны, все равно нет нужды рассуждать о них в присутствии множества людей. И здесь ты снова по своему обыкновению все спутываешь, смешиваешь и без всякого разбора равняешь священное с профанным. И снова скатываешься до презрения и поношения Писания и Бога. Я уже прежде говорил о том, что сказанное и заповеданное нам Священным писанием не только понятно, но служит спасению и поэтому это можно — более того, должно — знать и повсюду распространять, этому надо учить. Значит, лживо то, что ты говоришь, будто бы не следует это выставлять на обозрение перед множеством людей, если ты говоришь о том, что изложено в Писании. Потому что если ты говоришь о других вещах, то это нас не касается, слова твои не относятся к делу и ты попусту переводишь бумагу и время. И потом ведь тебе известно, что у меня с софистами нет ничего общего — поэтому ты должен бы пощадить меня и не упрекать меня в их ошибках. В этой книге тебе надлежало говорить против меня. В чем грешны софисты — я сам знаю и в твоем научении не нужда-

юсь, достаточно уже я их обличал. Я хотел это еще раз сказать и повторить, коль скоро ты смешиваешь меня с софистами и взваливаешь на меня бремя их неразумия; ты поступаешь несправедливо, и сам прекрасно об этом знаешь.

Посмотрим теперь на твои доводы!

Ты полагаешь, что даже если правда, что Бог в соответствии со своей природой пребывает в подземных ходах навозных жуков или даже вовсе в клоаке не менее, чем на небе, то неразумно рассуждать об этом перед всеми. Ты сам осмеливаешься так говорить, но порицаешь софистов, когда они болтают об этом.

Во-первых, кто болтает, тот пусть и болтает, у нас здесь речь идет не о человеческом деле, а о праве и о законе. Не о том, как мы живем, а о том, как следует жить. Кто из нас живет и поступает всегда правильно? За это не осуждаются закон и учение, скорее, они нас осуждают.

Но ты очень гонишься за всем посторонним и валишь все в одну кучу, потому что тебе не нравится вот это место о промысле Божьем, которое ты никак не можешь одолеть и только пытаешься утомить читателя своим пустым многословием. Ну да ладно, вернемся к делу!

Что же относится к тому, о чем ты полагаешь ненужным говорить открыто? Числишь ли ты среди этого вопрос о свободе воли? Если да, то все, что я говорил выше о необходимости учить тому, что́ есть свободная воля, обратится против тебя. И потом — почему ты сам не следуешь за своими собственными словами и не отказываешься от своей Диатрибы? Если ты сам, рассуждая о свободе воли, поступаешь хорошо, то почему ты порицаешь других? Если это плохо, то почему ты так делаешь? Если же ты не числишь вопрос о свободе воли среди этих вопросов, ты снова уклоняешься от предмета спора и, подобно словоохотливому оратору, неуместно толкуешь о посторонних вещах.

Однако, этот пример ты толкуешь неверно, говоря, что излишне перед всеми обсуждать, действительно ли Бог обитает в подземных ходах и в клоаке. Ты думаешь, что Бог очень похож на человека. Я же полагаю, что существуют такие легковесные проповедники, которые не от какого-нибудь благоговения или благочестия, а от

тщеславия, от стремления сказать что-либо новое или же просто от неумения молчать с превеликой легкостью мелют всякую чушь. Такие, однако, не нравятся ни Богу, ни людям, даже если они говорят, что Бог обитает на седьмом небе. Серьезные, благочестивые проповедники наставляют простыми, чистыми, разумными словами, говорят об этом перед всеми без вреда, а наоборот, с превеликой пользой.

Разве не должны мы все учить, что Сын Божий был в утробе Девы и родился из ее чрева? А сильно ли отличается человеческое чрево от какого-нибудь другого грязного места? И сможет ли кто-нибудь описать его без скверных и плохих слов? Однако мы заслуженно осуждаем такие описания, потому что существует множество чистых слов, таких, которые надлежит произносить с уважением и почтением.

Более того, само тело Христово было таким же человеческим, как и у нас. А есть ли что-нибудь гнуснее? Разве по этой причине мы не станем говорить, что Бог в нем обитал телесно, как это сказал Павел? [94] Есть ли что-нибудь гаже смерти? Что-нибудь более отталкивающее, чем преисподняя? А пророк радуется, что Господь пребывал с ним и в смерти и в преисподней [95].

Значит, благочестивый человек не боится услышать о том, что Бог пребывает и в смерти и в преисподней, а ведь и то и другое гораздо страшнее и гаже, чем подземные ходы и клоака. Тем более что Писание свидетельствует, что Бог повсюду и наполняет все. Христианин не только говорит, что Бог присутствует в этих местах, но обязан учить этому и знать, что Он там. А то ведь если схватит меня тиран и бросит в темницу или же в клоаку, как это случалось со многими святыми, то мне нельзя будет ни признать Бога, ни поверить, что Он со мной, пока я не окажусь в каком-нибудь красивом храме.

Если, как ты нас учил, над Богом следует вот так потешаться и если ты против того, что Он существует повсюду, то ты не дозволишь нам оставить Его и на небе, потому что и небеса небес не принимают Его и они не достойны Его. Однако, как я уже говорил, ты, по своему обыкновению, так сильно ополчаешься против нашего дела, так чернишь его и ненавидишь, потому что понял, что оно для тебя неодолимо и непобедимо.

Другой пример о том, что богов три. Я считаю ненужным об этом учить, потому что это вводит в соблазн и потому что этому не учит Писание, а об этом говорят софисты, и они придумали новую диалектику (nova Dialectica). Но какое это имеет отношение к нам?

Остается еще то, что ты говоришь об исповеди и об оправдании. Удивительно, с какой тонкой рассудительностью ты ведешь спор и повсюду, по своему обыкновению, ты так осторожен, будто ступаешь по раскаленным угольям, только бы не показалось, что ты прямо осуждаешь наше учение, и — это для тебя, разумеется, гораздо опаснее — только бы не подумали, что ты против тирании папистов. Поэтому, оставив в стороне и Бога и совесть (какое Эразму дело до того, чего Бог здесь хочет и что важно для совести), ты сам проваливаешься во тьму кромешную, а обвиняешь простой народ, говоря, что проповедь свободы исповеди и покаяния (satisfactio) [96] он по злобе своей толкует как свободу плоти. Насколько же, говоришь ты, укротит его необходимость исповеди! Прекрасное рассуждение! Вот это и значит обучать теологии? Связать земными законами души, не связанные Богом, и умертвить их, как говорит об этом Иезекииль? [97] Но, согласившись с такой мыслью, нам надлежит принять всю тиранию папских законов; тоже спасительную и полезную, потому что эти законы сдерживают злонамеренную толпу. Мне не хочется нападать здесь на это так, как следовало бы. Скажу кратко.

Хороший теолог учит так: толпу, когда она совершает зло, следует укрощать извне силой меча — как учит об этом Павел в Послании к римлянам, глава тринадцатая [98]. Однако совесть не следует запутывать ложными законами, дабы люди не терзались грехами, если по воле Божьей в этом нет греха. Потому что на совесть могут действовать заповеди одного только Бога. А эту самую папскую тиранию, которая стоит между Богом и светскими властями, которая обманным путем устрашает и умерщвляет души изнутри и попусту изнуряет тело извне, надо полностью устранить. Потому что если к исповеди и к другим обязанностям она принуждает извне, то душу при этом ничто не сдерживает и она все более ожесточается ненавистью против Бога и людей. Напрасно тирания истязает тело извне и создает настоящих лицедеев.

Получается, что тираны, у которых такие законы,— настоящие хищные волки, воры и растлители душ [99]. А ты, добрый наш наставник, снова нам их рекомендуешь — значит, ты и есть поборник жесточайшего умерщвления душ и твоя цель — наполнить мир лицедеями, богохульниками, людьми, которые презирают Бога в сердце своем, и извне удерживать и усмирять их. Будто больше и нет никакого другого способа сдержать их; такого, который не творит лицедеев и не наносит ущерба совести, как я уже об этом сказал.

Ты приводишь здесь сравнения, тебе кажется, что они чего-то стоят и очень сюда подходят. Ты думаешь, что на свете есть недуги, которые легче претерпеть, чем от них избавиться, например проказа и тому подобное. Ты также приводишь пример того, как Павел делает различие между позволительным и полезным [100]. Ты говоришь, что позволительно говорить истину, но не всякому, не в любое время, не при всех обстоятельствах это будет полезно. Какой речистый оратор! Но ты ничего не смыслишь в том, что говоришь.

И главное, ты излагаешь дело так, будто у нас с тобой спор из-за денег или из-за какого-нибудь пустяка, утрата которого гораздо менее существенна, чем сохранение внешнего покоя. И человека не должно́ тревожить, победит он, выиграет или проиграет, и нет надобности из-за этого будоражить мир. Ты высказался ясно, что эти самые покой и безмятежность плоти тебе кажутся гораздо важнее, чем вера, чем совесть, спасение, чем слово Божье, слава Христова, чем сам Бог. Потому-то я и говорю тебе и прошу, чтобы ты всячески постарался уразуметь, что это дело для меня серьезно, необходимо и вечно; что его надлежит утверждать и защищать, стоя за него насмерть, даже если для этого потребуется не только ввергнуть весь мир в распри и мятежи, но обратить его в хаос, в ничто. Если ты себе этого не представляешь и не понимаешь этого, то делай свое дело и дозволь это представлять и понимать тем, кому Бог даровал такую возможность.

Ведь, благодарение Господу, я не настолько туп и неразумен, чтобы вести это дело из-за денег, которых у меня нет, и не надо мне их, или из-за славы, которой, если и захотел бы, все равно не смог бы достигнуть во

враждебном мне мире, не из-за жизни плотской, в которой ни одной минуты не могу быть уверен, а веду я его давно с таким рвением, с такой настойчивостью, которую ты зовешь упрямством, несмотря на все опасности, несмотря на все козни, короче говоря, несмотря на всю ярость человеческую и дьявольскую,— и хотел бы долго его вести и выиграть.

Ты думаешь, что только у тебя есть сердце, которое тревожит эта смута? Мы тоже не каменные, тоже не из мраморесского мрамора [101] вытесаны. Но если не может быть по-иному, то нам лучше, чтобы раздавила нас смута временная и мы радовались бы благодати Божьей, слову Божью, проповедуя дух неколебимый и нерушимый, чем чтобы истоптала нас смута вечная, гнев Божий и мы погибли бы в невыносимых мучениях. Дал бы Христос, чтобы твой дух не был таким; я этого хочу и на это надеюсь. Слова твои звучат, во всяком случае, так, будто ты заодно с Эпикуром полагаешь, что и слово Божье, и жизнь будущая — все это басни. Своим советом ты хочешь, чтобы из-за пап да князей, из-за этого пресловутого спокойствия мы отреклись и предали вернейшее слово Божье; тем самым мы отреклись бы от Бога, от веры, от спасения, от всего христианства. Насколько же вернее наставляет нас Христос, говоря, чтобы мы лучше презрели весь мир [102].

Но ты говоришь все это, потому что не читаешь или не видишь, что такова всегдашняя судьба слова Божьего — быть причиной смятения в мире. Это открыто утверждал Христос: «Не мир пришел Я,— говорит Он,— принести, но меч» [103]. И у Луки: «Огонь пришел Я низвесть на землю» [104]. И Павел во Втором Послании к коринфянам, глава шестая, говорил: «В мятежах...» [105] и т. д. И пророк во втором псалме тоже ясно свидетельствует, уверяя: «...мятутся народы...племена ропщут... восстанут цари, князья совещаются вместе против Господа и против Помазанника Его» [106]. Он как бы говорит: мнение толпы, величие, богатство, сила, мудрость, справедливость — все, что чтут в мире, все противостоит слову Божьему. Загляни в Деяния апостолов! Что произошло в мире от одного только слова Павла (о других апостолах я умолчу), когда он взволновал и язычников и иудеев, когда сами враги сказали, что он возмущает весь

мир [107]. При Илие смущалось царство Израиля; как сокрушался царь Ахав! [108] А сколько возмущений происходило от других пророков?! Когда всех их убивали или же побивали камнями! Когда Израиль был в плену Ассирийском и когда Иудея была в плену Вавилонском, тогда, что ли, было спокойствие? Мир и его бог не могут и не желают терпеть слово Бога истинного. Бог же истинный не желает и не может молчать. Что иное может произойти от этих двух воюющих богов, как не смятение во всем мире?

Хотеть утихомирить все эти смятения — все равно что хотеть изгнать слово Божье, помешать Ему. Потому что всякий раз, когда слово Божье приходит, оно приходит, чтобы изменить и обновить мир. Даже языческие писатели свидетельствуют, что перемены не могут явиться без волнения, возмущения и даже пролития крови. Христианам же подобает ожидать этого и терпеть с готовностью, как об этом говорит Христос: «Когда вы услышите о войнах и о призывах к войне, не ужасайтесь, ибо надлежит этому быть сначала: но это еще не конец» [109]. И если бы я не видал этих возмущений, то не говорил бы, что в мире есть слово Божье. Теперь же, когда я вижу его, то радуюсь душой и спокоен, так как совершенно уверен, что царство папы и его приспешников разрушится, ибо на них устремилось слово Божье, которое ныне грядет.

Я прекрасно вижу, мой Эразм, что ты во многих своих книгах сетуешь на эти возмущения, сожалеешь об утраченном мире и согласии. Поэтому ты от чистого сердца пытаешься исцелять (в это я полностью верю), но эту подагру только смешат твои попытки избавиться от нее. Ведь таким образом ты плывешь против течения, тушишь пожар соломой. Перестань ты сетовать, перестань исцелять; возмущение это началось и происходит по воле Божьей, оно не прекратится до той поры, покуда все противники слова не будут втоптаны в грязь уличную [110]. Однако мне очень горестно, что тебе, такому прекрасному теологу, приходится напоминать об этом, словно школяру какому-нибудь, в то время как ты сам обязан напоминать об этом другим.

Это же касается и твоего прекрасного изречения о том, что некоторые недуги — это меньшее зло и его стер-

петь легче, чем отвратить. Это сказано неудачно. Тебе надо было сказать, что переносимые недуги и меньшее зло — это возмущения, волнения, бунты, восстания, разъединения, распри, войны и прочее, что сотрясает мир и ссорит людей из-за слова Божьего. Я сказал, что это меньшее зло, его легче перенести (потому что оно временное), чем застарелые дурные нравы, которые всепременнейшим образом погубят все души, если только не изменит их слово Божье. Если же мы отвергнем слово Божье, то отвергнем вечное благо, Бога, Христа и Дух Святой. Насколько же лучше, однако, потерять мир, чем Бога—Создателя мира, который в состоянии сотворить заново неисчислимые миры, а сам лучше бесконечного множества миров. Какое может быть сравнение между временным и вечным? Лучше перенести проказу временных бед, чем, умертвив все души, проклявши их навеки, убив их и предав, успокоить мир и исцелить его от этих возмущений. Потому что одну душу нельзя искупить ценой всего мира [111]. Сравнения твои и притчи очень хороши и замечательны, однако когда ты касаешься дел священных, то рассуждаешь чересчур уж по-ребячески и превратно, потому что ты ползаешь по земле и не помышляешь ни о чем, что выше человеческой головы. А ведь то, что совершает Бог,— это не ребячество, не светское и не человеческое дело, а божественное, выходящее за пределы человеческого разума. Будто бы ты не видишь, что возмущения и разлад происходят в мире Божьим велением, и страшишься, как бы Бог не обрушил небеса. Я же — благодарение Богу!— вижу хорошо, вижу и другие, гораздо большие потрясения, которые еще только грядут; по сравнению с ними эти — только слабое дуновение ветра, только легкое журчание воды.

Но ты либо лжешь, либо не знаешь, что учение о свободе исповеди и покаяния — это слово Божье. Тогда иное дело. Мы же знаем, и, более того, мы уверены, что это — слово Божье, которое утверждает христианскую свободу, и мы не позволим втянуть нас в соответствии с человеческими обычаями и законами в рабство. Об этом мы много говорили в другом месте, и если ты хочешь это узнать, то мы готовы с тобой потолковать и даже вступить врукопашную. Об этом написано немало наших книг [112].

Если бы с помощью слова Божьего можно было до-

стигнуть вечного спасения и спокойствия мира без возмущения, то и папские законы следовало бы любовно сохранять и подчиняться им. Выше я сказал, что этого быть не может. Князь мира не дозволяет, чтобы папа со своими епископами исполняли законы по доброй воле, а надеется поймать совесть и связать ее. Истинный Бог не может этого вытерпеть. Между словом Божьим и человеческими установлениями существует непримиримое разногласие; они восстают друг на друга так же, как Бог и сатана восстают друг на друга, и один разрушает дела и низвергает учение другого, подобно двум царям, которые опустошают владения друг друга. Христос сказал: «Кто не со Мной, тот против Меня» [113].

Если же надо было бы опасаться, что многие люди, склонные ко всяким гнусностям, употребят эту свободу во зло, то это зло следовало бы считать теми самыми возмущениями, как если бы оно было частью той самой проказы, которую надлежит терпеть, частью зла, которое надлежить сносить. И не стоит придавать этой свободе столь большое значение, чтобы устранять слово Божье, испугавшись, как бы люди не употребили ее во зло.

Если не смогут спастись все, то спасутся хотя бы те, ради которых пришло слово Божье. Их любовь пламеннее, их согласие более свято. Ведь каких только зол не натворили нечестивые люди, когда и не было еще у них никакого Слова? А что они сделали доброго? Не всегда ли было так, что мир погрязал в войне, обмане, насилии, раздоре и всяческих преступлениях? Если лучшего из людей пророк Михей сравнивал с терном [114], то как, ты думаешь, он назвал бы прочих?

Теперь же с приходом Евангелия его начинают обвинять в том, что мир зол, между тем как добро Евангелия яснее показывает, сколь зол был мир, когда он пребывал без Евангелия в собственной своей тьме. Так неучи станут обвинять науки, потому что с расцветом наук явным становится их невежество. Такова наша благодарность Слову жизни и спасения. И мы думаем, сколь же велик был страх иудейский, когда Евангелие освобождало всех от закона Моисея! Не казалось ли тогда, что дурные люди получают слишком большую свободу? Не отреклись же из-за этого от Евангелия, нечестивых оста-

вили, а благочестивым сказали, что свобода не должна давать повода для угождения плоти! [115]

Не имеет цены и та часть твоего совета или же исцеления, в которой ты говоришь: «Конечно, позволительно говорить истину, но полезно это не всякому, не в любое время, не любым образом». И уж совсем неудачно ты приводишь слова Павла, когда он говорит: «Все мне позволительно, но не все полезно» [116]. Ведь у Павла там речь идет не об учении и не об истине, которой следует учить, как ты толкуешь его слова и переворачиваешь их на свой лад. Павел как раз хочет, чтобы истину говорили повсюду, в любое время, любым образом, он даже радуется, что Христа проповедуют даже по зависти и любопрению [117]. Это подтверждают его собственные слова, что, как бы ни проповедовали Христа, его это радует [118]. Павел говорит о смысле и необходимости учения, о тех, которые славят христианскую свободу и добиваются своего, не обращая внимания на соблазн и негодование слабых людей. Истину и учение надлежит проповедовать всегда открыто, стойко, никогда ничего не утаивая, ничего не приукрашивая, потому что нет в них никакого соблазна. Потому что это — жезл правоты [119].

Но кто наделил тебя властью, кто дал тебе право говорить о месте, личностях, времени, приличествующих христианскому учению, тогда как Христос желал, чтобы оно совершенно свободно распространялось и царствовало мире? [120] Потому что Павел сказал: «Для слова Божьего нет уз» [121]. А Эразм наложит эти узы? Бог не сказал нам такого слова, для которого существовало бы различие места, личности, времени, потому что Христос говорит: «...идите, научите весь мир...» [122] Он не сказал: «Туда идите, а вон туда не идите», как советует это делать Эразм. А также Он сказал: «Научите Евангелию всякое творение», а не говорил: «Одних научите, а других нет». В общем, наставляя нас в слове Божьем, ты предписываешь нам быть лицеприятным, местоприятным, времяприятным, способоприятным (prosopolepsia, topolepsia, tropolepsia, chaerolepsia), хотя великая сила слова в том-то и состоит, что слово Божье нелицеприятно; как это говорит Павел: «Бог не взирает на лица» [123]. Вот видишь опять, сколь опрометчиво ты ополчаешься на

слово Божье, кажется, будто ты гораздо более предпочитаешь ему свои помыслы и планы.

Если же мы тебя попросим назвать нам время, лица и способы для высказывания истины, как ты их определишь? Скорее наступит конец света, чем ты установишь хотя бы одно-единственное правило [124]. А куда до той поры денется долг научения? Что в это время будет с душами, которые следует наставлять? И как ты сможешь это делать, если ты не имеешь понятия ни о людях, ни о времени, ни о способе? А если бы ты даже и прекрасно это понимал, сердца человеческого ты все равно не понял бы. Допустим, ты как раз понимаешь способ, время, лица и то, что истину надо возвещать так, чтобы папа не разгневался, чтобы кесарь не рассердился, чтобы не разволновались епископы да князья, чтобы не произошло в мире смут и возмущений, чтобы люди не оскорбились и не стали хуже, чем они есть. Что это за совет — ты уже увидел. Но тебе угодно упражняться в бесполезной риторике, лишь бы что-нибудь говорить.

Как же мы, жалкие люди, должны славить Бога, которому ведомы сердца всех людей и Он предписывает и способы, и лица, и время, чтобы возвещать истину! Ведь Он сам ведает, когда, что, как и кому надлежит говорить. Ныне Он предписал, чтобы его Евангелие, необходимое для всех, проповедовали не в каком-нибудь месте и не в какое-то время, а всем, в любое время, в любом месте. Выше я уже доказал, что то, о чем говорит Писание, сказано для всех, что это необходимо и спасительно знать всем, как ты и сам утверждал это в своей книге «Параклеса» [125] с бо́льшим смыслом, чем делаешь это сейчас.

Те же, которые вроде папы с его приспешниками не желают спасения душ, пусть считают своим делом преграждать путь слову Божьему, отвращать людей от царства небесного, дабы и самим туда не войти и других не допустить [126]. И ты, Эразм, этим своим гибельным советом помогаешь их беснованию [127].

Столь же благоразумен ты и потом, когда далее советуешь, будто не следует открыто говорить о чем-нибудь, если на Соборе что-то было установлено неверно, дабы не давать этим повода для пренебрежения авторитетом отцов церкви. Вот именно это и хотел услышать от тебя папа; это для него приятнее, чем слова Евангелия.

Велика же будет его неблагодарность, если он не наградит тебя за это ни кардинальской шапкой, ни доходами. Но что, Эразм, станут тем временем делать души, погубленные и скованные этим вот вредным решением? Тебя это не касается? Ведь ты всегда думаешь — или утверждаешь, будто думаешь,— что человеческие установления можно сохранить в безопасности наряду с чистотой слова Божьего. Если была бы возможность, я с радостью согласился бы с этим твоим суждением. Если ты не знаешь, то я снова тебе говорю: человеческие установления не должны сохраняться наряду со словом Божьим. Ведь они связывают совесть, а слово Божье ее освобождает; они враждебны друг другу, как огонь и вода; они бы сохранились, если были бы свободны, т. е. не связаны, однако этого не хочет и не может хотеть папа, ежели он не хочет погибели и конца своего царства, которое только и держится тем, что совесть опутана оковами; Евангелие же утверждает, что совесть свободна. Поэтому нечего обращать внимания на авторитет отцов и многие ошибочные установления — таковым является все, за исключением слова Божьего; это следует разрушить и отбросить — ведь Христос стоит выше авторитета отцов. В общем, если ты так думаешь о слове Божьем, то мысли твои нечестивы, если же ты имеешь в виду другое, то нас твое многословное рассуждение не касается. Мы рассуждаем о слове Божьем.

В последней части твоего предисловия, всерьез отпугивая нас от такого рода учения, ты полагаешь, что почти одержал победу. Что может быть бесполезнее, говоришь ты, чем объявлять всему свету такую бессмыслицу, будто все, что нами делается, мы делаем не по своей собственной воле, а по чистой необходимости? И приводишь это место из Августина о том, что Бог творит в нас добро и зло, что Он вознаграждает в нас свои добрые дела и карает в нас свои злые дела [128]. Ты здесь щедр в оплате или же, вернее, в требовании оплаты по счету. Какой великий простор для нечестия, говоришь ты, откроют эти слова смертным, если они станут им известны. Какой злодей станет тогда исправлять свою жизнь? Кто поверит в то, что Бог его любит? Кто станет бороться со своей плотью? Меня удивляет, что в столь великой за-

пальчивости и страсти ты не позабыл еще о предмете спора и не сказал: где же тогда будет свободная воля? Мой Эразм, я снова тебе говорю: если ты сам полагаешь, что эта бессмыслица выдумана людьми, то о чем ты споришь? Чего кипятишься? Против кого выступаешь? Есть ли сейчас на свете кто-нибудь, кто ополчался бы против человеческих учений более пылко, чем Лютер? Значит, твое предостережение нас не касается. Если же ты думаешь, что эти самые парадоксы — это слова Божьи, то где твой ум? Где стыд? Я уж не говорю, где твоя прославленная Эразмова умеренность, но где робость и подобающий страх Божий? Когда ты говоришь, что нет ничего более бесполезного, то можно ли так говорить о слове Божьем? Конечно, твой Творец узнает от тебя, своего творения, что полезно Ему говорить, а что бесполезно; глупый, неразумный Бог, конечно же, до сих пор не знал, чему Он должен учить, пока ты, его наставник, не предписал Ему меры его разумения и повелений, будто пока ты Его не умудрил, Он сам не знал, что это приведет к тому парадоксу, который ты открыл.

Итак, если Бог пожелал, чтобы все это было открыто сказано во всеуслышание и чтобы не думали, к чему это поведет, то кто ты такой, чтобы запрещать это? Апостол Павел в Послании к римлянам не в углу каком-нибудь, а всенародно, всему миру, открыто, свободнейшим образом сказал это же самое даже более жестоко: «Кого хочет — ожесточает» [129]. И еще: «...Бог, желая показать гнев Свой...» [130] и т. п. Что может быть жестче того слова Христова (но только лишь для плоти): «...много званых, мало избранных»? [131] И опять: «Я знаю, которых избрал» [132]. Конечно, все это, по-твоему, таково, что нет ничего бесполезнее разговоров об этом, ибо ясно, что нечестивых людей это повергнет в отчаяние, вызовет у них ненависть и богохульство.

Здесь, я вижу, ты считаешь, что истинность и полезность Писания надо обсуждать и расценивать в соответствии с разумением людей, в том числе и нечестивых; и то, что им пришлось по нраву, или то, что им показалось приемлемым, то и есть истинно, то и есть спасительно. А то, что против них, то, конечно, бесполезно, лживо и пагубно. Чего ты добиваешься этим своим советом, кроме того, что слова Божьи должны зависеть, жить

или погибать по воле и желанию людей? Однако Писание говорит обратное: все живет и погибает по воле и желанию Божьему и, наконец, молчит вся земля перед лицом Его [133]. Речи, подобные твоим, должен был бы говорить тот, кто полагает, что Бог живой,— это какой-то легкодумный и глупый пустозвон, выступающий с трибуны, и его слова можно истолковывать как хочешь, как кому это будет угодно, принимать их или отвергать, смотря по тому, как эти слова действуют, как они влияют на нечестивых людей.

Только здесь ты, мой Эразм, выдаешь, сколь искренне ты прежде всем сердцем советовал благоговейно чтить величие божественных суждений. Потому что когда дело шло о наставлениях Писания, то не надо было почитать тайное и скрытое, потому что ничего такого там и не было, ты своими благочестивыми словами грозил нам Корикийской пещерой, чтобы мы из любопытства не вторгались во все это. Ты отпугивал нас от чтения чуть ли не всего Писания, между тем как Христос [134] и апостолы требуют и зовут нас читать его, да и ты сам — только в других книгах — делаешь это [135]. Здесь же, когда дело коснулось не догматов Писания — и не одной только Корикийской пещеры,— когда дело дошло до чтимой выше всего тайны божественного величия, а именно до загадки, почему Бог поступает так, как сказано в Писании, здесь ты срываешься, руша все преграды, и только что не богохульствуешь. Какого только недовольства не выказываешь ты по поводу того, что Бог не раскрывает нам смысла и намерения своих решений! Отчего бы тебе и здесь не предположить темноты и неясности слов? Почему бы тебе самому не удержаться здесь от расследований и не остеречь других, чтобы не раскрывали они того, что Бог пожелал от нас скрыть и не преподал нам в Писании? Здесь следовало бы молчаливо приложить палец к устам и чтить то, что от нас скрыто, почитать тайные решения божественного величия и восклицать вместе с Павлом: «О человек, кто ты, что споришь с Богом?» [136]

Ты говоришь, кто станет стремиться исправить свою жизнь? Я отвечаю: ни один человек. Ибо никто и не сможет. Потому что Богу нет никакого дела до этих самых твоих «исправителей», лишенных духа, ибо они лицедеи. Избранные же и благочестивые исправятся через

Дух Святой, а прочие погибнут неисправленные. Ведь и Августин не говорит, что ни у кого не будут или, наоборот, что у всех добрые дела будут вознаграждены, а говорит, что некоторые будут вознаграждены, значит, все-таки будут такие, которые исправят свою жизнь [137].

Ты говоришь, кто уверует, что Бог его любит? Я отвечаю: ни один человек не уверует и не может в это уверовать. Однако избранные уверуют. Прочие же не уверуют и погибнут, возмущаясь и богохульствуя, вроде того, как ты это здесь делаешь. Но будут и такие, которые уверуют.

Что же до того, что эти учения дадут простор для нечестия,— пусть! Нечестивцы и есть та самая проказа, о которой шла речь выше, то зло, которое необходимо претерпеть. Тем не менее в это же время для избранных и благочестивых раскрываются врата праведности, пути небесные, стезя Божья. Если же, следуя твоему совету, мы отступим от этих догматов и утаим от людей слово Божье, чтобы всякий, обманутый ложной верой в спасение, не выучился бы страху Божьему и смирению, дабы потом через страх прийти, наконец, к любви и благодати, уж тогда-то мы наглухо заградим этот неугодный тебе путь, а взамен него откроем и для нас самих, и для всех не то что врата какие-нибудь, а пропасть и бездну! И не только для нечестия, но для всех глубин ада. Так мы и сами не взойдем на небеса и преградим дорогу другим, входящим туда [138].

Какая же польза или надобность, говоришь ты, объявлять это всем, раз видно, что от этого происходит столько зла. Я отвечаю: достаточно было сказать, что Бог пожелал возвестить об этом.

Мы не смеем доискиваться до смысла божественного желания. Надо просто молиться, воздавать Ему славу, ибо один только Он праведен, мудр и справедлив ко всякому. Он не может делать что-либо глупо или случайно, даже если мы об этом думаем по-иному.

Благочестивым людям такого ответа достаточно. Для полноты, однако, можно еще прибавить: проповедовать это следует по двум причинам. Первая — смирение нашей гордыни и признание благодати Божьей; вторая причина — сама наша христианская вера.

Во-первых, Бог доподлинно обещал свою благодать смиренным [139], т. е. тем, кто поверил в свою погибель и отчаялся в себе. Однако человек не может полностью смириться до той поры, пока он не знает, что его спасение 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. Ибо, коль скоро человек убежден, что он хоть что-нибудь может сделать для своего спасения, он пребывает в самоуверенности и не отчаивается в себе полностью, не смиряется перед Богом, но воображает, что существует какое-то место, время, доброе дело, и надеется или, по крайней мере, желает с их помощью обрести спасение. Тот же, который действительно нисколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всего к благодати, к тому, чтобы спастись. Значит, это надлежит говорить только для избранных, дабы, смирившись, став ничем, они обрели спасение. Прочие восстают против такого смирения, более того, они осуждают проповедь отчаяния, они хотят, чтобы им осталось хоть что-нибудь, что они в состоянии сделать сами. Втайне это гордецы и враги благодати Божьей. Вот это, говорю я, одна причина, чтобы благочестивые, смирившись, вняли обетованию благодати, воззвали к ней и обрели ее.

Вторая причина заключается в том, что вера касается вещей невидимых [140]. Поэтому для веры надо, чтобы все, во что верят, было невидимым. И невозможно скрыть что-нибудь глубже, чем представить это под видом противоположного предмета, чувства, дела. Так, Бог, когда оживляет, делает это, убивая; когда оправдывает — обвиняет нас; когда возводит на небеса — низвергает в преисподнюю.

Как сказано в Писании: «Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит» [141]. Это в Первой книге Царств, глава вторая; здесь не место говорить об этом пространнее. Кто читал наши книги, тем прекрасно все это известно. Вечную милость свою и милосердие Он скрывает под видом вечного гнева, справедливость — под видом несправедливости. Это высшая степень веры полагать, что Он милостив, когда Он спасает столь не-

многих и столь многих осуждает, полагать, что Он справедлив, когда Он по своей собственной воле делает нас неизбежно достойными осуждения, дабы казалось, как замечает Эразм, что Его радуют муки несчастных и что Он более достоин ненависти, чем любви.

Если бы я мог хоть каким-нибудь образом уразуметь, как это Бог милосердный и справедливый являет нам столько гнева и несправедливости, то не было бы нужды в вере. Ныне, когда понять этого нельзя, как раз есть место для обучения вере, и это следует проповедовать и возвещать. А именно то что когда Бог убивает, то смертью Он учит вере в жизнь.

Для введения теперь этого хватит.

Это более верный совет обсуждающим парадоксы, чем твой, когда ты при помощи умолчания и сдержанности желаешь содействовать нечестивости — чем, однако, ты ничего не достигаешь. Ибо если ты думаешь или предполагаешь, что парадоксы действительно существуют,— это понятно, потому что это немаловажные парадоксы,— то, зная, сколь ненасытно желание смертных обнаривать все тайны тем усерднее, чем больше мы хотим их скрыть, этим своим предостережением ты добьешься того, что теперь, раззадоренные твоим рвением, все, конечно, еще больше захотят узнать, есть ли в действительности эти парадоксы. Ни у кого из нас до сих пор не было случая говорить об этом открыто, как у тебя в этом твоем благочестивом и пылком предостережении.

Если ты хотел осуществить свое желание, то поступил бы гораздо разумнее, если бы вообще промолчал о том, что этих парадоксов следует опасаться. Но, после того как ты не отрицаешь, что они действительно существуют, дело сделано. Их уже нельзя скрыть, сомнение в истинности побудит теперь всех к исследованиям. Поэтому или же ты скажи, что их нет, или, если хочешь, чтобы другие молчали, надо было бы и самому молчать.

Дабы не дозволить называть его чрезмерно пагубным, посмотрим-ка бегло еще на один парадокс о том, что нами все делается не по свободной воле, а по чистой необходимости.

Я говорю здесь так: если будет доказано, что наше спасение зависит не от наших усилий и помыслов, а от

деяний одного только Бога,— что я ниже, в основной части своего рассуждения, надеюсь неопровержимо доказать,— то разве не будет из этого ясно, что если Бог не присутствует в нас своим деянием, то все, что мы делаем,— зло и мы неизбежно совершаем то, что не имеет никакого отношения к спасению? Потому что если не мы, а один только Бог творит в нас спасение, то — волей-неволей — без его деяния мы ровным счетом ничего не способны сделать для своего спасения.

Однако я говорю: «по необходимости», а не «по принуждению» (necessario... non coacte), как говорят другие; «по необходимости неизменяемости», а не «принуждения» (necessitate immutabilitatis, non coactis). Это значит, что человек, лишенный духа Божьего, творит зло против воли, хотя и не по принуждению, как если бы кто-нибудь схватил и держал его за горло. Вроде того, как ведут на казнь вора или разбойника против воли, но совершает он зло по собственному побуждению, по доброй воле. Однако это желание или волю так поступать он не может ни обуздать собственными силами, ни изменить; он продолжает желать и хотеть, даже если извне насильно принуждать его делать иначе; у него остается внутреннее желание, которое сопротивляется и гневается на того, кто принуждает или мешает ему. Этого не было бы, если бы желание изменялось и само по своей охоте следовало за силой. Мы называем это «необходимостью неизменяемости». Иными словами, воля сама по себе не может измениться и стать другой; напротив, если ей противостоят, она желает еще более пылко.

Это подтверждается как раз негодованием человека. Его не было бы, если бы желание было свободным, если бы существовала свободная воля. Ты проверь на опыте, сколь трудно переубедить тех, которые страстно чему-нибудь преданы. Если они отступают, то исключительно только под напором силы или чего-нибудь, что имеет над ними бóльшую власть, а по доброй воле они никогда не отступают. Если же они относятся к чему-нибудь без страсти, то допускают, чтобы все шло, как идет, и делалось, как делается.

И опять же, наоборот, если в нас Бог, то воля, измененная и исправленная духом Божьим опять-таки по чистому хотению, склонности и желанию, добивается

своего; и делает она это не по принуждению, а так, что ее ничем нельзя соблазнить совершить что-либо противоположное тому, что она делает, и врата ада не одолеют и не принудят ее [142]. Она продолжает желать и хотеть любить добро точно так же, как до этого она желала и любила зло. И это тоже подтверждает опыт. Сколь неодолимы и стойки были святые мужи, когда их силой принуждали делать другое, как все более они при этом стремились к желаемому — от ветра огонь скорее разгорается, чем затухает. И видно, что нет здесь никакой ни свободы, ни свободной воли (libertas vel liberum arbitrium), нельзя ни изменить себя, ни захотеть чего-либо иного, пока не укрепятся в человеке дух и благодать Божьи.

В общем, покуда бог мира сего царствует над нами, покуда мы живем без дела и духа Бога истинного, мы находимся в плену у его воли [143]; как говорит Павел в Послании к Тимофею [144], мы ничего не можем пожелать, если он не пожелает этого. Потому что он силен и с оружием охраняет свой дом, чтобы в безопасности было его имение [145], чтобы не было никакой смуты и ничего не замышлялось бы против него. В противном случае царство сатаны, само разделенное, не устояло бы, а Христос, однако, утверждает, что оно стоит. Действуя охотно и по желанию, мы поступаем в соответствии с природой воли, если бы нас принуждали — ее не называли бы волей. Потому что принуждение — это, скорее, так сказать, неволя. Если же приходит Тот, кто сильнее его, и, победив его, берет нас себе в добычу [146], то, наоборот, по духу его мы становимся рабами и пленниками (но это царская свобода), дабы по своей воле мы охотно делали то, чего Он сам желает. Так, воля человеческая находится где-то посередине, между Богом и сатаной, словно вьючный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает, как говорит об этом псалмопевец: «Как скот был я перед Тобою, и я всегда с Тобою...» [147]; если же владеет им сатана, он охотно пойдет туда, куда сатана пожелает. И нет у него никакой воли бежать к одному из этих ездоков или стремиться к ним, но сами ездоки борются за то, чтобы удержать его и завладеть им.

Как же быть, если, пользуясь твоими собственными

словами, при помощи которых ты утверждаешь свободную волю, я докажу, что никакой свободной воли не существует? Что если я сумею убедить тебя в том, что ты как раз неразумно опровергаешь то, что столь разумно тщишься доказать. В том случае, конечно, если это мне не удастся, я клянусь, что возьму назад все, что пишу в этой книжечке, и приму то, что ты утверждаешь и чего требует твоя Диатриба.

У тебя получается, что силы свободной воли настолько малы, что без благодати Божьей они просто ни на что не способны. Не согласен? Тогда я спрошу еще: ответь мне, что станет делать эта малая сила, если не будет Божьей благодати или если она отделится от нее? Тогда, сказал ты, она ни на что не способна и ничего хорошего не сделает. Значит, она не сделает ничего такого, чего желал бы Господь и его благодать, потому что мы предположили, что благодать Божья отделена от той силы. Однако же то, что свершается без Божьей благодати, не есть благо. Отсюда следует, что свободная воля без Божьей благодати ничуть не свободна, а неизменно оказывается пленницей и рабыней зла, потому что сама по себе она не может обратиться к добру.

После того как это установлено, я дозволю тебе не считать, что сила свободной воли мала, а стану смело считать, что это сила ангельская, и даже, если хочешь, божественная: коль скоро ты сделал такое безрадостное добавление, что без Божьей благодати эта сила ни на что не способна, то скоро ты признаешь, что это вообще не сила. Что такое сила, ни на что не способная, как вообще не сила? Говорить, что свободная воля существует и что у нее есть сила, которая, однако, ни на что не способна, это то, что софисты называют «противоречие в определении», а ты говоришь, что существует свободная воля, которая не свободна. Это все равно, как если бы ты говорил, что огонь холодный или что земля горячая. В огне такая же сила жара, как и в аду. Но если огонь не горит и не жжет, если он, наоборот, холоден и охлаждает, то это, по-моему, уже не огонь, во всяком случае, я бы не назвал его жарким. Или ты хочешь, чтобы нарисованный, намалеванный огонь тоже называли огнем?

Если бы мы сказали, что сила свободной воли состоит в том, чтобы делать человека способным воспринимать

дух Божий, напитаться Божьей благодатью, потому что человек сотворен как для вечной жизни, так и для вечной смерти,— это было бы верно. Эту силу, т. е. эту способность, или, как говорят софисты, эту «предрасположенность» или «пассивное свойство» мы тоже признаем. Кто не ведает, что у деревьев и животных этой способности нет? Как говорится, небо создано не для гусей [148].

Значит, твердо установлено — ты даже и сам подтвердил,— что мы все совершаем по необходимости, а не по свободной воле, потому что сила свободной воли — это ничто, она ничего не может, если нет Божьей благодати, она не способна ни на какое добро. Но, может быть, ты хотел по-новому назвать завершение, вроде того, что свободная воля способна что-то начать, чего-то пожелать, но не способна завершить? Я так не думаю и ниже скажу об этом подробнее.

Теперь же выходит, что свободная воля — это просто имя Бога, которым можно называть одно только божественное величие. Потому что она творит все, что пожелает, и на небесах, и на земле, как поет об этом псалмопевец. Если же кто собирается наделить ею людей, то это все равно, что наделять человека свойствами самого Бога, а это уже такое богохульство, страшнее которого и быть ничего не может. Поэтому теологам, когда они собираются говорить о человеческих доблестях, было бы лучше от этих слов воздерживаться. Эти слова следует относить только к одному Богу, а из обычной человеческой речи их надлежит изгнать и считать священным именем, которое подобает употреблять в молитвах.

Если же теологи вообще собираются приписывать людям какую-то силу, то ее надо называть не «свободная воля», а как-нибудь по-другому, особенно потому что мы точно знаем и предвидим, что эти слова обманут народ и введут его в сильное заблуждение. Ведь народ слышит в них и разумеет под ними совсем не то, что подразумевают и обсуждают на своих диспутах теологи. Эти слова слишком величественны; слишком много значат слова «свободная воля», и — в соответствии с обычным пониманием — народ полагает, что так называется та сила, которая сама по себе, свободно может направляться на что угодно, а не та, которая кому-то уступает и подчиняется. Если же он узна́ет, что это не так, что эти слова обозна-

чают маленькую искорку, которая сама по себе ни на что не способна, которая является пленницей и рабыней дьявола, то надо только удивляться, как этот народ не побьет нас, лгунов и обманщиков, камнями. Ведь мы говорим одно, а разумеем при этом совсем другое. Более того, вообще неведомо, что надлежит обозначать таким образом. Тот же, кто изъясняется наподобие софистов, тот, по словам Соломона Премудрого, достоин ненависти[149]. Особенно если речь идет о благочестии, когда существует угроза вечному спасению.

Итак, после того как мы отказались от обозначения и от самого предмета, называемого славным именем, тем более что у нас никогда его и не было (этого хотели пелагиане, сами обманутые такими словами), зачем нам столь упорно держаться пустых слов, несущих верующим опасность и обман? В этом столько же смысла, как и в том, что цари и князья присваивают теперь себе никчемные титулы владык разных стран, споря из-за них, хвалятся ими, в то время как на самом деле у них ничего нет, кроме этих титулов, и они почти нищие. Но это простительно: они хотя бы никого не обманывают, не дурачат этим, а только попусту тешат себя таким хвастовством без всякой для себя выгоды. Здесь же у нас наивреднейший обман и угроза спасению. Кого не насмешит или, наоборот, кого не разъярит никчемный выдумщик новых слов, пытающийся придать им смысл, который полностью противоречит обычному! Нищего станут называть богатым, и не потому что он приобрел какое-то богатство, а потому что некий царь может одарить его своим богатством. И сказано это будет не в шутку, не для красного словца. Так, больного, пока он не умер, можно считать полностью здоровым только из-за того, что кто-то может его наделить своим здоровьем. Точно так же непросвещенного глупца можно назвать очень просвещенным по той причине, что, может быть, кто-то случайно его просветит. Так и здесь. Выходит, что человек обладает свободной волей, но только при условии, что Бог наделит его свободной волей. При таком злоупотреблении словами любой может хвастаться чем ему вздумается, например тем, что он властелин неба и земли. При условии, конечно, что Бог одарит его этим. Но так говорить пристало не теологам, а лицедеям и крючкотворам. Наши

слова должны быть верными, чистыми, трезвыми и, как говорит Павел, «здравыми, неукоризненными» [150].

Если мы не намерены вообще отбросить понятие свободной воли, что было бы справедливей всего и благочестивей, то мы, по крайней мере, должны учить, как его правильно применять, чтобы стало ясно: у человека нет свободы воли по отношению к тому, что выше его, а есть только по отношению к тому, что ниже его.

То есть он знает: у него имеется право употреблять или же оставлять без употребления денежные средства, имущество в зависимости от своей свободной воли, хотя и этим правит свободная воля одного только Бога, как Ему это будет угодно. В остальном, в отношении к Богу и к тому, что касается спасения или осуждения, у человека нет никакой свободной воли. В этом он пленник и раб, покорный воле Бога или же воле сатаны.

Все это я говорил о разделах твоего Введения, которые даже больше охватывают предмет спора, чем остальная часть твоей книжечки. Однако главное из всего, что было, коротко можно было бы изложить вот в такой дилемме. Чего касается твое предварение: ты рассуждаешь о словах Божьих или о словах человеческих? Если о словах человеческих, то это все написано попусту и не имеет к нам никакого отношения. Если же говоришь о словах Божьих, тогда твое рассуждение полностью нечестиво. Поэтому полезней было бы определить, о чем у нас идет спор — о словах Божьих или о словах человеческих? Может быть, об этом пойдет речь в следующем предварении или же в самом рассуждении. Меня совсем не трогает то, что ты повторяешь в конце предисловия: что наше учение — это пустые бесполезные басни, что лучше было бы по примеру Павла говорить, что надо проповедовать Христа распятого [151], проповедовать мудрость между совершеннейшими, что у Писания есть свой язык для разных слушателей и ты считаешь, что надо положиться на ум и любовь учителя, которому надлежит учить тому, что требуется ближнему.

Все эти твои слова глупы и невежественны. Ибо и мы учим только о Христе распятом. Потому что Христос распятый включает в себя все, в том числе и мудрость между совершенными, так как у христиан нет больше никакой мудрости, которой следовало бы учить, кроме

той, что сокровенна в тайне и относится к совершенным, а не к сынам иудейским и народу закона, похваляющемуся делами без веры, как судит об этом Павел в Первом Послании к коринфянам, глава вторая[152]; если только ты, собираясь учить о Христе распятом, не хочешь понимать ничего другого, кроме этих слов «Христос распятый».

О том, что «„Бог гневается, неистовствует, ненавидит, печалится, сострадает, кается" — все это не имеет отношения к Богу». Здесь выдумывают затруднения[153], но не это делает Писание темным, не это делает необходимым приспосабливать его к разным слушателям, если только не хотят измышлять темные места там, где их вовсе нет. Потому что эта грамматика и обороты речи понятны даже детям. У нас же речь идет об учении, а не о грамматических оборотах.

Итак, приступая к рассуждению, ты обещаешь, что будешь верен каноническим Писаниям, поскольку Лютер не придерживается никакого авторитета, кроме этого. Ладно, я принимаю это обещание, хотя ты даешь его не из-за того, что убежден в ненужности других авторитетов в этом деле, а из-за того, что понимаешь, что нечего затевать напрасную работу.

Ведь ты не слишком-то одобряешь мою отвагу или, лучше сказать, мое начинание. Тебя, конечно, волнует то, что признавали на протяжении многих веков столь многие высоко просвещенные люди и что среди них были превосходные знатоки священных книг, были даже святые, мученики, даже чудотворцы. Прибавь сюда и новейших теологов, все академии, Соборы, епископов, пап! В общем на одной стороне просвещенность, разум, количество, величие, уважение, сила, святость, чудеса — чего только нет! А на моей стороне Уиклиф — это раз — и Лоренцо Валла — два. Правда, и Августин, которым ты пренебрегаешь, целиком за меня. Но они не имеют никакого значения по сравнению с теми!

Остается еще Лютер, человек сам по себе, появившийся недавно, и его друзья, которых с твоими и сравнить невозможно ни по разуму, ни по их просвещенности, ни по числу, ни по величию, ни по святости, ни по чудесам. Люди, которые не могут вылечить хромого коня[154]. Они гордятся Писанием, которое для них столь же неясно,

сколько и для тех. Они похваляются, что в них дух Божий, а нигде его не показывают и прочее и прочее — ты можешь продолжить это сам. Ведь у нас, как у волка с соловьем: волк съел соловья и сказал: «Ты — голос, и больше ничего!» [155] Потому что ты сказал: они только говорят и хотят, чтобы им поверили.

Я понимаю, мой Эразм, что у тебя есть много причин тревожиться из-за этого. Меня это тревожит более десяти лет, и я думаю, что никакого арбитра не тревожит это столь сильно. Мне самому казалось невероятным, что эту нашу непобедимую Трою, которая держалась столько времени и выстояла во всех войнах, когда-нибудь можно будет взять. Господь — свидетель души моей, я бы упорствовал, меня бы до сих пор это тревожило, если бы совесть и очевидность вещей не вынуждали меня к противоположному.

Ты, конечно, можешь понять, что и у меня сердце не каменное, а и было бы каменным, то размягчилось бы под ударами, пробираясь сквозь бурю и жар, когда я отважился и увидел, что весь авторитет тех, кого ты перечислил, обрушится на мою голову, как шквал, чтобы потопить меня.

Здесь, однако, не место рассказывать историю моей жизни и моих дел, потому что все это затеяно не для того, чтобы нам себя прославить, а чтобы превознести милость Божью. Кто я такой, чей дух, чей совет подвигнул меня на эти дела — на все это ответит Тот, Кто знает, что все это произошло не по моей свободной воле, хотя мир и сам давно уже должен был это понять.

Своим сочинением ты, конечно, поставил меня в скверное положение, и мне нелегко из него выбраться, не хваля себя и не черня всех отцов. Но буду краток. Просвещенностью, талантом, числом приверженцев, авторитетностью и всем прочим — ты и сам это понимаешь — я тебе уступаю. Но если бы я тебя спросил, что значат три вещи: откровение Духа, чудеса и святость, то — насколько я тебя знаю по твоим письмам и книгам — окажется, что ты столь невежествен, столь неучен, что едва ли сможешь хоть что-нибудь объяснить. Если же я буду настаивать и требовать, чтобы ты непременно назвал, кто же из всех тех, которых ты перечислил, был или есть свят, в ком был Дух или кто творил чудеса, то, полагаю,

что тебе придется попотеть немало — и напрасно. Ты говоришь весьма много такого, о чем узнал из опыта и о чем говорят все, но не думаешь о том, насколько все это утрачивает достоверность и значение перед судом совести. Есть правильная пословица о том, что на земле многих считают святыми, меж тем, как их души давно в аду [156].

Но, допустим, если тебе угодно, что все они были святыми, во всех них был дух, все творили чудеса — этого даже ты и не просишь! Скажи мне, стал ли хоть один из них святым силой и именем свободной воли, обрел ли дух, сотворил ли чудеса, есть ли среди них хоть один, который сделал что-то, чем утвердил учение о свободной воле? Ни в коем случае, скажешь ты; все это делалось именем и силой Иисуса Христа и для учения Христова. Что же ты приводишь святость, дух и чудеса этих людей для подтверждения учения свободной воли, которую они нисколько не подтверждают? Значит, их святость, дух и чудеса на нашей стороне — ведь это мы проповедуем не силы человеческие, а Иисуса Христа! Что удивительного в том, что святые, исполненные духа, чудотворцы столько раз впадали в грех плоти, говорили и действовали сообразно своей плоти, если это не раз случалось даже с апостолами еще при самом Христе? Ведь ты не отрицаешь, а утверждаешь, что свободная воля есть не Дух или дело Христово, но дело человеческое. Значит, Дух, о котором было сказано, что Он прославит Христа [157], тем более не может утверждать свободную волю. Следовательно, если отцы где-то и проповедовали свободу воли, то они, конечно, говорили по плоти своей, так как они были людьми, а не по Духу Божьему и чудес именем свободной воли они не совершали. Поэтому твое упоминание святости, духа и чудес отцов неудачно, так как все это подтверждает не учение о свободной воле, а учение Христа, противоречащее свободной воле.

Ну хорошо, пусть те, которые действуют по свободной воле, и уверены, что учение о ней истинно, что оно возникло по Духу Божьему; докажите, говорю я, Дух, сотворите чудеса, покажите святость! Конечно, это вы, утверждающие, должны уверить нас, отрицающих. С нас, которые отрицают, не надо спрашивать духа, святости и чудес, а с вас, которые утверждают, надо. Так как отри-

цание ничего не предлагает, ничего не представляет, оно не должно ничего доказывать и не должно доказываться. В доказательстве нуждается утверждение [158]. Вы утверждаете силу свободной воли и дело человеческое, однако до сих пор не видно было и не слышно ни об одном чуде Божьем, подтверждающем какое-нибудь человеческое учение; пока что чудеса подтверждали только учение Божье.

Нам же, однако, заповедано не принимать никакого учения, если его не подтверждают слова Божьи, как это сказано во Второзаконии, глава восемнадцатая [159]. Даже Писание говорит, что человек — это суета и ложь [160]. Это означает не что иное, как то, что все человеческое — суета и ложь [161].

Значит, давайте, давайте, говорю я! Докажите, что ваше учение, исходящее из суетности человеческой и из лживости, верно! Где здесь являет себя дух? Где святость? Ум, просвещенность, значительность я вижу. Но это Бог даровал и язычникам.

Но мы не станем принуждать вас свершать великие чудеса, не надо даже исцелять хромого коня — дабы вы не отговаривались краткостью плотской жизни, хотя Бог обычно подтверждал свое учение без оглядки на краткость плотской жизни, потому Им не движут ни заслуги, ни отсутствие заслуг в плотской жизни, так как Он действует по чистому милосердию и любви к душам, которые Ему надлежит утвердить в неколебимой истине во славу свою. Вам дается выбор, вы можете сотворить сколь угодно малое чудо. Я хочу раззадорить вашего Ваала [162], подстрекая вас и призывая к тому, чтобы во имя и при помощи свободной воли вы создали хотя бы какую-нибудь лягушку: ведь язычники и маги египетские умели создавать множество лягушек [163]. Мне не хотелось бы отягощать вас созданием вшей, которых и они не могли произвести на свет [164]. Так как вы испытываете нашего Бога и смеетесь, когда говорят об исцелении хромого коня, то я попрошу о более легком: поймайте-ка хоть одну-единственную блоху или же вошь и, собрав все силы, употребите все рвение вашего бога и свое собственное и убейте эту вошь во имя и при помощи свободной воли, победите, защитите свое дело, и мы придем, готовые молиться богу, столь удивительным способом умерт-

вившему вошь! Тогда я не отрицал бы и того, что вы способны горы передвигать![165] Но одно дело, когда говорят, что сила свободной воли на это способна, а другое дело, когда это доказывают!

То же, что я сказал о чудесах, говорю я и о святости. Вы победите, если среди всех мужей всех веков, всех, кого ты упомянул, вы сможете назвать хотя бы какое-нибудь их дело (пусть это будет хотя бы соломинка, которую они подняли с земли), или какое-нибудь слово (пусть это будет хотя бы один только слог «мю»), или же какую-нибудь мысль (пусть хотя бы тишайший вздох), сотворенные силой свободной воли, при помощи которой они приблизились к благодати, исполнились духа, удостоились прощения, при помощи чего они хоть что-то сделали совместно с Богом (я уж не говорю о том, из-за чего они обрели святость). Я говорю о том, что делается силой и именем свободной воли. Ибо о том, что творит в людях божественная сила, в изобилии свидетельствуют Писания. Разумеется, вы должны засвидетельствовать это, чтобы не казалось, что вы — те самые смешные учителя, которые с великой гордыней и напыщенностью распространяют в мире учения, не имеющие никакого основания. Ведь окажется, что это бредни, из которых ничего не следует, а это было бы большим позором для просвещеннейших, святейших мужей всех веков, к тому же творивших чудеса. Мы бы уж предпочли вам стоиков, которые хотя и писали о таком мудреце, которого никогда не видели[166], однако они что-то пытались изобразить. Вы же вообще ничего не в состоянии изобразить, даже тени своего учения.

То же говорю я и о духе. Если из всех ваших защитников свободной воли вы сможете показать хотя бы одного, в ком была бы такая сила духа и воли, что во имя свободной воли он отдал бы хоть один обол *, мог хотя бы чего-то лишиться, снести хотя бы одно оскорбительное слово или намек какой-нибудь (я не говорю о том, чтобы он отдал за нее богатство, жизнь, славу), тогда опять же пальма первенства за вами и мы с радостью пройдем под копьем[167].

---

* Мелкая греческая монета.

Но вы, наболтав столько слов, прославляя силу свободной воли, должны нам все это доказать, не то снова покажется, что мы спорим о козьей шерсти [168] или же уподобляемся тому, кто смотрит спектакль в пустом театре [169]. Я-то с легкостью докажу вам противоположное. Сколько раз святые мужи, которых вы упоминали, собираясь молиться о чем-нибудь или свершить что-нибудь, обращались к Богу, как бы всецело забывая о своей свободной воле, отчаявшись в себе, взывая к одной только чистой милости, сознавая, сколь не соответствует она их заслугам! Это часто бывало и у Августина и у Бернара, который, умирая, сказал: «Я погубил время, потому что жил губительно» [170].

Я не вижу, чтобы здесь подразумевалась какая-то сила, которая приближала бы к благодати. Напротив, здесь выдвигается обвинение всякой силе, потому что она противоположна благодати, хотя эти же самые святые в спорах о свободной воле иногда говорили и по-иному. Только это, как вижу, со всеми случается: люди одни, когда они заняты речами и рассуждениями, и другие, когда делают что-то с увлечением. В одном случае они говорят не то, что прежде столь остро чувствовали, в другом — они остро чувствуют совсем не то, о чем прежде говорили. Оценивать людей следует более по тому, что они остро чувствуют, нежели по их речам. Как благочестивых, так и нечестивых.

Однако мы простим вам еще больше: не надо нам от вас ни чудес, ни духа, ни святости. Вернемся-ка лучше к самому учению. Мы просим вас только об одном — чтобы вы указали нам, каким делом, каким словом, каким помыслом движет свободная воля, как она способствует или содействует приближению благодати. Ибо недостаточно сказать: «Существует сила, существует сила, существует некая сила свободной воли». Что может быть легче этих слов? И дело не в том, чтобы сказать, что просвещеннейшие и святейшие мужи в течение стольких веков одобряли это, но необходимо, как говорится в немецкой пословице, назвать дитя [171], определить, что это за сила такая, что она делает, что дозволяет, на что она годна. Скажу даже гораздо грубее: спрашивается, сила ли это, следует ли о ней молиться, поститься для нее, стараться, утруждать себя, приносить ей дары, надо ли пытаться

делать что-нибудь подобное? Ибо если это сила, то ее можно смягчить. Однако здесь вы оказываетесь молчаливее серифских лягушек и рыб [172].

И как вы можете это определить, раз, по вашему собственному признанию, вы до сих пор в этой силе не уверены, судите о ней по-разному, противоречите сами себе. Что говорить об определении, когда определяемое противоречиво? Но будь так, что по истечении Платоновых лет [173] когда-нибудь вы придете к согласию, определите, в чем назначение этой силы, как ей молиться, поститься и прочее, что до сей поры скрыто в Платоновых идеях! [174] Кто тогда убедит нас, что это угодно Богу и что мы поступаем правильно? Тем более раз вы сами говорите, что это дело человеческое, которое не подтверждено Духом, которое превозносят философы, которое было в мире еще до того, как явился Христос, и до того, как Дух был ниспослан с неба. Поэтому совершенно ясно, что это учение не было послано с неба, а еще до того возникло на земле. Поэтому и требуется серьезное доказательство тому, что оно подлинно и верно.

Итак, пускай мы стоим особняком и нас мало, а вы заметны и вас много, мы деревенщины, а вы ученые, мы тупые, а вы разумней всех, мы родились вчера, а вы были еще перед Девкалионом [175], нас никто не признает, а вас славят в течение всех веков! Короче говоря, мы грешники, погрязшие в плотском, мы глупцы, вы же, устрашаемые святостью, духом, чудесами, самими бесами, наконец, дайте вы нам какое-нибудь турецкое или же иудейское право потребовать у вас разъяснения вашего учения, как заповедал вам ваш Петр! [176]

Наши требования весьма умеренны, потому что мы не добиваемся от вас подтверждения всего этого святостью, духом и чудесами, несмотря на то что у нас есть на это право, так как вы сами требуете этого от других. Мы идем еще и вот на какую уступку: не приводи́те вы никаких примеров дела, сло́ва или мысли, подтверждающих ваше учение, а только научите нас, объясните нам, по крайней мере, само это учение, скажите, что́ вы собираетесь под ним понимать, каково оно с виду. Если вы не хотите или не можете этого сделать, то как нам, по крайней мере, себе это представить? Уподобьтесь папе с его приспешниками, которые говорят: «Поступайте так, как

мы говорим, но не поступайте, как мы» [177]. Вы скажи́те, что этой силе надо. Мы поймем и оставим вас в покое. Разве не этого мы от вас добиваемся? Чем вас больше, чем вы древнее, знатнее, значительнее и известнее нас, тем постыднее для вас, что вы не можете объяснить вашего учения нам, которые по сравнению с вами во всех смыслах ничего собой не представляют.

Мы хотим знать это учение и поступать в соответствии с ним, а вы не можете привести ни одного примера какого-либо поступка или слова свободной воли ни при помощи чуда (убив вошь), ни при помощи какого-нибудь движения духа или же какого-нибудь маленького святого дельца. И потом это неслыханно, но вы не в состоянии объяснить даже вид вашего учения, чтобы мы, по крайней мере, смогли его себе представить. Смешные учителя свободной воли! Сами вы — голос, а больше ничего! [178] Как еще, Эразм, назвать мне тех людей, которые хвастаются духом, но ничего не доказывают? Которые только говорят, но хотят, чтобы им тут же поверили? Разве не таковы твои единомышленники, которые так высоко вознеслись на небеса?

Поэтому Христом тебя просим, мой Эразм, разъясните нам, чтобы мы, устрашенные опасностью, угрожающей нашей совести, по крайней мере, убоялись этого твоего учения или же дерзнули с ним согласиться. Потому что ты сам видишь, что, если даже вы достигните вершины, дока́жите свое и приведете в согласие, слова́ «существует свободная воля, существует свободная воля» не что иное, как пустой звук и бормотание. К тому же твои приверженцы сами не знают, существует этот звук или нет, потому что у них есть разногласия и они не едины друг с другом. В высшей степени несправедливо и чрезвычайно горестно тревожить нашу совесть, которую Христос искупил своей кровью, призраком какого-то словечка, к тому же еще и неопределенного. А когда мы не дозволяем нас тревожить, то нас же и обвиняют в неслыханной гордыне, так как мы пренебрегаем столь великим числом отцов, утверждающих свободную волю на протяжении стольких веков. Хотя — как ты видишь из вышеизложенного — вернее будет сказать, что они не определили ничего имеющего отношение к свободной воле. Учение о свободной воле появилось под их прикрытием,

а они не в состоянии показать ни ее обличия, ни имени, а только обманывают всех лживыми словами.

И здесь, Эразм, мы взываем к твоему собственному совету: выше ты убеждал нас оставить подобные вопросы и учить о Христе распятом, о том, что этого достаточно для христианского благочестия. Мы-то уже давно этого добиваемся и об этом радеем. О чем ином мы и стараемся, как не о том, чтобы воцарилось простое и чистое христианское учение, чтобы отбросили всё и пренебрегли всем тем, что было придумано и привнесено людьми? Но ты, давая совет, сам этого не делаешь, более того, сам ты делаешь обратное, пишешь Диатрибу, прославляешь папские декреты, восхваляешь авторитет людей, пробуешь все, чтобы отвлечь нас от Священных писаний и направить на все чужое и противоположное, желаешь не того, что необходимо, а того, чтобы мы сокрушили простоту, чистоту и ясность христианского благочестия и спутали его с человеческими измышлениями. Поэтому мы хорошо понимаем, что советовал ты это не от души и пишешь все это несерьезно.

Ты думаешь, что твои пустые словеса могут повести мир, куда ты хочешь. Но ты никуда его не ведешь, потому что нигде и никогда ты не выскажешь ничего, кроме явных противоречий, так что вернее всего сказал бы о тебе тот, кто назвал бы тебя настоящим Протеем и Вертумном [170]; как сказал Христос: «Врачу, исцелися сам» [180]. Стыдно учителю, если его опровергают его собственные ошибки [181].

Итак, до тех пор пока вы будете доказывать свое утверждение, мы будем настаивать на своем отрицании. И перед судом целого сонма святых, которыми ты похваляешься, более того, перед судом всего мира мы отважимся заявить, что мы не обязаны допускать то, чего нет и о чем не могут точно сказать, что оно такое. Мы осмелимся упрекнуть вас в той невероятной самонадеянности и безрассудстве, с которыми вы требовали от нас допустить это по одной только той причине, что вам нравится то, что утверждали многие великие люди в древности, но чего, по вашему собственному суждению, в действительности нет. Разве приличествует христианским наставникам обманывать несчастный народ в деле благочестия, говорить о том, чего нет, так, будто оно есть и будет иметь бо:

шое значение для спасения?! Куда теперь подевалась прославленная острота греческого ума, которая, по крайней мере, хоть как-то приукрашивала ложь? Здесь лгут открыто и явно. Куда подевалось равное греческому латинское умение так обманывать и так обманываться пустейшим словцом?

У неразумных и злонамеренных читателей книг бывает так, что слабости отцов и святых они принимают с величайшим почтением — так что вина здесь не в авторах, а в читателях. И если кто-нибудь, опираясь на святость и авторитет святого Петра, станет утверждать, что все, что когда-либо говорил святой Петр, истинно, то ему следует признать и то, что сказано у Матфея в главе шестнадцатой о том, как он говорил Христу о слабости плоти [182] и как приказал, чтобы Христос сошел с лодки [183], и многое другое, за что его порицал Сам Христос.

Люди такого рода подобны тем, которые для смеха болтают, будто не все, что есть в Евангелии, истинно. Они приводят то место из Евангелия от Иоанна, глава восьмая, в котором иудеи говорят Христу: «Верно ли мы говорим, что Ты самаритянин и что в Тебе бес?» [184] Или вот это: «Повинен смерти» [185]. Или: «Нашли мы, что Он подстрекает наш народ и запрещает платить подати кесарю» [186]. То же самое, только с другой целью и другим намерением, по слепоте своей и невежеству делают сторонники свободной воли. Они берут у отцов то, что по слабости своей плоти те говорили в защиту свободной воли, даже когда это противоречит тому, что эти же самые отцы говорили в другом месте в крепости своего духа против свободной воли; и так настаивают и принуждают, что лучшее потом отступает перед худшим. Получается, что худшим словам придают значение, потому что они подтверждают то, что говорит плоть, а лучшие слова лишают значения, потому что они перечат плоти.

Почему же нам не выбрать лучшие? Ведь таких высказываний у отцов много. Для примера приведу одно: можно ли сказать что-либо более плотское, нечестивое, преступное и кощунственное, чем то, что обыкновенно говорил Иероним: «Девство наполняет небо, брак наполняет землю»? [187] Будто патриархи, апостолы, христиане принадлежат земле, а не небу, девственницы же, весталки языческие, в которых не было Христа, достойны неба?

Вот такие слова и подобные им выбирают из писаний отцов софисты, потому что они ведут борьбу более числом, чем разумением, дабы снискать к себе почтение, как это сделал бестолковый Фабер из города Констанц [188], подаривший недавно миру свою жемчужину, нет, Авгиеву конюшню [189], от которой благочестивых людей тошнит и рвет.

Так я отвечаю тебе на то, что ты говоришь, будто бы невероятно, чтобы Бог оставил свою Церковь на целые столетия в заблуждении и не открыл бы никому из своих святых того, в чем, по нашему мнению, заключается основа евангельского учения.

Во-первых, мы не говорим, что Бог терпел это заблуждение в своей Церкви или в каком-нибудь своем святом. Ведь церковью правит Дух Божий и святые ведóмы Духом Божиим, как говорит об этом Павел в Послании к римлянам [190]. И Христос пребывает с церковью «до скончания века» [191], и «Церковь Божья — это опора и столп истины» [192]. Это, говорю я, нам известно. Ведь это есть и в нашем символе веры: «Верую в святую соборную церковь». Значит, невозможно, чтобы она заблуждалась даже в чем-нибудь малом. Если бы мы даже предположили, что некоторые избранные пребывали в заблуждении всю жизнь, то это неизбежно значило бы, что перед смертью они возвратились на путь истинный, потому что Христос в Евангелии от Иоанна, глава десятая, говорит: «Никто не похитит их из Моей руки» [193].

Но здесь дело в том, что надо точно установить, являются ли те, которых ты называешь церковью, на самом деле Церковью. Может быть, они тоже всю жизнь пребывали в заблуждении и только перед смертью возвратились? И следует ли отсюда незамедлительно, что если Бог допустил, чтобы все те просвещеннейшие люди, которых ты называешь просвещенными, на протяжении всех веков пребывали в заблуждении, то Он допустил также и то, что его Церковь заблуждалась?

Посмотри на народ Божий Израиль: среди такого большого числа царей в течение столь долгого времени не было ни одного царя, который бы не заблуждался. И во времена пророка Илии просто всё и вся, во что открыто верил этот народ, скатилось к идолопоклонству, так что пророк Илия уж думал, что он один остался [194]. И в это

время, когда цари, князья, священнослужители и пророки, вообще всё, что только можно назвать народом или Церковью Божьей, шло к гибели, в это время Бог сохранил для Себя семь тысяч мужей. Кто тогда видел, кто тогда знал, что это народ Божий? [195] Но кто теперь осмелится отрицать, что в этих первейших мужах (а ты называешь людей, известных только своим положением и весом) Бог сохранил для себя Церковь среди простого народа — ведь все считали, что они погибнут как царство Израиля. Вот так одаривает Бог: избранным Израиля Он препятствует и тучных его убивает, как говорится об этом в семьдесят седьмом псалме [196], но отбросы и остаток Израиля Он спасает, как говорит об этом Исайя [197].

Что было при самом Христе, когда все апостолы Его оставили [198], когда Его отверг весь народ и проклял, когда спаслись только двое — Никодим, Иосиф да еще разбойник на кресте? [199] Разве этот народ не назывался тогда народом Божьим?

Был народ Божий, но его так не называли, а те, которых так называли, не были Его народом. Кто знает, не было ли от сотворения мира, с самого начала церкви, так, что народом Божьим и святыми его называли тех, которые не были таковыми, а другие, находящиеся среди них, были святыми, но не называли их ни народом Божьим, ни святыми, подобно тому как показывает это история Каина и Авеля, Измаила и Исаака, Исава и Иакова [200].

Посмотри, что было в век ариан, когда в целом свете сохранилось едва ли пять правоверных епископов, да и тех прогнали с мест, и повсюду под видом Церкви господствовали ариане; тем не менее и при этих еретиках Христос сохранил свою Церковь, но так, что менее всего можно было думать, что это и есть Церковь. Покажи ты хоть одного при папе епископа, исполняющего свой долг, покажи хоть один Собор, на котором обсуждались бы дела благочестия, а не говорили бы о паллиях [201], о чинах, об окладах и прочих светских пустяках, которые разве только безумие станет приписывать Святому Духу. И тем не менее их называют Церковью, в то время как все — по крайней мере, живущие таким образом — погибли и нисколько не являются Церковью. Но и среди них Он сохранил свою Церковь, но так, что ее не называют Церковью. Как ты думаешь, сколько святых в тече-

ние нескольких веков сожгли и умертвили за ереси один только инквизиторы? Например, Иоганна Гуса [202] и подобных ему! В те времена, несомненно, жили святые люди, у которых был тот же дух.

Отчего же ты, Эразм, не удивляешься больше тому, что от сотворения мира выдающаяся просвещенность, наивысший ум, наиболее пылкое рвение были у язычников, а не у христиан или народов Божьих? Сам Христос признавал, что дети мира сего умнее, чем дети света [203].

Какой христианин может сравниваться по уму, просвещенности и усердию хотя бы с одним только Цицероном? [204] О греках я уже не говорю! Как же нам объяснить, почему никто из них не мог достигнуть благодати? Они-то, конечно, изо всех сил напрягали свою свободную волю! Кто посмеет сказать, что среди них не было никого, кто изо всех сил стремился бы к истине? И, однако же, надо признать, что никто из них не обрел ее. Или и здесь ты станешь говорить, что это невероятно? Что с тех пор, как свет стоит, Бог оставил столь великих людей и допустил, чтобы их усилия были тщетны? Конечно, если бы свободная воля что-нибудь да значила и хоть на что-нибудь была бы способна, то она должна была что-то значить и быть на что-то способной у этих людей или, по крайней мере, хотя бы у кого-нибудь из них! Но она ни на что не способна, более того, она всегда способна к чему-то гибельному, и одного этого достаточно для доказательства того, что никакой свободной воли нет, что от сотворения мира до самого его конца невозможно приметить никакого ее следа.

Но я возвращаюсь к начатому. Что удивительного в том, что всем великим в церкви Бог дозволял идти своими путями, как говорит это Павел в Деяниях? [205] Не такая это простая вещь, мой Эразм, Церковь Божья, как два слова «церковь Божья». И святые Господа Бога встречаются не так часто, как слова «святые Господа Бога». Они — жемчуг и драгоценные каменья, которые Дух Святой не разбрасывает перед свиньями [206], а, как об этом сказано в Писании, хранит сокрытыми, дабы нечестивец не увидел славы Божьей. Иными словами, если бы это свободно все знали, то как могло случиться, что люди в мире терзаются и мучаются? Как говорит Павел: «Если бы знали, то никогда не распяли бы Господа славы» [207].

Я это говорю не потому, что хочу отрицать святость тех, кого ты называешь, но потому, что ее нельзя доказать; если кто-нибудь станет отрицать их святость, то это так и останется невыясненным, потому что в соответствии с учением на вопрос об их святости невозможно ответить с достаточной достоверностью.

Я говорю, что они святые, считаю их таковыми, называю их Церковью Божьей и признаю это по правилу любви, но не по правилу веры. Это означает, что любовь, которая велит о каждом думать наилучшим образом, без подозрений [208], верит во все и мнит о ближних добро, называет святым каждого крещеного [209], и если она ошибается, то в этом нет ничего опасного, потому что любви свойственно обманываться. Она дарована всем и вся в употребление и злоупотребление, она служит всем: и добрым и злым, и верным и неверным, и правдивым и лживым. Вера же никого не называет святым до свершения суда Божьего, потому что вере свойственно не обманываться. Поэтому, несмотря на то что по праву любви всем нам следует считать друг друга святыми, по праву веры никого нельзя объявить святым, за исключением только разве такого пункта веры, по которому папа — враг Божий, поставив себя на Его место [210], канонизирует своих святых, не зная об их святости.

О тех твоих или даже наших святых я скажу только, что так как они сами не согласны друг с другом, то им надо следовать в том, что они говорили о высоком, т. е. когда они ратовали против свободной воли за благодать, а прочее оставить без внимания; то, что они говорили в защиту слабости плоти, утверждает скорее плоть, нежели дух. У тех, которые противоречат сами себе, следует выбирать и принимать то, что они говорят в соответствии с Духом, а то, как они мыслят в соответствии со своею плотью, следует оставлять без внимания. В этом и заключается долг читателя-христианина и чистого создания, имеющего раздвоенные копыта и жующего жвачку [211]. Но мы теперь глотаем все или, что еще хуже, против всякого смысла у одних и тех же авторов худшее одобряем, а лучшее отвергаем. И за это самое худшее присваиваем им титул и авторитет святости, меж тем как они заслужили его за лучшее, за один только дух, а не за свободную волю и не за плоть.

Что же нам делать? Церковь скрыта, святые неведомы. Как быть? Кому верить? Или, как ты весьма разумно сказал, кто вселит в нас уверенность? Как нам распознать Дух? Если посмотришь на образование — и там и там раввины, посмотришь на жизнь — и там и там грешники; посмотришь на Писание — его ценят и те и другие. И дело идет не столько о Писании, которое еще недостаточно ясно, сколько о смысле Писания. И ту и другую сторону защищают люди. Но равно как ничего не значат в этом деле их число, ученость и вес, так еще менее значат малочисленность, невежество и низкое положение. Итак, дело остается неясным, спор не прекращается, и нам кажется разумным согласиться с мнением скептиков или же поступить так, как лучше всего это умеешь делать ты, говоря, что ты сомневаешься, утверждая, что ищешь истину, изучаешь ее, а между тем до той поры, пока истина воссияет, склоняешься в сторону тех, которые утверждают свободную волю.

Здесь я тебе отвечаю: ты не говоришь ни да ни нет. Чтобы исследовать Дух, мы не станем пользоваться доказательствами учености, жизни, ума, веса, достоинства, невежества, необразованности, малочисленности или низкого происхождения. Потому что я не за тех, которые находят прибежище в похвальбе духом; в этом году я вел весьма жестокую борьбу — она до сих пор еще не утихла — как раз вот с такими фанатиками, которые полагают, что толкование Писания следует подчинять только их духу [212].

Именно за это я и нападал на папу, потому что в его царстве нет ничего более распространенного и более общепринятого, чем слова о том, что Писания темны и загадочны, что о толковании воли Духа следует справляться у апостольского престола в Риме. А на самом деле нельзя сказать ничего более пагубного! Потому что из-за этого восстанут против Писаний нечестивые люди и примутся делать из него все, что им заблагорассудится, до тех пор, покуда не растопчут Писания совсем, и нам тогда останется учить и верить одним только бредням взбесившихся людей. Короче говоря, не люди выдумали эти слова, а сам бесовский князь в неизреченной злобе своей послал их в мир.

Мы говорим так: духи надо исследовать или испытывать двойным судом. Один — внутри нас; при его помощи каждый освященный Духом Святым или же особым даром Божьим вернейшим образом судит о своем собственном спасении и оценивает убеждения и мнения всех людей. Об этом сказано в Первом послании Павла к коринфянам, глава вторая: «Духовный судит обо всем, а о нем никто не может судить» [213]. Этот суд свойствен вере и непременно присущ всякому, даже совсем простому, христианину. Выше мы назвали это внутренней ясностью Священного писания. Быть может, это разумели те, которые тебе отвечали, что все надлежит судить судом духа. Но суд этот никому другому не помогает, поэтому не о нем у нас речь. Я полагаю, ни у кого не вызывает сомнения, что дело обстоит именно так.

И существует еще второй, внешний суд, которым мы вернейшим образом в соответствии с духом и учением можем судить не только о нас самих, но и о других людях и об их спасении. Этот суд приличествует открытому служению Слову и выполнению внешнего долга; особенно он касается наставников и проповедников Слова. Мы прибегаем к такому суду, когда укрепляем в вере слабых и обличаем противящихся ей [214]. Выше мы назвали его внешней ясностью Писания.

Мы говорим, что перед лицом Церкви все, в ком есть дух, должны быть испытаны мерилом Писания [215], ибо у христиан должно быть прежде всего принято и совершенно твердо установлено вот что: Священные писания — это свет духовный, который ярче самого солнца [216], особенно по отношению к тому, что касается спасения или осознания необходимости. Уже давно соблазненные противным — теми мерзопакостными словами софистов, по которым Писание будто бы темно и неясно, мы должны прежде всего доказать самое главное наше основание, при помощи которого надо будет доказывать и все прочее, что философам кажется бессмысленным и невозможным.

Во-первых, Моисей в пятой книге, глава семнадцать, говорит, что если произойдет какое-нибудь затруднительное дело, то следует пойти на место, которое Бог изберет во имя свое, и обратиться за советом к священникам, которые должны рассудить по закону Господа [217]. Он

сказал: «по закону Господа». Каким же образом они станут судить, если закон Господа не был бы выражен достаточно ясно? В противном случае хватило бы сказать: «станут судить по духу своему». И это принято при всяком управлении народами — все спорные дела решаются по законам. А как они могут решаться, если нет наияснейших законов и нет их света в народе? Ведь если законы двусмысленны и неясны, то не только никаких дел нельзя будет уладить, но не будет никаких определенных устоев. Ведь законы для того и даются, чтобы определенные устои имелись и можно было бы решать спорные дела. Итак, следует, чтобы то, чему надлежит быть мерилом и правилом, было весьма ясно и понятно — таков и есть закон. Если этот свет закона и эта определенность существуют в светских обществах, где речь идет о временном, они необходимы и дарованы Богом всем людям, то как же мог Бог не дать своим христианам, т. е. своим избранникам, еще более ясных, более определенных законов и правил, по которым они могли бы направлять и улаживать все свои дела, при том, что Он желает, чтобы они презрели временное? Если Он так одевает траву, которая сегодня стоит, а завтра будет брошена в печь [218], то насколько же лучше Он одевает нас? Однако продолжим и обрушимся теперь с помощью Писания на мерзопакостные слова софистов!

Псалом восемнадцатый говорит: «Заповедь Господа светла и чиста, она просвещает очи» [219]. Я думаю, то, что просвещает очи, не может быть ни темным, ни неясным. Также и в псалме сто восемнадцатом: «Врата слов Твоих просвещают и дают разумение малым» [220]. Здесь Он говорит о словах Божьих, что они — врата, которые открыты для всех и просвещают даже малых. Исайя, глава восьмая, говорит, что все вопросы надо задавать закону и откровению; если же мы этого не сделаем, то он грозит, что мы не увидим света зари [221]. В книге Захарии, глава вторая, Бог повелевает искать закон в устах священника, потому что священник — вестник воинства Господня [222]. Значит, прекраснейший ангел, или вестник Божий,— это тот, кто и сам не понимает, что он говорит, и людям это неясно?

А что станет со всем Ветхим заветом, особенно вот со сто восемнадцатым псалмом, в котором весьма часто

во славу Писания говорится, что оно само — свет наивернейший и очевиднейший? Ибо вот как славит он ясность Писания: «Слово Твое — светильник ногам моим и свет стезе моей» [223]. Он не говорит: «Только Дух Твой — светильник для моих ног», даже когда приписывает ему действие, говоря: «Дух Твой благой да ведет меня в землю правды» [224]. Конечно, здесь сказано, что это путь и стезя, из-за необычайной ясности Писания.

Перейдем теперь к Новому завету. Павел в Послании к римлянам, глава первая, говорит, что Евангелие было обещано прежде в Священных писаниях через пророков [225], и в главе третьей — о том, что явилась правда веры, о которой свидетельствовали закон и пророки [226]. Что же это за свидетельство, если оно темно? И когда Павел во всех посланиях говорит, что Евангелие — это слово света, Евангелие ясности, он намеренно делает это с большой полнотой. Во Втором Послании к коринфянам, главы третья и четвертая, где у него идет речь о ясности Моисея и Христа [227]. Так же и Петр во Втором Послании, глава первая, говорит: «У нас есть вернейшее пророческое слово, и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте» [228]. Здесь Петр называет слово Божье сияющим светильником, а все прочее — темнотой. А мы называем его темным и неясным? Христос часто называет Себя светочем мира, Иоанна Крестителя — светящим и горящим светильником [229], конечно, не за его святую жизнь, а за слово, подобно тому как Павел назвал фесалоникийцев светилами мира, «оттого что вы,— сказал он,— держите слово жизни» [230]. Потому что жизнь без слова неясна и темна.

А что делают апостолы, когда они Писаниями подтверждают свои проповеди? Или же они это делают, чтобы своей темнотой еще более затемнить их темноту? Или чтобы подтвердить известное неизвестным? Что делает Христос в Евангелии от Иоанна, глава пять, где Он наставляет иудеев, чтобы они исследовали Писания, которые свидетельствуют о Нем? [231] Он это делает для того, чтобы они усомнились в вере в Него? Что делают они в Деяниях, глава семнадцать, когда, услышав Павла, день и ночь читали Писания, дабы увидеть, что в них? [232]

Разве все это не подтверждает, что апостолы, как и

Христос, призывали Писания как яснейшие подтверждения своих речей? Как же мы смеем говорить, что Писания темны? Заклинаю тебя, темны ли, не ясны ли слова Писания: «Бог сотворил небо и землю» [233]; «Слово стало плотью» [234] — и все, что целый свет принял как символ веры. Откуда принял? Разве не из Писаний? Что делать тем, которые и сегодня это проповедуют? Они толкуют Писания и разъясняют их. Но если Писание, которое они разъясняют, темно, то кто уверит нас, что их толкование верно? Еще одно новое толкование? А кто его растолкует? Так будет до бесконечности.

В общем, если Писание темно и неясно, то зачем Бог нам его дал? Разве мы сами недостаточно темны и непонятливы и небу понадобилось еще умножить нашу темноту, непонятливость, неясность? Куда же тогда подеваются слова апостола: «Все Писание богодухновенно, полезно для научения, для обличения, для исправления»? [235] Нет, Павел, напротив, оно совершенно бесполезно; и то, что ты приписываешь Писанию, надо приписать отцам, которых признал целый ряд веков и Римский престол. Поэтому тебе следует взять назад те слова, которые ты писал Титу о том, что епископу надлежит быть сильным в здравом учении, наставлять в нем, заграждать уста противящимся, пустословам и обманщикам [236]. Как это он будет силен, когда ты даешь ему неясные Писания, а значит, тупое оружие и взамен меча даешь какие-то соломинки? И Христос тоже пусть возьмет свое слово обратно — это необходимо, ведь Он обманно обещал нам, сказав: «Я дам вам речь и премудрость, которой не смогут противостоять все ваши враги» [237]. Как это не будут противостоять, когда мы сражаемся с ними темными и неясными словами? Какую форму христианства ты предписываешь нам, Эразм, если Писания для тебя темны? Я думаю, что я уже давно наскучил и дуракам, тратя на это яснейшее дело столько времени и сил.

Однако надо опровергнуть эти бесстыдные и кощунственные слова о том, будто Писания темны, чтобы и ты, мой Эразм, понял, что ты говоришь, когда отрицаешь ясность Писания. Раз так, то тебе необходимо признать, что все твои святые, которых ты приводишь в доказательство, еще менее ясны. Потому что кто может убедить нас в том, что они светлы, если ты говоришь, что Писания тем-

ны? Те, которые отрицают, что Писания весьма светлы и весьма ясны, не дают нам ничего, кроме темноты.

Ты здесь скажешь: это все меня не касается, я не говорю, что Писания везде темны,— кто же до такой степени безумен! — они темны только в этом месте и в местах, подобных этому. Отвечаю. Я говорю не только против тебя одного, а против всех, кто так думает. И потом — я против тебя в отношении всего Писания, я не хочу, чтобы в нем хоть что-то называли темным. Там написано то, что мы узнали из Послания Петра: что слово Божье есть светильник, сияющий в темноте [238]. Если часть этого светильника не светит, темноты будет больше, чем света. Христос, когда повелел нам слушать это, просветил нас не так, чтобы какая-то часть его учения осталась темной. Ведь Он напрасно повелевал бы внимать Ему, если светильник не светит.

Поэтому если учение о свободной воле темно и неясно, то оно не имеет отношения ни к христианам, ни к Писаниям, его следует просто отбросить и числить среди тех басен, которые осудил Павел у христиан, вступающих в словопрения [239]. Если же оно имеет отношение к христианам и к Писаниям, то оно должно быть ясным, открытым, полностью понятным, подобно всем другим совершенно ясным установлениям, потому что все христианские установления должны быть совершенно ясны не только самим христианам, но ясное и понятное Писание должно вооружать их против других, дабы всем заградить уста, чтобы никто не смог им противоречить. Как сказал в своем обетовании Христос: «Я дам вам слова и премудрость, которой не смогут противоречить или противостоять все противящиеся вам» [240]. Если же уста наши настолько некрепки, что противящиеся могут противостоять, то Он говорит неправду, будто никто из противящихся не сможет нам противостоять. Либо в учении о свободной воле у нас не будет никаких врагов — что и произойдет, если все это к нам не будет иметь отношения, либо, если это имеет к нам отношение, у нас будут враги, но такие, которые не смогут нам противостоять.

Однако эта невозможность нам противостоять (если здесь идет речь о ней) состоит не в том, что враги будут вынуждены таким образом отказаться от своего мнения или что им надо будет теперь согласиться и замолчать;

кто может принудить их уверовать против воли, признать ошибку или же замолчать? «Что болтливее ничтожества?» — сказал Августин [241]. Но это им так заградит уста, что им нечего будет возразить! А если и станут они возражать, то все сойдутся на том, что все равно они ничего не доказывают.

Лучше это показать на примере. Когда Христос (Евангелие от Матфея, глава двадцать вторая) заставил замолчать саддукеев [242], приведя им слова о воскресении мертвых (*Моисей*. Исход, глава третья: «Я Бог Авраама» и прочее; «Бог не есть Бог мертвых, но живых» [243]), то они не смогли ни воспротивиться, ни возразить. Но отступились ли они из-за этого от своего мнения?

Сколько раз Он обличал фарисеев яснейшими словами Писания и доводами, так что и народ видел, что те побеждены, и сами фарисеи это понимали! Тем не менее враги упорствовали. В Деяниях, по свидетельству Луки, Стефан говорил так, что мудрости и духу говорящего невозможно было противиться [244]. Но как они поступили? Разве они с ним согласились? Наоборот, им было стыдно, что их победили, что они не могут противостоять, и они обезумели, затыкали уши, закрывали глаза, выставляли против него лжесвидетелей [245]. То же было и тогда, когда он был у них: посмотри, как он опровергал противящихся! Когда он перечислял благодеяния Божьи от начала существования этого народа и утверждал, что Бог повелел никогда не воздвигать себе храма,— потому что в этом его и обвиняли, в этом и было дело [246]. Хотя он, наконец, признал, что при Соломоне был воздвигнут храм, однако тут же добавил: «Но Всевышний обитает в нерукотворных». И привел место из книги пророка Исаии, глава шестьдесят шестая: «Где же вы построите дом для Меня?» [247]

Скажи теперь, что они могли сказать против столь ясных слов Писания? Ничего. Однако они не унимались и продолжали стоять на своем. Поэтому он бранил их, говоря: «Люди с необрезанным сердцем и умом! Вы всегда противитесь Духу Святому» [248] и прочее. Он говорит, что противятся те, которые, однако, могли не противиться.

Перейдем теперь к нашим. Иоганн Гус, выступая против папы [249], привел слова Евангелия от Матфея: «Врата

ада не одолеют Мою церковь»[250]. Есть ли здесь какая-нибудь темнота или неясность? Врата ада сильны против папы и его приверженцев, потому что своим нечестием и своими преступлениями они прославились на весь мир. И это тоже темно? Значит, папа и его приверженцы не та церковь, о которой говорит Христос. Что они могут на это возразить? Можно ли вообще противостоять тому, что говорит Христос? Однако вот противостоят и настаивают на этом до сих пор, покуда не испепелят Его самого. И не отступаются они от своего мнения. Христос не умалчивает об этом, говоря: «Враги не смогут противостоять»[251]. Он говорит: «враги». Потому и противостоят. Не то Он сказал бы не «враги», а «друзья». Однако они не смогут противостоять. Что же это, как не то, что, противостоя, они не смогут противостоять?

Поэтому если нам удастся противостоять свободной воле так, что наши противники не смогут противостоять, даже если они будут вопреки совести упорствовать в своем убеждении, то этого уже будет достаточно. Потому что я прекрасно знаю, сколь не любят люди быть побежденными. Как говорит Квинтилиан, всякий предпочитает сойти за уже знающего, чем учиться. Несмотря на то что у нас — скорее по привычке, чем всерьез — все повсюду попусту говорят: «Я хочу учиться»; «Готов поучиться и, поумнев, следовать лучшему»; «Я — человек, могу и ошибиться»[252]. Потому что под этой с виду скромной и смиренной личиной можно доверительно сказать: «Мне этого мало»; «Я не понимаю»; «Это насилие над Писаниями»; «Он упорно настаивает». Они, разумеется, уверены, что никто не заподозрит, что при таком смирении можно весьма упорно противиться и оспаривать даже известную истину. Выходит, что не их злоба виной тому, что они не отступаются от своего мнения, а темнота и неясность доказательств.

Так же поступали и греческие философы: если кто-нибудь из них терпел явное поражение, то — для того чтобы не казалось, что он уступил другому,— он, как передает Аристотель, принимался отрицать первопричины. Поэтому мы очень предостерегаем и себя и других вот от чего: на свете есть много добрых людей, которые охотно приняли бы истину, если бы только их кто-нибудь хорошо научил. И не надо думать, что столь большое чис-

ло ученейших мужей на протяжении стольких веков не заблуждались и знали истину; будто нам не известно, что мир — это царство сатаны[253], в котором, помимо нашей природной слепоты плотской, нами правят еще злейшие духи, и мы погрязаем в нашей слепоте, пребываем во тьме не только человеческой, но и дьявольской.

Итак, если Писание совершенно ясно, говоришь ты, отчего же на протяжении стольких веков люди выдающегося таланта пребывали на этот счет в слепоте? Отвечаю. Они пребывали в слепоте во славу и хвалу свободной воле, дабы видна была та самая великолепная сила, при помощи которой человек способен добиться того, что надо для вечного спасения. Разумеется, тот, кто смотрит и не видит, слушает и не слышит, тот менее всего разумеет и понимает[254]. Сюда подходят слова из книги Исайи, которые часто приводят Христос и евангелисты: «Слухом услышите, а не уразумеете; смотреть будете — и не увидите»[255]. Что иное это обозначает, как не то, что свободная воля или сердце человеческое настолько подвластно сатане, что, ежели не пробудит эту волю чудесным образом Дух Божий, сама по себе она не может ни видеть, ни слышать того, что ясно видят глаза и что слышат уши, до чего можно дотронуться рукой!

До такой степени несчастен и слеп род человеческий! Ведь и сами евангелисты, удивленные тем, как случилось, что иудеи не приняли совершенно неоспоримых и неопровержимых слов и дел Христовых, в этом месте Писания сами себе отвечают, что вот именно человек, оставленный на самого себя, видя, не видит, и слушая, не слышит. Что может быть ужасней! «Свет,— говорит Он,— светит во тьме, и тьма не объяла его»[256]. Кто в это поверит? Кто слышал что-нибудь подобное? Свет во тьме светит, однако тьма пребывает тьмой и не осветилась?

Поэтому нет ничего удивительного, что в божественных делах в течение столь многих веков мужи выдающегося ума пребывали в слепоте. В человеческих делах — это было бы удивительно. В делах божественных гораздо удивительнее было бы, если бы кто-нибудь перестал быть слепым, но неудивительно, что вообще все слепы. Ведь — как я уже говорил — без Духа весь род человеческий —

это не что иное, как царство дьявола, беспорядочный хаос тьмы! Поэтому и Павел называет бесов правителями тьмы [257]. И в Первом Послании к коринфянам, глава первая, он говорит: «Никто из князей этого мира не познал Господа мудрости» [258]. Как ты полагаешь, что станет он думать об остальных, если князей мира он называет рабами тьмы? Под князьями он разумеет первых и наивысших мира сего, тех, кого ты называешь мужами выдающегося ума.

Почему были слепы все ариане? Разве среди них не было мужей выдающегося ума? Почему для язычников Христос — это глупость? [259] Разве среди язычников нет мужей выдающегося ума? Почему для иудеев это — соблазн? Разве среди иудеев не было мужей выдающегося ума? Павел говорит: «Бог знает умствования мудрецов, знает, что они суетны» [260]. Он не пожелал сказать: «умствования людей», как гласит об этом текст [261], но показал, что под людьми он разумеет лучших и князей, чтобы мы по ним мерили остальных. Однако об этом я, может быть, подробнее скажу ниже.

Для начала достаточно будет сказать, что Писания совершенно ясны и что наше учение при их помощи можно защитить так, что враги не посмеют противостоять. А то, что защитить так нельзя,— это чужое и к христианам не имеет отношения.

Если же существуют такие люди, которым эта ясность не нужна, которые при свете такого солнца пребывают в слепоте и спотыкаются, если есть такие нечестивцы, то они показывают, сколь велика сила сатаны над сынами человеческими, раз они не слышат и не понимают яснейших слов Божьих. Наподобие того, как если бы кто-нибудь по глупости думал, что солнце — это кусок холодного угля, а простой камень — золото. Если же они благочестивы, то попадут в число избранных, которые некоторое время заблуждались [262], дабы обнаружилась на них слава Божья, без которой нам ничего не дано ни увидеть, ни сделать. Если же кто-то не понимает слов Господних, то здесь дело не в слабости разума, как ты это полагаешь. Напротив, никто не может лучше понять слова Божьи, чем те, у которых слаб разум [263]. И Христос ведь пришел ради слабых разумом или тех, у кого разум слаб [264]. Им и посылает Он свое слово. Однако в

нашей слабости укоренилась сатанинская злоба, она властвует над нами и противится слову Божьему. Если бы сатана этого не делал, то после проповеди Божьей, услышанной однажды, весь род человеческий обратился бы — и больше ничего не понадобилось бы.

Но к чему я столько говорю? Почему бы нам не покончить со всем сразу одним только предварением и не обратить против тебя твое же собственное рассуждение в соответствии с тем, что сказал Христос: «Своими словами оправдаешься, своими словами осужден будешь»[265]. Ты ведь говоришь, что Писание здесь неясно. Затем ты в нерешительности говоришь о том, что можно было бы сказать «за» и «против» обеих сторон, приводишь в своей книжице скорее то, что можно назвать Диатрибой, чем то, что называют Апофасис[266] или еще как-нибудь, потому что, все сопоставляя, ты не хочешь утверждать ничего определенного. Так вот: если Писание здесь неясно, то почему те, которых ты прославляешь, здесь не слепнут, а глупо и легкомысленно видят и утверждают свободную волю, как если бы Писание было им ясно и понятно? Еще бы! Столь великое множество наученейших мужей, с которыми все по сей день согласны! Среди них есть и такие, за которых, кроме удивительного знания Священного писания, говорит также их благочестивая жизнь! Некоторые из них не только защищали учение Христово в своих сочинениях, но даже доказывали его своей кровью! Если ты это говоришь серьезно, то ты хорошо знаешь, что у свободной воли есть такие защитники, которые обладают удивительным знанием Священных писаний, а также и то, что они доказали это своей кровью; если это правда, значит, Писание им было ясно! Иначе в чем заключалось бы их удивительное знание Священных книг? И потом: какое легкомыслие, какая опрометчивость проливать кровь за дело неясное и темное! Это пристало бы не мученикам Христовым, а бесам!

Ты представь себе и поразмысли, как ты думаешь, чему следует придать больше значения: мнениям столь многих просвещенных людей, столь многих правоверных, столь многих святых, мучеников, новых и древних теологов, академий, Соборов, епископов, пап, которые считали, что Писания ясны, и подтверждали это как своими сочи-

нениями, так и своей кровью, или же твоему единственному частному мнению, следуя которому ты отрицаешь, что Писания ясны, при том, что ты никогда не пролил за учение Христово ни одной слезы, не проронил за него ни одного стона?

Если ты полагаешь, что они думали правильно, почему ты им не подражаешь? Если не полагаешь, то почему восхваляешь их так пылко и неумеренно, будто хочешь обрушить на меня бурю и лавину красноречия, которые, однако, гораздо более затопили тебя, а мой ковчег всплыл невредимый?[267] Ведь ты приписываешь столь великим людям одновременно и высшую глупость, и опрометчивость, когда пишешь, что они были умудрены в Писании, утверждали его своим пером, жизнью и смертью, однако оно, как ты говоришь, темно и неясно. Это все равно что сказать, будто они, познавая Писание, были невежественны, а утверждая его, были глупы. Я — их хулитель — никогда не ославлял их так, как это делаешь ты — публичный их хвалитель.

Итак, я ловлю тебя, как говорят, на силлогизме[268]. Потому что одно из двух должно быть ошибочным. Или то, когда ты говоришь, что их знание Священного писания, их жизнь и мученичество были достойны удивления, или же то, когда ты говоришь, будто Писание неясно. Но так как ты совершенно уверен, что Писания неясны (этому ты посвятил всю свою книжицу), то остается полагать, что ты назвал их умудренными в Писании и мучениками Христовыми для развлечения или же из лести, но во всяком случае не всерьез. Ты это делал, просто чтобы сбить с толку невежественный народ, а Лютеру задать работу и вынудить его к пустословию, ненависти и презрению. Я ведь говорю, что ни одно из этих мнений не верно, но оба они ложны.

Во-первых, писания совершенно ясны; во-вторых, те мужи, коль скоро они защищают свободную волю, вовсе не сведущи в священных книгах, и защищают это не жизнью и смертью, а только лишь пером, исполненным чуждого духа.

Поэтому я заключаю это рассужденьице так: при помощи Писания — коль скоро оно темно — до сей поры о свободной воле не было, да и не могло быть сказано ничего определенного — ты сам этому свидетель. Ни один

человек от сотворения мира ничего не мог привести в защиту свободной воли — об этом уже было сказано выше. Учить же чему-нибудь, что не предписано ни одним словом Писания, приличествует не учению христиан, а правдивым рассказам Лукиана; только ведь Лукиан, в шутку и всерьез забавляясь потешными историями, никого не обманывает и никому не вредит, а у нас в деле серьезном, касающемся вечного спасения, безумствуют, готовя погибель несчетному множеству душ.

Этим бы я и хотел закончить все дело о свободной воле. А именно тем, что доказательства врагов стоят за меня и выступают против них самих. Потому что нет доказательства сильнее, чем собственное признание и собственное свидетельство виновного. Так как Павел велит заграждать уста пустословам[269], то мы намерены взяться за самую суть спора и обсудить дело в том порядке, который и приняла Диатриба. Сперва мы опровергнем доказательства, приведенные в защиту свободной воли, потом защитим наши, которые были опровергнуты, и, наконец, выступим против свободной воли за Божью благодать.

Сперва, как полагается, начнем с определения[270]. Ты определяешь свободную волю так: «Что касается нас, то под свободной волей мы здесь понимаем силу человеческого желания, при помощи которого человек может приблизиться к тому, что ведет к вечному спасению, или же отвратиться от этого». Ты, конечно, мудро поступаешь, давая одно лишь голое определение, без каких бы то ни было подробностей, как это принято у других, потому что ты опасаешься, как бы ненароком не потерпеть тебе кораблекрушения. Поэтому я вынужден рассуждать о частностях.

Конечно, если посмотреть строже, само это определение шире, чем определение. Софисты назвали бы такое определение порочным, поскольку ясно, что определение не полностью соответствует определяемому. Потому что выше мы показали, что свобода воли не присуща никому, кроме одного только Бога.

Может быть, ты прав, наделяя человека какой-то волей, но наделять его свободной волей в делах божественных — это чересчур. Потому что слова «свободная воля»,

по мнению всех, способных это услышать, означают, собственно, то, что человек, не сдерживаемый никаким законом или повелением, может совершать и совершает по отношению к Богу все, что ему заблагорассудится. Ведь не скажешь ты о рабе, что он свободен, если тот действует по приказу господина. Еще менее можно назвать свободным человека или ангела, которые настолько зависят от Бога (о грехе и о смерти я не говорю), что ни одного мгновения не могут прожить, действуя своими собственными силами.

Следовательно, здесь сразу же с самого начала противоборствуют определение номинальное и определение, которое требуется именно для этого дела[271], потому что слово значит нечто другое, отличное от того, как понимают это дело. Вернее было бы говорить о «переменчивой воле», или о «непостоянной воле». Ибо Августин, а за ним софисты умалили славу и доблесть этого слова «свободный», нанесли ему ущерб, сказав о переменчивости свободной воли. Но — дабы не морочить нам людей пустыми и напыщенными словами — мы должны, как это думает Августин, говорить по определенному правилу, трезво сохраняя за словами их смысл. Кто учит других, тому надо говорить просто и по существу дела, не пытаясь переубедить напыщенностью слога и риторическими фигурами.

Однако, чтобы не показалось, будто нам приятна борьба из-за самого слова, мы намерены простить этот грубый и опасный промах, когда полагают, что свободная воля — это то же самое, что и переменчивая воля. Мы намерены простить Эразму еще и то, что силу свободной воли он делает свойством человеческим (словно ангелам вовсе не присуща никакая свободная воля), потому что в этой своей книжице он решил говорить только о свободной воле людей. В противном случае определение было бы у́же определяемого.

Переходим к тем частям, на которых все держится. Одни из них достаточно ясны, другие страшатся света — будто сами знают за собой какую-то вину,— и потому их не следует определять понятнее и яснее. Но определять темно — все равно что вовсе не определять. Вот эти слова понятны: «сила человеческого желания». И еще: «при помощи которого человек может». И еще: «к вечному спа-

сению». Однако вот эти слепые андабаты[272]: «приблизиться», «к тому, что ведет». И еще: «отвратиться». Что следует понимать под словом «отвратиться», а также под словом «приблизиться»? Что такое то, что «ведет к вечному спасению»? Что значат эти слова?

По-видимому, я здесь имею дело с настоящим Скотом или же с Гераклитом[273] и мне приходится проделывать двойную работу. Сперва надлежит ощупью, осторожно отыскать противника в яме или где-то в потемках (а это опасно, для этого нужна смелость и отвага) — ведь если я не найду, то получится, что я воюю с призраками[274] и бью воздух во тьме[275]. Потом, наконец, когда я его выведу на свет,— а к тому времени я уже устану от поисков — мне еще предстоит с ним драться на равных. И вот я думаю, что «сила человеческого желания» обозначает власть, возможность, способность или свойство хотеть или не хотеть, выбирать, пренебрегать, одобрять, отвергать — вообще делать что-то по желанию. Но я себе не представляю, как эта сила может «приблизиться» или «отвратиться». Она может только хотеть или не хотеть, выбирать или пренебрегать, одобрять или отвергать, т. е. выполнять действия воли. Потому что мы полагаем, что эта сила — нечто среднее между самой волей и ее действием, то, при помощи чего сама воля вызывает действие хотения или нехотения, при помощи чего вызывается само действие хотения или нехотения. Ничего другого здесь нельзя ни предположить, ни придумать. Если я заблуждаюсь, то в этом вина автора, который дал такое определение, а не моя, когда я это разбираю.

Правильно полагают юристы, что речь того, кто говорит темно (при том, что он мог выразиться яснее), следует истолковывать против говорящего[276]; хотя здесь я хочу пренебречь моими современниками со всеми их тонкостями[277]. Для научения, для понимания следует говорить просто.

Под словами «то, что ведет к вечному спасению» я разумею слова и дела Божьи, которые даны человеческой воле, чтобы она к ним приближалась или от них отвращалась. Под «словами Божьими» я понимаю как закон, так и Евангелие. Закон требует дел, Евангелие — веры. Потому что нет ничего другого, что вело бы к Божьей

благодати и к вечному спасению, кроме слова и дела Божьего; милость же или дух — это и есть та самая жизнь, к которой ведут нас слово и дело Божьи.

Однако эта жизнь и вечное спасение — вещи для человеческого разума непостижимые, как это подтверждает Павел в Первом Послании к коринфянам словами из Исайи: «Глаз того не видел, ухо не слышало и не приходило на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» [278]. Потому что слова «и жизнь вечную» числятся среди самых важных в нашей вере. А какое значение имеет при этом свободная воля, об этом свидетельствует Павел в Первом Послании к коринфянам, глава вторая: «А нам,— говорит он,— Бог открыл это Духом Святым» [279]. Иными словами, если бы Дух не открыл, то сердце человеческое ничего об этом и не знало бы, и не ведало. И нет там ничего про то, что оно может приближаться или же отвращаться.

Взгляни на человеческий опыт! Посмотри, что думали о вечной жизни и о воскресении умнейшие из язычников. Разве там не было так, что, чем более выдающимся умом они обладали, тем смешнее казались им воскресение и жизнь вечная? Разве даже греки — умнейшие философы — не называли Павла суесловом и проповедником чужих божеств, когда он учил в Афинах? [280] Порций Фест в Деяниях кричал, что Павел безумен, раз он проповедует вечную жизнь [281]. А что вякает об этом Плиний в седьмой книге своего сочинения? [282] Что говорит Лукиан, такой талант! Неужели все они были дураками?! Вплоть до сегодняшнего дня многие люди — чем они умнее и просвещеннее, тем более они над этим смеются — полагают, что все это — басни, и говорят об этом открыто! Потому что в глубине души вообще ни один человек — если только нет в нем Святого Духа — не знает о вечном спасении, не верит в него и не желает его, даже если на словах и в своих книгах он об этом рассказывает. Как хотелось бы мне, мой Эразм, чтобы в нас с тобой не было подобной закваски! Ведь в этом деле так редко встречается благочестивое сердце!

Понял ли я смысл этого определения?

Значит, по мнению Эразма, свободная воля — это сила воли, которая сама по себе способна хотеть или не хотеть слова и дела Божьего, о которых говорят, что при

их помощи можно прийти к тому, что превосходит всякое понимание и разумение. Если же она способна хотеть или не хотеть, то она способна любить и ненавидеть. Если она способна любить и ненавидеть, то она способна также как-то исполнять закон и верить в Евангелие. Потому что невозможно, чтобы ты, коль скоро ты способен чего-то хотеть или не хотеть, не смог бы при помощи этого своего желания сделать хоть немного, даже если и не в твоей власти довести дело до конца, так как кто-то тебе мешает. А при том, что среди дел Божьих, которые ведут к спасению, числят и смерть, и распятие, и все беды мирские, человеческая воля могла бы хотеть и смерти своей, и погибели. Она способна хотеть всего, если она способна захотеть слова и дела Божьего. Ибо что может быть выше, ниже или вне слова и дела Божьего, кроме самого Бога? Что же тогда останется благодати и Святому Духу? Это значит полностью наделять свободную волю божественностью, потому что только Бог волен, как не раз говорит об этом Павел, желать закона и Евангелия, не желать греха или желать смерти [283].

Выходит, что после пелагиан никто, кроме Эразма, не писал о свободной воле вернее. Выше мы уже говорили, что свободная воля — это наименование Бога и слова, обозначающие силу Божью. Но этого [284] ей до сих пор не приписывал никто, кроме пелагиан. Потому что софисты, что бы там они ни думали, говорят совсем иное. Эразм же далеко превосходит и пелагиан. Те приписывают божественность всей свободной воле, Эразм же — половине. Они делят свободную волю на две части: на способность различения и способность выбора; первой приписывают разум, а второй — волю, что делают и софисты. Эразм, однако, пренебрегая способностью различения, возвышает одну лишь способность выбора. Так он делает Божью волю хромой и полусвободной. Что, ты думаешь, он стал бы делать, если бы надумал описать всю свободную волю?

Однако, не удовлетворившись этим, он даже опережает философов. Потому что те еще не определили, способно ли что-либо приходить в движение само по себе. Здесь в философии нет согласия ни у платоников, ни у перипатетиков [285]. У Эразма же свободная воля не только движется сама по себе, но и смыкается с тем, что вечно,

т. е. непознаваемо. Действительно, это новый, неслыханный определитель свободной воли, который оставляет далеко за собой философов, пелагиан и софистов и всех прочих. Но ему этого мало, он не щадит себя, не соглашается с самим собой, выступает против самого себя еще больше, чем против других. Ведь прежде он говорил, что человеческая воля ни на что не способна без благодати (ежели он тогда не шутил). Теперь же, когда он определяет всерьез, то говорит, что человеческая воля обладает силой, которая сама по себе способна достичь того, что ведет к вечному спасению, т. е. силой, несравненно превосходящей ту силу. Так и сам Эразм здесь тоже весьма превзошел себя.

Неужели ты не видишь, мой Эразм, что таким определением ты сам себя предаешь (я думаю, что это неумно); ты в этих вещах вообще ничего не смыслишь, или же ты писал об этом весьма необдуманно и без внимания, не ведая того, что́ ты говоришь, что́ утверждаешь. И — как я сказал выше — ты меньше говоришь о свободной воле, но приписываешь ей больше, чем все другие, описываешь не всю свободную волю, а наделяешь ее всем. Гораздо приемлемее учат софисты или, по крайней мере, их отец — Петр Ломбардский [286]. Они полагают, что свободная воля — это способность различать, а затем и выбирать добро (если на это есть благодать) или зло (если нет благодати) [287]. И это очень совпадает с тем, что думает Августин, когда говорит, что свободная воля сама по себе способна только пасть и, кроме греха, она ни на что не способна [288]. Поэтому во второй книге против Юлиана Августин называет ее скорее рабской, чем свободной [289].

Ты же полагаешь, что обе части свободной воли имеют равную силу, и поэтому она сама по себе без благодати может и обращаться к добру и уклоняться от добра. Потому что ты не думаешь, как много ты ей приписываешь этими местоимениями «она» или «сама по себе». Когда ты говоришь: «Она может приблизиться», ты, конечно, полностью исключаешь Святой Дух со всем его могуществом, будто бы Он здесь излишен и в нем нет необходимости. Поэтому даже софистам следовало бы осудить твое определение и разъяриться из-за твоей книжицы пуще, чем когда, ослепленные своей завистью, они безум-

ствовали против меня. Сейчас же, так как ты нападаешь на Лютера, все, что ты говоришь, свято и соответствует католической вере, даже если ты говоришь против себя самого и против них,— вот таково терпение святых мужей.

Я не говорю, что одобряю мнение софистов о свободной воле, но я считаю, что оно более приемлемо, чем мнение Эразма, потому что ближе к истине. Хотя они и не говорят, как я, что свободная воля — это ничто, однако вопреки Эразму они говорят (в особенности сам Магистр Сентенций[290]), что без благодати свободная воля ни на что не способна. Правда, кажется, что они воюют друг с другом и бросаются словами, обуреваемые жаждой спора, а не истины, как это и подобает делать софистам. Но представь, что мне удалось найти неплохого софиста, с которым я мог бы поговорить запросто и потребовать у него ясного и прямого ответа вот на этот вопрос: если кто-нибудь тебе скажет, что нечто является свободным при том, что само оно способно совершать только зло, добро́ же оно может совершать не своими собственными силами, а с чужой помощью, то не посмеешься ли ты, мой друг, над такой свободой? Эдак, пожалуй, я стану утверждать, что камень и бревно тоже обладают свободной волей — они ведь могут лететь и вверх и вниз; однако в собственной их власти — лететь вниз, вверх же они летят только при чужой помощи. И, как сказал я об этом выше, давайте наконец договоримся и станем употреблять слова в обратном смысле: «никто» — это «все», «ничто» — значит «всё», одно будет относиться к той самой вещи, о которой идет речь, второе — к тому, что с этой вещью связано, что может с ней произойти.

Так, слишком много рассуждая, они считают волю свободной по ее случайному признаку, потому что когда-нибудь кто-нибудь может ее освободить. Вопрос же стоит о самом существе свободной воли. Если на него необходимо ответить, то — хотят этого или не хотят — получается, что свободная воля — пустой звук. И софисты ошибаются, наделяя свободную волю способностью различать добро и зло. Они умаляют способность Духа возрождать и обновлять[291] и придумывают, будто для этого существует какая-то помощь извне — об этом я скажу позднее. Но об определении понятия этого достаточно. Посмот-

рим-ка теперь на доказательства, которые должны были подтвердить этот пустой звук.

Сперва вот это место из Книги Премудрости Иисуса сына Сирахова, глава пятнадцатая: «Бог сначала сотворил человека и оставил его в руке произволения Его. Он дал ему повеления Свои и заповеди: „Если хочешь соблюдать заповеди, то они соблюдут тебя и ты сохранишь навсегда благоугодную веру". Он предложил ему огонь и воду; на что хочешь простри свою руку. Перед человеком жизнь и смерть, добро и зло, что пожелает он, то и дается ему» [292].

Пожалуй, я мог бы по справедливости отвергнуть эту книгу, однако я ее все-таки принимаю, чтобы не терять времени и не утонуть в рассуждении о том, какие книги входят в еврейский канон, над которыми ты весьма сильно издеваешься и потешаешься, когда Притчи Соломоновы и Любовную Песнь, как ты ее колко называешь, ты сравниваешь с обеими книгами Ездры, Юдифи, с историей Сусанны и дракона, Эсфири, которые хотя и в каноне, но, по моему мнению, более всех других достойны находиться вне канона.

Я мог бы ответить кратко твоими же собственными словами: Писание в этом месте темно и неясно, поэтому оно не утверждает ничего определенного. Мы же, настаивая на обратном, требуем от вас привести нам место, которое простыми словами разъяснит нам, что такое свободная воля и на что она способна. А вы это, конечно, отложите до греческих календ [293]. Хотя, чтобы избежать такой необходимости, ты тратишь много хороших слов, ступая осторожно, как по колючкам, цитируя столько мыслей о свободной воле, что и Пелагий у тебя получается почти евангелистом. Так же ты придумываешь, будто существуют четыре вида благодати, чтобы приписать философам какую-то веру и любовь, выдумываешь новую басню о тройном законе: природы, дел и веры — это тебе надо, чтобы показать, как хорошо сходятся наставления философов с заповедями Евангелия. Поэтому слова из четвертого псалма: «Вознеси над нами свет лица Твоего, Господи» [294], которые говорят о знании лица Самого Бога, т. е. о вере, ты относишь к ослепленному разуму. Если какой-нибудь христианин все это сопоставит, он будет вынужден заподозрить, что ты смеешься и потеша-

ешься над христианскими догматами и религией. Потому что мне было бы действительно очень трудно обвинить в таком невежестве человека, который так исследовал все наши учения и так тщательно все запомнил. Однако я удержу себя и не стану говорить до поры, пока не представится более достойный случай. Но прошу тебя, Эразм, не искушай нас, как один из тех, которые говорят: «Кто нас видит?» [295] Ведь небезопасно в столь важном деле все время играть словами. Но к делу!

Из одного суждения о свободной воле ты делаешь три; суровым, но все-таки достаточно приемлемым тебе кажется мнение тех, которые говорят, что человек не может хотеть добра без особой на то благодати, говорят, что он не может начать, говорят, что он не может продолжать, завершать начатое и так далее. Ты соглашаешься с этим суждением, потому что оно оставляет человеку стремление и попытку, но не оставляет ничего, что он мог бы приписать своим силам. Более суровым ты считаешь мнение тех, которые утверждают, что по своей свободной воле человек не способен ни на что, кроме греха, и только одна лишь благодать творит в нас добро и пр. Самым суровым ты считаешь мнение тех, которые говорят, что свободная воля — это пустые слова, что Бог творит в нас и добро и зло и все совершается по чистой необходимости. Против этих последних, заявляешь ты, и направлено то, что ты пишешь.

Думаешь ли ты, о чем ты говоришь, мой Эразм? Ты называешь здесь три мнения — будто они принадлежат трем разным партиям,— потому что ты не понимаешь, что мы — приверженцы одной и той же партии — говорим здесь одно и то же, только разными словами. Но мы научим тебя и покажем равнодушие и тупость твоего суждения.

Я спрашиваю, как согласовать твое определение свободной воли, данное тобой выше, с этим первым в достаточной степени приемлемым мнением? Ведь ты сказал, что свободная воля — это сила человеческого желания, с которой человек может обратиться к добру. Здесь же ты говоришь сам и одобряешь, когда говорят другие, что без благодати человек не может хотеть добра. Определение утверждает то, что пример отвергает: в твоей свободной воле есть одновременно и «да» и «нет», чтобы

ты одновременно нас и осуждал и одобрял и сам себя тоже тут же осуждал и одобрял в одном и том же учении, в одном и том же разделе. Или ты не полагаешь, как приписывает это свободной воле твое определение, что стремление к вечному спасению — это добро? Ведь если бы в свободной воле заключалось столько добра, что она сама по себе способна была обратиться к добру, то не было бы никакой нужды в благодати. Значит, свободная воля, которую ты определяешь, это не та свободная воля, которую ты защищаешь. И теперь у Эразма в отличие от других есть две свободные воли, враждебные друг другу.

Но оставим то, что было в определении, и посмотрим, что противополагает ему само твое мнение! Ты согласен, что человек без особой на то благодати не может хотеть добра (ведь мы здесь рассуждаем не о том, на что способна Божья благодать, а о том, на что способен человек без благодати). Значит, ты согласен, что свободная воля не может хотеть добра, а это не что иное, как то, что она не может обратиться к тому, что имеет отношение к вечному спасению, как провозгласило твое определение. И немного раньше ты даже говорил, что человеческая воля после грехопадения настолько развратилась, что, утратив свободу, она вынуждена служить греху. Хороша свободная воля, о которой сам Эразм говорит, что, утратив свободу, она становится рабыней греха! Если бы это говорил Лютер, то сказали бы, что никогда не слыхивали ничего более глупого, никогда еще не учили людей ничему менее полезному и что надо было бы написать против него Диатрибу. Но мне, пожалуй, никто не поверит, что так сказал Эразм. Пусть прочтут это место в Диатрибе и удивятся. Я же не очень удивился. Тот, кто относится к этому делу несерьезно, кто не захвачен этим вопросом, не предан ему всем сердцем, а пресыщен, холоден и отвращается от него, может ли тот не наговорить нелепостей, глупостей и всего, что враждебно этому делу, раз он занимается им как пьяный или, как во сне, храпит и бормочет «да», «нет», меж тем как в ушах у него гудят разные слова. Поэтому риторы и требуют от защитника при ведении дела пылкости; теология же требует гораздо больше: такой пылкости, которая придает зоркость, остроту, находчивость, ум, отвагу.

Если же, значит, свободная воля без благодати, утратив свободу, вынуждена служить греху и не может хотеть добра, то я желал бы знать, каким может быть ее стремление? Что это за усилие, которое признает за ней то первое приемлемое суждение? Добрым это стремление, это усилие быть не может, потому что, как утверждает это суждение и с чем согласились, оно не способно хотеть добра. Значит, остается злое стремление и злое усилие, которое после утраты свободы вынуждено служить греху. Скажи на милость, что это такое, как это можно говорить? Соответственно этому суждению остаются и стремление и усилие, однако нет ничего, на что они были бы способны. Ну можно ли это взять в толк?! Если у свободной воли остаются стремление и усилие, то почему им ничего не присуще? Если им ничего не присуще, то как же они остаются? Или, может быть, стремление и это самое усилие до благодати остаются не у свободной воли, а у той благодати, которая будет; так что у свободной воли они и есть и в то же самое время их нет? Если уж это не противоречие, если уж это не чудовищно, то что же тогда чудовищно?!

Но, может быть, Диатриба воображает, что между этими двумя возможностями: «способна хотеть добра» и «не способна хотеть добра» — дано еще среднее: абсолютное хотение, не направленное ни на добро, ни на зло? Тогда при помощи некоторых диалектических хитросплетений мы избежали бы подводных камней и сказали бы, что человеческая воля заключает в себе некое хотение, которое и не способно без благодати на добро, однако без благодати оно не сразу желает одного только зла, а является всего лишь чистым и явным хотением, которое при помощи благодати устремляется вверх, к добру, а посредством греха — вниз, к злу. Но куда же тогда деть то, что было сказано: «с утратой свободы воля вынуждена служить греху»? Где окажутся пресловутые стремление и усилие, которые остаются? Куда денется сила, направляющая к тому, что ведет к вечному спасению? Ведь сила, направляющая к тому, что ведет к спасению, не может быть чистым хотением, если только не полагать, что само спасение — это ничто. К тому же стремление и усилие тоже не могут быть чистым хотением, потому что они должны быть на что-то направлены, куда-то устрем-

лены, например на добро; стремление не может ни на что не обращаться, как не может оно и успокоиться. Вообще, куда ни повернется Диатриба, она не может ускользнуть от возражений и противоречивых высказываний! И попалась она в плен хуже, чем та самая свободная воля, которую она защищает. Освобождая волю, она так запуталась, что сама оказалась в нерасторжимых оковах вместе со свободной волей.

Затем ведь это диалектическая уловка, будто у человека имеется какое-то среднее, чистое хотение, ведь те, которые это утверждают, не могут этого доказать! Эта мысль родилась из незнания существа дела, потому что они смотрели только на слова — будто бы на деле все неизменно так и есть, как это выстраивается на словах! Этому конца нет у софистов. Дело же обстоит скорее так, как сказал Христос: «Кто не со Мной, тот против Меня» [296]. Он не сказал: «Кто не со Мной, тот не против Меня, а посередине». Потому что если с нами Бог, то с нами нет сатаны и в нас существует одно только хотение добра. Если в нас нет Бога, то есть сатана и одно только хотение зла. Ни Бог, ни сатана не допускают в нас чистого, беспримесного хотения, но, как верно ты сказал, «утратив свободу, мы вынуждены служить греху», а это значит, что мы хотим греха и зла, что наши слова — грех и зло, наши дела — тоже грех и зло. Посмотрим, куда загнала неразумную Диатрибу непобедимая и могучая истина; она показала глупость ее мудрости [297]; собираясь говорить против нас, она была вынуждена говорить против самой себя — и впрямь: свободная воля творит нечто доброе, потому что она, наоборот, творит зло, и более всего по отношению к добру. Диатриба словами делает то же, что и свободная воля, хотя и сама Диатриба — дело исключительно только свободной воли, защищая которую, ты ее осуждаешь, а осуждая, защищаешь; значит, она вдвойне глупа, а желает казаться мудрой.

Вот что получается с первым суждением, если сопоставить его с ним самим: оно отрицает, что человек может хотеть чего-то хорошего, и утверждает, что у него остается стремление, которое, однако, тоже ему не принадлежит. Но сравним это суждение с двумя остальными! Второе ведь суровее первого; оно полагает, что свободная

воля не способна ни на что, кроме греха. Это мнение Августина, которое он высказывает во многих местах, а главное — в книжечке «О духе и букве», если не ошибаюсь, в четвертой или пятой главе, где он употребляет как раз эти же самые слова [298].

Третье — самое суровое — это суждение самих Уиклифа и Лютера о том, что свободная воля — это пустые слова и все, что происходит, совершается по чистой необходимости [299]. Вот с этими двумя и спорит Диатриба. Я говорю здесь: быть может, мы недостаточно хорошо знаем латинский или немецкий языки, раз не сумели ясно изложить суть дела. Но — Бог мне свидетель,— излагая два последних суждения, я не хотел сказать и не подразумевал под ними ничего иного, кроме того, что уже было высказано в первом суждении. Я полагаю, что и Августин не хотел ничего другого, и я верно толкую его собственные слова, понимая их так, как гласит об этом первое суждение, а три суждения, приведенные в Диатрибе, составляют для меня не что иное, как одно мое суждение. После того как было сказано и признано, что свободная воля с утратой свободы вынуждена служить греху и не способна свершать ничего хорошего, мне не остается в этих словах усмотреть ничего другого, кроме того, что «свободная воля» — это пустые слова, смысл которых утрачен. «Утраченная свобода»— на моем языке — никакая не свобода. Наделять определением «свободная» то, что не обладает никакой свободой, это и значит наделять пустым словом. Если я в этом ошибаюсь, назовите мне кого-нибудь, кому это понятно. Если это темно и неясно, пусть кто может просветит и разъяснит. Я же утраченное здоровье не могу назвать здоровьем, и если я наделю больного таким здоровьем, то не думаю, что наделил его чем-нибудь, кроме пустого слова.

Однако отбросим чудовищность слов! Кому придется по нраву такое неудачное высказывание, когда мы говорим, что у человека есть свободная воля, и в то же время утверждаем, что, утратив свободу, он будет вынужден стать рабом греха и не сможет хотеть ничего хорошего. Это противоречит обычному пониманию, и вообще так не говорят. Тем более следует обвинять Диатрибу, которая спросонок бормочет эти свои слова, а на чужие не обращает внимания. Потому что, я говорю, она не сообража-

ет, что это такое, что значит сказать: «Человек утратил свободу; он вынужден служить греху и вообще не способен хотеть ничего хорошего». Если бы она проснулась и посмотрела как следует, она бы, конечно, увидела, что смысл суждений, которые она отличает друг от друга и противопоставляет друг другу, один и тот же. «Тот, кто утратил свободу, принужден служить греху и не способен хотеть добра» — не вернее было бы сказать, что грешит он по необходимости и зла желает по необходимости? К такому заключению при помощи своих силлогизмов пришли бы и софисты. Поэтому Диатриба уж совсем неудачно ополчается против двух последних суждений, одобряя первое, совпадающее с ними,— и снова, по своему обыкновению, в одном и том же пункте она и осуждает себя, и одобряет нас.

Перейдем теперь к слову Проповедника [300] и сравним с ним первое приемлемое суждение! Суждение гласит, что свободная воля не способна хотеть добра. Место же из Книги Проповедника приведено в доказательство того, что свободная воля есть нечто и она на что-то способна. Значит, суждение, которое надо доказать словами Проповедника, отличается от того, для чего оно приведено, подобно тому как если бы кто-нибудь, собираясь доказать, что Христос — Мессия, привел бы для подтверждения этого место, подтверждающее, что Пилат был наместником в Сирии [301], или еще какое-нибудь столь же неподходящее место [302]. Так и здесь доказывается, что о свободной воле — не стану повторять того, что я говорил выше,— ничего ясного не сказано и не доказано, что она такое и на что она способна. Но это место сто́ит того, чтобы привести его полностью.

Сперва он говорит: «Бог вначале сотворил человека». Здесь он говорит о сотворении человека и ничего не говорит ни о свободной воле, ни о заповедях.

Дальше следует: «И оставил его в руке произволения его». Что это значит? Дается ли здесь человеку свободная воля? Ничего подобного, здесь даже нет указания на заповеди, для исполнения которых нужна свободная воля; ничего нет об этом и тогда, когда речь идет о сотворении человека. Если же под «рукой произволения его» и понимается что-то иное, то скорее уж то, что было сказано в первой и второй книгах Бытия, где говорилось, что чело-

век поставлен владыкой над творениями, чтобы свободно владычествовать над ними. Как говорит Моисей: «Сотворим человека, который владычествует над рыбами морскими» [303]. Ничего другого отсюда вынести нельзя. Ведь там человек мог поступать по своей воле с теми вещами, которые ему подвластны. Наконец, потому-то и говорится о произволении человека, а не о Божьем произволении.

После тех слов, в которых сказано, что Он сотворил человека и оставил его в руке произволения его, следуют слова: «Он дал ему повеления и заповеди Свои». Для чего дал? Как раз для решения и воли человека, чтобы установить сверх этого еще владычество человека над другими вещами. Этими заповедями Он, с одной стороны, отнял у человека владычество над творениями (например, над древом познания добра и зла) и, скорее, не пожелал, чтобы человек был свободен. Добавив слова о заповедях, он подошел к человеческой воле по отношению к Богу и к тому, что присуще Богу. «Если хочешь, соблюдешь заповеди и тебя соблюдут» и т. д.

Значит, вопрос о свободе воли начинается вот с этого места, со слов «если хочешь», чтобы мы узнали, что человек принадлежит двум царствам. Одно — это царство, в котором человек предоставлен своей воле и произволению без указаний и заповедей Божьих (а именно в делах, которые ниже его). Здесь он царствует, здесь он владыка, оставленный в руке произволения своего. Не сказано, что Бог настолько покинул его, что ничем ему не помогает. Сказано, что Он дал ему распоряжаться вещами по своей свободной воле и что его здесь не сдерживают никакими законами или же заповедями. Для сравнения можно было бы сказать: «Евангелие оставило нас в руке произволения нашего, чтобы мы владычествовали над вещами и поступали, как хотим». Но Моисей и папа не оставили нас в этом произволении, а связали нас законами и, вернее сказать, подчинили нас их власти. В другом же царстве человек не оставлен в руке произволения своего, а отдан Богу, и ведет его воля и произволение Божье. И подобно тому как в своем царстве человек был предоставлен своей воле и пребывал без заповедей, так в царстве Божьем он предоставлен воле Божьей и лишен своей воли. Это и сказал Проповедник, говоря: «Дал законы и и заповеди, если хочешь» и т. д.

И если это достаточно ясно, то мы доказали, что это место из Книги Проповедника имеет значение не для защиты свободной воли, а выступает против нее, потому что в соответствии с ним человек подчинен заповедям и воле Божьей, но лишен своей воли. Если же это недостаточно ясно, то все равно мы доказали, что это место не может подтверждать свободу воли, потому что его надо понимать не в вашем смысле, а в нашем, о котором мы сказали; и это не глупо, а очень умно и соответствует Писанию. Если же это место понимать в ином смысле, то оно противоречит всему Писанию, и этот смысл будет в этом месте вопреки всему Писанию. Поэтому мы настаиваем, что правилен смысл, отвергающий свободную волю, в то время как они уверены в правоте своего толкования, опасного и насильственного.

Поэтому я не вижу, как можно доказать свободную волю при помощи вот этих слов Проповедника: «Если хочешь соблюдать заповеди, то они соблюдут тебя и ты навсегда сохранишь благоугодную веру». Потому что он употребляет здесь сослагательное наклонение («если хочешь»), а оно ничего не утверждает. Например: «Если дьявол — это Бог, то правильно, что ему молятся»; «Если осел летает, то у него есть крылья»; «Если есть свободная воля, то благодать — это ничто». Если бы Проповедник хотел утвердить существование свободной воли, то ему надо было бы сказать: «Человек может соблюдать заповеди». Или: «Человек в силах соблюдать заповеди».

Здесь, конечно, Диатриба застрекочет, что слова Проповедника: «если хочешь, соблюдешь» — означают, что человек обладает волей соблюдать или не соблюдать. Потому что какой толк говорить «если хочешь» тому, у кого нет воли. Разве не смешно говорить слепому: «Если захочешь увидеть, найдешь сокровище» — или же говорить глухому: «Если захочешь послушать, я расскажу тебе интересную историю»? Это значило бы потешаться над их бедой!

Отвечаю. Это всё доказательства человеческого разума, который обыкновенно и распространяет вот такие премудрости. Поэтому о выводе нам приходится спорить не с Проповедником, а с человеческим разумом. Потому что разум толкует Писания сообразно своим силлогизмам и выводам и тащит его, куда заблагорассудится. Мы

говорим это легко и уверенно, потому что знаем, что человеческий разум мелет одни только глупости и вздор, особенно тогда, когда принимается выказывать свою мудрость в делах священных.

А если я спрошу сперва, как доказать, что значат эти слова «если захочешь», «если сделаешь», «если услышишь» и следует ли из них, что воля свободна, то мне ответят: «кажется, это следует из природы этих слов и из того, что люди привыкли так говорить». Выходит, что о делах Божьих судят по опыту и делам человеческим? Но существует ли что-нибудь более противоположное, чем дела небесные и дела земные? Значит, глупость сама себя выдает, раз она о Боге мыслит так же, как и о людях.

Но что если я докажу, что смысл и общепринятое употребление слов «если захочешь», «если сделаешь», «если услышишь» не всегда бывают насмешкой над теми, которые не в состоянии захотеть, сделать или услышать?

Как часто родители в шутку приказывают детям подойти к ним или сделать что-нибудь только для того, чтобы показать, что дети не смогут выполнить и будут вынуждены позвать на помощь отца? Сколько раз опытный врач приказывает капризному больному делать или же, наоборот, не делать того, что для него непосильно или пагубно, только с той целью, чтобы больной на собственном опыте убедился, сколь он немощен и слаб, если другим способом врач не мог ему этого доказать? И есть ли на свете что-либо распространеннее и обычнее того, когда мы шутим или насмехаемся, желая показать друзьям или же врагам, что они могут, а чего они не могут? Я говорю все это, чтобы показать разуму его выводы, показать, сколь глупо их применять к Писаниям, как слеп этот разум, если он не видит, что и в человеческих-то делах и словах эти выводы не всегда уместны! Если разум один раз увидел, как что-то происходит, он тут же, как это ему свойственно, переносит это на все слова Божьи и человеческие, принимая частное за общее.

Если же и здесь Бог обходится с нами как отец со своими детьми, чтобы показать наше бессилие, или, как опытный врач, объясняет нам нашу болезнь, или, как врагам своим, надменно противящимся Его воле и законам (при помощи которых удобней всего все делать), говорит: „делай", „слушай", „соблюдай"; или же: „если послу-

шаешь", „если захочешь", „если сделаешь",— верно ли будет тогда выводить из этого, будто все это означает, что мы в состоянии свободно это сделать, или же это значит, что Бог шутит над нами и насмехается?

Почему бы из этого не заключить, что Бог нас испытывает, чтобы если мы — Его друзья, привести нас к сознанию нашего бессилия, а если мы — надменные Его враги,— как следует подшутить и посмеяться над нами? Это как раз и является причиной того, что был дан божественный закон, как учит об этом Павел [304]. Ведь человеческая природа слепа и не знает своих собственных сил, и, наконец, по гордыне своей она полагает, будто она все может и все знает. Эту гордыню, это неведение Бог не может исцелить никаким более подходящим снадобьем, кроме данного Им закона. Об этом мы еще скажем в своем месте. Здесь же пока хватит и этого, чтобы опровергнуть вывод плотской и глупой мудрости, которая утверждает, будто «если хочешь» значит, что ты свободно можешь хотеть. Диатриба воображает, что человек цел и невредим, каким он и является в своем собственном представлении. Тогда и получается, что слова «если хочешь», «если послушаешь», «если сделаешь» — это насмешка над нами, в случае если воля человека не свободна. Писание же определяет, что человек испорчен и пойман, но в гордыне своей не знает и не ведает об этой своей испорченности и пойманности. Поэтому Писание и теребит его, и подстрекает этими словами, чтобы он узнал и на опыте убедился в том, насколько же он ничего не может.

Но я хочу добраться до Диатрибы! Если ты, господин разум, действительно думаешь, что эти выводы («если хочешь, значит, свободно можешь») несомненны, то почему же ты сам не поступаешь в соответствии с ними? Ведь в приемлемом суждении ты говоришь, что свободная воля не может хотеть ничего хорошего? Значит, на основании вывода в этом месте (со словами «если хочешь соблюсти») получится то же самое, что и там, где ты говоришь, будто человек свободно может хотеть или не хотеть. Разве не течет здесь из одного и того же источника и сладкая вода, и горькая? И не потешаешься ли ты здесь над человеком, когда говоришь, что он может соблюсти то, чего он не может ни захотеть, ни пожелать?!

Поэтому, хотя ты и защищаешь этот вывод: «если хочешь, значит, свободно можешь» — с большим усердием, ты его принимаешь не всерьез. Или же ты не всерьез говоришь, что принимаешь мнение, которое утверждает, что человек не может хотеть ничего хорошего. Вот как разум попадает в силки к словесам и выводам своей собственной премудрости и не знает, что и о чем он говорит. Не иначе как свободную волю надо защищать при помощи таких доказательств (это ей более всего подходит!), которые пожирают и уничтожают друг друга, словно мадианитяне [305], погубившие себя, подняв меч друг на друга, когда они сражались с Гедеоном и народом Божьим [306].

Я и дальше буду звать к ответу эту мудрость Диатрибы. Проповедник не говорит: «Если будет у тебя рвение и усилие соблюдать заповеди». Рвение, как ты признаешь, не в твоей власти. Он говорит так: «Если хочешь соблюдать заповеди, то и тебя соблюдут». Если бы мы теперь захотели сделать выводы наподобие твоей Диатрибы, то сказали бы: «Значит, человек может соблюдать заповеди». Но так мы не то что оставляем человеку рвение какое-то или стремление, а наделяем его способностью целиком и полностью соблюдать заповеди. Не то получится, что Проповедник посмеялся над человеческой немощью: он приказывает соблюдать, а сам знает, что человек не может их соблюдать! И мало было ему сказать, что у человека есть рвение или старание, потому что до тех пор не избежать ему подозрения в том, что он смеется над человеком, пока не признáет, что человеку присуща способность соблюдать заповеди.

Представим, однако, что у свободной воли есть какое-то рвение и стремление. Что же тогда мы скажем тем, а именно пелагианам, которые на основании этого места вообще отвергают благодать и все приписывают свободной воле? Если бы вывод Диатрибы был бы верен, пелагиане оказались бы победителями. Однако слова Проповедника говорят о соблюдении заповедей, а не о рвении или стремлении их соблюдать. Если ты будешь отвергать вывод пелагиан о соблюдении заповедей, то они с гораздо большим правом станут отвергать тебя за твой вывод о рвении. И если ты отнимешь у них всю свободную волю, то они отберут у тебя вот эту малую часть и ты не в силах будешь отстоять часть, раз ты отверг целое.

Итак, то, что ты говорил против пелагиан, которые, исходя из этого места, приписывали все свободной воле, это же, только с большим основанием, мы скажем против этого крошечного рвения твоей свободной воли. А пелагиане с нами согласятся, что если это место из Книги Проповедника не может подтвердить их мнения, то еще меньше оно может подтвердить другое мнение. Потому что если судить о целом по выводам, то Проповедник выступает более всего за пелагиан, поскольку он ясными словами говорит о полном соблюдении заповедей: «Если хочешь соблюсти заповеди». Ведь и о вере он говорит: «Если хочешь сохранить благоугодную веру», так что следует сделать вывод, что мы можем сохранить веру. Однако это — дар Божий, особенный и редкий, как сказал об этом Павел [307].

В общем, раз существует столько мнений о свободной воле и среди них нет ни одного, которое не притязало бы на это место из Книги Проповедника,— и все эти мнения различны и противоположны,— то не иначе как различие их и противоположность заключаются в одних и тех же словах. Поэтому они и не могут ничего доказать, исходя из этого места, хотя если принять этот вывод, то это место только за пелагиан и против всех остальных. Но, значит, оно и против Диатрибы, которая гибнет здесь от своего собственного меча.

Мы же скажем то, с чего начали: что это место из Книги Проповедника вообще не защищает никого, кто утверждает существование свободной воли, а борется против них. Потому что нельзя согласиться с таким выводом: «Если хочешь, значит, можешь». Это надлежит понимать так, что при помощи этих слов и слов, подобных им, человеку напоминают о его бессилии, о котором он в неведении и гордыни своей без таких божественных напоминаний не узнал бы и не почувствовал.

Мы здесь говорим не только о первом человеке, но о каком угодно, потому что мало что зависит от того, идет ли здесь речь о первом человеке или о каких угодно других людях. Ибо если первый человек не был бессилен из-за присутствия благодати, то в заповеди своей Бог достаточно ясно ему показал, сколь бессилен он был бы, если бы не существовало благодати. И если этот человек, когда Дух Божий пребывал с ним, новой волей не

мог хотеть того добра, которое ему было вновь предложено, т. е. послушания, потому что Дух еще не наделил его им, то что же сможем сделать мы без Духа, когда нет добра? Так на этом одном человеке, как на страшном примере, который должен исцелить нашу гордыню, показано, на что способна наша свободная воля, если человек предоставлен самому себе и не движет им постоянно Дух Божий, придавая ему силы. Он не был способен к возвышению духа, начатки которого в нем были, и отпал от начатков духа. Что могли бы мы, падшие, сделать, утратив начатки духа? Особенно когда в нас полностью царствует сатана, который, еще и не царствуя, одним только искушением поверг человека наземь? Ничего более сильного нельзя сказать против свободной воли, чем то, что сказано в этом месте Книги Проповедника, если сопоставить это с грехопадением Адама. Но здесь нет для этого места; быть может, где-нибудь еще появится такая возможность. Меж тем достаточно ясно, что Проповедник в этом месте вообще ничего не говорит о свободной воле, хотя это место считается главным. И это место, и подобные ему «если хочешь», «если услышишь», «если сделаешь» доказывают не то, что люди могут, а то, что они должны.

Другое место приводит наша Диатриба из Книги Бытия, глава четвертая, когда Господь говорит Каину: «Тебя увлечет грех, но ты будешь господствовать над ним» [308]. Здесь показано, говорит Диатриба, что злое влечение может быть преодолено и в грехе нет необходимости. Хотя это сказано неясно («влечение ко злу может быть преодолено»), однако смысл и сам ход вещей вынуждают признать, что свободная воля может победить свое влечение к злу, что у этого влечения нет необходимости в совершении греха. Здесь опять-таки забывается, чем не наделена свободная воля! Зачем тогда Христос? Зачем Бог, если свободная воля сама может преодолеть влечение к злу? Где же тогда приемлемое мнение, которое гласило, что свободная воля даже не может хотеть добра? Здесь же ей, которая не хочет добра, не желает его, приписывается победа над злом. Слишком велико недомыслие нашей Диатрибы.

Посмотри-ка! Я уже сказал, что эти слова показывают человеку то, что он должен, а не то, что он может.

Значит, сказано, что Каин должен господствовать над грехом и сдерживать склонность к нему. Однако он и не сделал этого, и не мог этого сделать, потому что был подавлен чужой властью — властью сатаны. Известно ведь, что еврей часто употребляли будущее время изъявительного наклонения вместо повелительного наклонения. Например, в Книге Исход, глава двадцатая: «Не будет у тебя других богов», «не будешь убивать», «не будешь прелюбодействовать» [309], и подобному нет числа. В противном случае если понимать, что здесь, как написано, стоит изъявительное наклонение, то это были бы обетования Божьи. И так как Он не может обмануть, то и было бы так, что все люди безгрешны и не было бы необходимости в заповедях. Таким образом, наш толкователь вернее передал бы это место так: «Но у тебя есть влечение к злу, и ты должен господствовать над собой». То, что сказанное Каину было сказано в изъявительном наклонении, подтверждает это, так как иначе это являлось бы божественным обетованием, а оно не было обетованием, так как произошло обратное и случилось это из-за Каина.

Третье — место из Книги Моисея: «Я поставил пред тобой путь жизни и смерти. Избери, что есть добро» [310] и т. п. Можно ли, полагает Диатриба, сказать яснее? Он предоставляет человеку свободу выбора.

Я отвечаю: что может быть яснее того, что ты здесь ослеп? Где, спрашиваю я, предоставляет Он здесь свободу выбора? Там, где говорит: «Избери»? Значит, как только Моисей скажет: «Избери», так они и действительно изберут? И опять здесь нет необходимости в духе. То, что ты все время повторяешь и долбишь одно и то же, дозволяет и мне достаточно часто говорить одно и то же.

Если существует свобода выбора, то почему же принятое тобой мнение гласило, что свободная воля не способна хотеть добра? Или же она способна выбирать нехотя, невольно?

Однако послушаем сравнение: «Смешно было бы человеку, стоящему на распутье двух дорог,— а открыта только одна из них — говорить: „Видишь эти два пути? Иди, по какому хочешь“». Это снова то, что я говорил о доказательствах плотского разума, который полагает, что

над человеком насмехаются, давая ему непосильные заповеди. А мы говорим, что они ему только напоминают и побуждают его увидеть свое собственное бессилие. Мы ведь и впрямь находимся на распутье, и открыт лишь один путь, да и одного-то нет. В Законе указано, что на тот, который ведет к добру, ступить невозможно, если Бог не одарит духом, а на другой, хоть он и широк, и идти по нему легко, можно ступить, если Бог попустит. Поэтому не в насмешку, а с необходимой серьезностью человеку, стоящему на распутье, говорят: «Иди по какому хочешь пути», если он, несмотря на болезни, хочет казаться здоровым и не соглашается с тем, что оба эти пути закрыты.

Поэтому слова Закона не для того сказаны, чтобы утверждать силы воления, но для того, чтобы просветить слепой разум, дабы он увидел, что его собственный свет — ничто и воление его не имеет никакой силы.

«Законом познается грех»,— говорит Павел [311]. Он не говорит «искоренение греха» или «устранение греха». Весь смысл и вся сила Закона заключаются только в познании греха, а не в указании или предложении какой-то силы. Потому что познание не есть сила и оно не дает никакой силы, а лишь научает и показывает, что там нет никакой силы, а есть одна только немощь. Ибо чем иным может быть познание греха, как не знанием нашей немощи и беды? Ведь он не говорит: «Законом познается сила или познается добро». Но все, что делает Закон, по свидетельству Павла,— это то, что он дает познание греха.

Это и есть то место, откуда я взял свой ответ о том, что слова Закона убеждают и наставляют человека в том, что он должен, а не в том, что он может, т. е. в том, чтобы он познал грех, а не поверил, будто бы он обладает какой-то силой. Поэтому сколько раз ты, мой Эразм, предъявишь мне слово Закона, столько раз и предъявлю тебе вот эти слова Павла: «Законом познается грех», а не сила воли. Итак, свали теперь в одну бездонную яму все повеления из больших конкорданций [312], и, если только это не обетования, но требования и слова Закона, я тебе тут же скажу, что они всегда обозначают то, что людям надлежит делать, а не то, что они могут, и не то, что они делают. Ведь даже грамматисты и дети в тривиуме [313]

знают, что слова в повелительном наклонении обозначают только то, что должно произойти. То, что происходит, или то, что может произойти, следует выражать изъявительным наклонением.

Как же так получается, что вы, теологи, говорите такой вздор, будто вы хуже детей! Услыхав какое-нибудь слово в повелительном наклонении, вы тотчас же истолковываете его как изъявительное, будто если что-то приказано, то сейчас же по необходимости оно происходит или может произойти. Ведь сколько всего случается, пока поднесешь кусок ко рту! [314] А когда приказут то, что даже виолие возможно, однако не получается?! Очень сильно отличаются друг от друга слова в повелительном и в изъявительном наклонениях даже в делах обычных и простейших. А в этих делах, отличающихся от тех больше, чем небо от земли, и к тому же делах невыполнимых, вы совершенно неожиданно для нас повелительное наклонение превращаете в изъявительное и, как только услышите голос повелевающего: «делай, соблюди, избери», так сразу и полагаете, что все соблюдено, сделано, избрано или что все это мы сможем сделать.

В-четвертых, ты приводишь многие похожие места об избрании, обращении, соблюдении из Второзакония, глава третья и глава тридцатая. Например: «если соблюдешь», «если обратишься», «если изберешь» [315] и т. д. Все это, говоришь ты, было бы сказано неудачно, если бы воля человека не была свободна совершать добро.

Я отвечаю: и ты, моя Диатриба, достаточно неудачно отыскиваешь в этих словах свободу воли. Ведь ты собиралась только доказать стремление и рвение свободной воли, однако не приводишь ни одного места, которое доказало бы это стремление. Ты приводишь те места, которые — если твой вывод был верен — будто бы приписывают все свободной воле. Дозволь, однако, нам и здесь отличать слова Писания от вывода Диатрибы.

Приведенные слова — это повеления, они не говорят ничего, кроме того, что должно произойти. Ведь Моисей не говорит: «У тебя есть сила или возможность выбора», но говорит: «Избери, соблюди, исполни». Он дает повеление исполнить, а не описывает человеческие способности. Вывод же, который предлагает недоучившаяся Диатриба, гласит: «значит, человек это может, в противном

случае напрасно было бы ему давать повеления». На это есть ответ: госпожа Диатриба, вы говорите плохо и не доказываете своего вывода, но по слепоте и сонливости вашей вам кажется, будто вы его доказываете. Повелевают же не неудачно и напрасно, а для того, чтобы человек, надменный и слепой, узнал таким образом о болезни и немощи своей, если он попытается сделать то, что ему повелевают. Так ничего не стоит твое сравнение, когда ты говоришь: точно так же было бы, если бы какому-нибудь человеку, у которого руки связаны так, что он может протянуть руку только влево, сказали: «Вот справа стоит очень хорошее вино, а слева — отравленное; протяни руку к какому хочешь».

Я верю, что тебе очень милы эти твои сравнения. Но ты при этом не видишь, что если эти сравнения что-нибудь и доказывают, то гораздо больше они доказывают не то, что ты хочешь доказать, а то, что ты отрицаешь и чего не хотел доказывать. А именно что свободная воля может все. Потому что ты в своем сочинении, постоянно забывая то, что ты сказал (что свободная воля ничего не в состоянии делать без благодати), утверждаешь, что свободная воля без благодати может все. Ибо твои сравнения и выводы убеждают в том, что или свободная воля сама по себе может то, что ей говорят и повелевают, или же что эти повеления даются напрасно и они смешны, неудачны. Но ведь это старая песня пелагиан, которую отвергли даже софисты, да и ты сам осудил их. Однако этой своей забывчивостью и плохой памятью ты показываешь, до чего же ты ничего не понимаешь и не смыслишь в этом деле. Ведь что может быть постыднее для оратора, чем постоянные разъяснения и доказательства чего-то не относящегося к делу, тем более если тем самым он все время выступает против дела и против самого себя?!

Поэтому я снова говорю: приведенные тобой слова Писания — это повеления; и они ничего не утверждают, ничего не доказывают касательно сил человеческих, а предписывают, что надо делать и чего не надо. Выводы же твои, добавления и сравнения если что и доказывают, так то, что свободная воля может все исполнить без благодати. Однако этого ты доказывать не собирался, более того, это ты собирался отрицать. Поэтому доказатель-

ства такого рода не что иное, как сильнейшие противоречия. Ведь если я утверждаю (может быть, мне удастся разбудить сонливую Диатрибу): «Моисей говорит: „Избери жизнь и соблюди заповедь", смешно было бы, если бы Моисей повелел человеку, а человек не мог бы избрать жизнь и соблюсти заповедь», то разве при помощи этого аргумента я доказал, что свободная воля не способна ни к чему хорошему или что у нее есть стремление, не зависящее от ее собственных сил? Наоборот, я гораздо более доказал, что человек может избрать жизнь и соблюсти заповедь, как ему и повелели, или же что Моисей — смехотворный законодатель? Но осмелится ли кто-нибудь сказать, что Моисей — смехотворный законодатель? Значит, отсюда следует, что человек может исполнить то, что ему повелевают. Таким образом, Диатриба постоянно выступает против своего собственного замысла, в соответствии с которым она обещала, что не будет так рассуждать, а покажет определенное стремление свободной воли; при целом ряде других доказательств об этом доказательстве она забыла. Недостает только, чтобы, доказывая противоположное, не доказала она, что сама обо всем говорит и судит смехотворно.

Следуя приведенному сравнению, тому, у кого правая рука привязана, смешно приказывать протянуть руку вправо, меж тем как он может протянуть ее только налево. Но разве менее смешно приказывать простереть руки в обе стороны тому, у кого обе руки связаны, однако он в надменности своей или же по неведению полагает, что способен делать все. Не делают ли этого для того, чтобы открыть ему ложность его представления о своих собственных силах и свободе, чтобы дать ему понять, что он не знал о своем рабстве и бедственном положении? Диатриба все время представляет человека таким, что он либо может исполнить предписанное либо, по крайней мере, знает, чего он не может сделать. Но такого человека вообще не существует. Если бы он существовал, то и впрямь было бы смешно предписывать ему невозможное или же Дух Христов был бы не нужен.

Писание, однако, говорит о таком человеке, который не только связан, несчастен, пойман, болен и мертв [316], но по наущению князя своего сатаны к бедам своим добавляет еще и слепоту и воображает, будто он свободен,

счастлив, независим, могуч, жив и здоров. Сатана ведь знает, что ему никого не удастся удержать в своем царстве, если только человек узнает о своем жалком состоянии, потому что над человеком, знающим о своей беде и взывающим к Богу, Бог не может не смилостивиться и не прийти к нему тотчас же на помощь. Потому что во всем Писании с великой хвалой возвещается, что Господь близок к тем, у кого сокрушено сердце [317], и Христос свидетельствует [318], и сказано об этом у Исайи, глава шестьдесят первая [319]: Он послал благовествовать бедным и исцелять сокрушенных сердцем [320]. Сатане, дабы удержать людей, нужно, чтобы они не знали о своей беде, а полагали, будто они могут исполнить все, что сказано. Моисею же и Законодателю надо, напротив, через закон открыть человеку его беду, дабы, сокрушенный и смиренный, приготовился он к благодати, обратился ко Христу и обрел в Нем спасение. Значит, в законе сказано нисколько не смешное, а чрезвычайно необходимое и серьезное.

Те, которые теперь это понимают, легко поймут также и то, что Диатриба всем рядом своих доказательств вообще ничего не достигает, потому что она только лишь выбирает из Писания слова повеления и не понимает, что они хотят и для чего они сказаны. Затем, добавив свои выводы и плотские сравнения, она устраивает такую путаницу, что доказывает и утверждает больше, чем собиралась, и говорит сама против самой себя, чтобы далее не было надобности рассматривать частности. Потому что, решив одно, мы тем самым решили все, оттого что все рассуждения опираются на одно и то же доказательство. Однако, чтобы завалить Диатрибу всем тем, чем она намеревалась завалить меня, попробую я привести еще некоторые места.

Исайя, глава первая: «Если захотите и послушаетесь Меня, то будете вкушать плоды земли» [321]. Здесь, по мнению Диатрибы, в случае если нет никакой свободной воли, куда лучше было бы сказать: «если Я захочу» или «если Я не захочу». Ответ на это достаточно ясен из сказанного выше. Почему больше подошло бы, если бы там было сказано: «Если Я захочу, то вы будете вкушать плоды земли»? Или в своей великой премудрости Диатриба полагает, что плоды земли можно вкушать против

воли Божьей, или — и в этом было бы нечто новое и редкостное — она думает, что мы вкушаем плоды земли не иначе, как по воле Божьей?

Также вот и это: Исайя, глава двадцать первая. «Если вы спрашиваете, спрашивайте, обратитесь и приходите» [322]. Зачем надо убеждать тех, у кого нет никакой собственной силы? Диатриба говорит, что это подобно тому, как если бы кто-нибудь сказал прикованному: «Отправляйся!» Зачем надо, скажу я, приводить места, которые сами по себе ничего не доказывают и, добавив выводы,— а значит, исказив их смысл,— приписывают все свободной воле, в то время как надо было доказать, только что у свободной воли есть определенное стремление?

То же самое будет сказано и об этом месте в Книге Исайи, глава сорок пятая: «Соберитесь и приходите, обратитесь ко Мне и будете спасены» [323]. И в главе пятьдесят второй: «Восстань, восстань, отряхни прах, сними цепи с шеи своей» [324]. А также в Книге Иеремии, глава пятнадцатая: «Если ты обратишься, Я обращу тебя, и если извлечешь драгоценное из ничтожного, то будешь как Мои уста» [325]. Яснее же показывает стремление свободной воли и благодать, уготованную стремящемуся, Захария. Он сказал: «Говорит Господь воинств: обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам, говорит Господь» [326].

В этих местах наша Диатриба вообще не делает различия между словами закона и Евангелия: она столь слепа и невежественна, что не видит, что такое закон, а что Евангелие. Потому что из всего Исайи, кроме одного вот этого места «если вы захотите», она не приводит ни одного слова закона, все остальные — из Евангелия, те, при помощи которых словом благодати зовут к утешению отчаявшихся и удрученных. Но Диатриба и их превращает в слова закона. Заклинаю тебя, что может поделать в делах теологии или в Священных писаниях тот, кто еще не дошел до того, чтобы уразуметь, что такое закон, а что — Евангелие, а если уразумел, то не настолько этим озабочен, чтобы обращать на это внимание?! Он должен все смешать: небо, ад, жизнь, смерть — и ничего не потрудится узнать о Христе.

Об этом я ниже еще несколько раз напомню моей Диатрибе.

Посмотри вот на это место из Книги Захарии: «Если обратишься, Я обращу тебя». И это: «Вы обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам!» Разве из слов «вы обратитесь» следует, что вы можете обратиться? Разве из слов «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим» [327] следует, что ты можешь возлюбить Его всем сердцем? Что иное подтверждают доказательства такого рода, кроме того, что свободная воля не нуждается в благодати, а может делать все своими силами? Разве не вернее понимать слова так, как они сказаны? «Если ты обратишься, то и Я обращу тебя» значит: «Если ты перестанешь грешить, то Я перестану наказывать, и если, обратившись, станешь хорошо жить, то Я облагодетельствую тебя, отвращая беды твои и пленение твое». Но из этих слов не следует, что человек сам обращается. В этих словах об этом не сказано, а говорится просто: «если ты обратишься». Так убеждают человека в том, что он должен делать. Однако, поняв это и увидев, что он ничего не может, человеку следует спросить, откуда ему взять эту возможность, если, конечно, не вмешается Левиафан [328] Диатрибы (т. е. ее добавления и выводы) и не станет говорить, что слово «обратитесь» бессмысленно, если человек не в силах сам обратиться. Что это такое и что это значит — об этом уже достаточно было сказано.

Это какое-то отупение или летаргия, когда полагают, что словами «обратитесь», «если обратитесь» и им подобными можно доказать силу свободной воли, но не замечают, что таким же образом ее доказывают и слова «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем», так как и здесь и там есть выражение повеления и требования. Ведь любовь к Богу требуется не менее, чем наше обращение и соблюдение всех заповедей, потому что любовь к Богу и есть наше истинное обращение. Однако из этой заповеди любви никто еще пока не выводил существования свободной воли; из слов же «если захочешь», «если услышишь», «обратитесь» и им подобных ее выводят! Если из этих слов («возлюби Господа Бога твоего всем сердцем») не следует, что существует какая-то свободная воля и что она на что-то способна, то, наверно, не следует это и из слов «если захочешь», «если услышишь», «обратитесь» и им подобных, которые требуют от челове-

ка меньше и даже значительно меньше, чем слова «возлюби Бога», «полюби Господа».

Если из слов «возлюби Бога» нельзя сделать вывода о свободной воле, то из всех слов повеления и требования тоже нельзя сделать вывод о существовании свободной воли. Потому что в слове о любви выражается форма закона, предписывающего, что нам надлежит делать, а не способность нашей воли и не то, что мы можем, и, более того, как раз то, чего мы не можем. Это же самое показывают нам все другие слова, которые чего-то требуют. Ведь известно, что даже схоласты — за исключением скотистов и нынешних — утверждают, что человек не может возлюбить Бога всем сердцем. Таким образом, он не может выполнить ни одной ни другой заповеди, потому что — по свидетельству Христа — все они зависят от этой [329]. И остается только, что слова Закона — даже по свидетельству ученых схоластов — не подтверждают свободной воли, а показывают, что мы должны и чего не можем сделать.

Однако наша Диатриба еще нелепее говорит о словах из Книги Захарии: «обратитесь ко Мне» [330], не только вводит изъявительное наклонение, но и спешит доказать стремление свободной воли и благодать, уготованную стремящемуся. Здесь, наконец, Диатриба хоть раз вспомнила о своем стремлении! И на основании новой грамматики «обратиться» значит у нее то же, что и «стремиться». Так что слова «обратитесь ко Мне» обозначают «вы стремитесь обратиться», и «Я обращусь к вам» значит «Я стану стремиться обратиться к вам». Так что и Бога наделяет она неким стремлением, может быть собираясь и Ему при Его стремлении уготовить благодать. Ведь если в одном месте слово «обратиться» значит «стремиться», то почему у него нет такого значения повсюду?

И опять: она говорит, будто вот это место из Книги Иеремии, глава пятнадцатая: «Если ты извлечешь драгоценное из ничтожного» [331] — доказывает свободу выбора, а не только стремление, а выше она учила, что свобода эта утрачена и превратилась в необходимость служить греху. Теперь ты видишь, что у Диатрибы и впрямь есть свободная воля в толковании Писаний, и слова одной и той же грамматической формы в одном месте должны у

нее доказывать стремление, а в другом свободу — в зависимости от того, как ей вздумается.

Но хватит о пустяках!

Слово «обратиться» в Писаниях имеет двоякий смысл: смысл закона и смысл Евангелия. В законе — это голос Взыскующего и Повелевающего, который требует не стремления, а изменения всей жизни. Этот смысл часто встречается у Иеремии, когда он говорит: «Да обратится каждый от своего злого пути»; «Обратись к Господу» [332]. Ведь это — что вполне понятно — включает в себя требование всех заповедей.

В евангельском смысле это голос утешения и божественного обетования, который ничего от нас не требует, но обещает нам Божью благодать, как сказано об этом в псалме тринадцатом: «Когда Бог возвратит пленение народа Сионского» [333] — и в псалме двадцать втором: «Возвратись, душа моя, в покой свой» [334]. Захария так очень кратко отличил проповедь Закона от проповеди благодати. Весь закон и главное в законе — когда Он говорит: «Обратитесь ко Мне». Благодать же — когда он говорит: «Я обращаюсь к вам». И насколько доказывали свободную волю слова «возлюби Господа» или еще какие-нибудь отдельные слова закона, настолько же доказывает ее это обобщающее слово закона «обратитесь». Разумному читателю надлежит быть внимательнее к Писанию и знать, где слова закона, а где слова благодати, дабы не перепутывать все наподобие грязных софистов и этой вот сонной Диатрибы.

Потому что посмотри, как толкует это замечательное место Иезекииль в главе восемнадцатой: «Я живой,— говорит Господь,— Я не хочу смерти грешника, а более всего хочу, чтобы он обратился и жил» [335]. Во-первых, говорит Диатриба, сколько раз он в этой главе повторяет «отвратился», «сделал», «совершил» в хорошем и плохом смысле. Где же теперь те, которые говорят, что человек ничего не делает?

Смотри-ка, пожалуйста, какое удивительное умозаключение! Она собиралась доказать стремление и рвение свободной воли, а доказывает, что все сделано, исполнено при помощи свободной воли. Где, спрашиваю я, теперь те, которым нужны были благодать и Святой Дух? Она еще умничает, говоря: «Иезекииль говорит: если об-

ратится нечестивец и сотворит правду и справедливость, то будет жить» [336]. Следовательно, нечестивец быстро это делает и может делать. Иезекииль говорит о том, что должно делаться, а Диатриба понимает, что это делается и сделано. И опять новая грамматика намерена научить нас тому, что «быть должным» и «иметь» — это одно и то же, «взыскивать» и «исполнять» — одно и то же, «требовать» и «давать» — одно и то же.

И потом это место из сладчайшего Евангелия: «Я не хочу смерти грешника» [337] и т. д.— она толкует так: «Не оплакивает ли Господь благочестивый смерть народа своего, которую Он сам на него наслал?» Если он не хочет смерти, значит, наша погибель должна зависеть от нашей воли. Но может ли что-нибудь зависеть от того, что́ ничего не может сделать: ни добра, ни зла?

Это тоже старая песня Пелагия, когда он приписывал свободной воле не только рвение и стремление, но и силу, способную все исполнить и сделать. Поэтому эти выводы, как мы сказали, если что и доказывают, то доказывают, что они с той же отвагой, если не отважнее, выступают против самой Диатрибы, которая отрицает свободную волю и утверждает только лишь одно стремление, сколь выступают они и против нас, вообще отрицающих свободную волю. Но, оставив невежество Диатрибы, поговорим о самом деле.

Сказанное у Иезекииля: «Я не хочу смерти грешника, но более хочу, чтобы обратился и жил» [338], а также в двадцать восьмом псалме: «Ибо на мгновение Его гнев, на всю жизнь Его воля» [339], конечно, слово евангельское и сладчайшее утешение для несчастных грешников. Таковы же слова: «Сколь сладко милосердие Твое, Господи» [340], а также из Книги Иеремии: «Так как Я милостив» [341] — и слова Христовы из Евангелия от Матфея, глава одиннадцатая: «Придите ко Мне все, кто трудится, и Я успокою вас» [342]. И это же в Исходе, глава двадцатая: «Я творю милосердие многим тысячам тех, которые Меня любят» [343]. Из чего же и состоит более половины Священного писания, как не из чистейших обещаний благодати, в которых Бог дарует людям милосердие, жизнь, мир, спасение? Что же обозначают эти слова обетования: «Я не хочу смерти грешника»? Не значит ли это, что «Я милостив»? Не говорит ли Он этим: «Я не

гневаюсь, Я не хочу наказывать, не хочу, чтобы вы умерли, хочу вас простить, хочу пощадить»? Если бы не было этих обетований Божьих, ободряющих совесть, надломленную сознанием греха и страхом смерти, устрашенную судом, то где ж тогда были бы прощение и надежда? Какой грешник не отчаялся бы? Но подобно тому как другие слова милосердия, обетования или утешения не доказали существование свободной воли, так не доказывают ее и слова «Я не хочу смерти грешника» и пр.

Однако наша Диатриба снова не делает никакого различия между словами закона и словами обетования, принимает это место из Книги Иезекииля за слово закона и толкует его следующим образом: «Я не хочу смерти грешника» значит якобы, что Я не хочу, чтобы человек впал в смертный грех или стал виновным в смертном грехе, но гораздо больше хочу, чтобы он, если даже и совершил грех, отвратился от греха и, значит, жил. Ведь если толковать не так, то это не имело бы никакого отношения к делу. Но это значит полностью вывернуть и уничтожить смысл сладчайших слов Иезекииля «Я не хочу смерти». Если мы по слепоте своей станем так читать и понимать Писания, то неудивительно, что оно покажется нам темным и неясным. Ведь Иезекииль не говорит: «Я не хочу греха человека», а говорит: «Я не хочу смерти грешника», прекрасно давая понять, что речь идет о том наказании за грех, которое сам грешник понимает как возмездие за совершенный им грех, т. е. о страхе смерти. И грешника, пребывающего в скорби и отчаянии, он ободряет и утешает тем, что «льна курящегося не угасит» и «трости надломленной не преломит» [344], но дарует ему надежду на прощение и спасение, а слова «более хочу, чтобы обратился» говорят об обращении от смертельного наказания к спасению; слова же «и жил» означают: пусть ему будет хорошо, пусть он радуется со спокойной совестью.

Еще следует также заметить, что глас закона услышится только теми, кто греха еще не чувствует и не ведает — как говорит об этом Павел в Послании к римлянам: «Законом познается грех» [345]. Также и слово благодати приходит только к тем, кто в сознании греха своего надломился и пребывает в отчаянии. Поэтому ты видишь, что во всех решениях закона говорится о грехе,

если указывается, что́ нам надлежит делать. И напротив, ты видишь, что во всех словах обетования называют зло, от которого страдают грешники или те люди, которых следует ободрить. Так, в словах «Я не хочу смерти грешника» ясно названы смерть и грешник, названо как то зло, которое почувствуют, так и тот человек, который его чувствует. И слова «возлюби Господа всем сердцем» указывают, какое добро нам надлежит делать, а не то зло, которого мы не должны чувствовать, чтобы мы знали, насколько мы не способны к этому добру.

Значит, для утверждения свободной воли нельзя было привести ничего менее подходящего, чем это место из Книги Иезекииля, потому что оно сильнейшим образом восстает против свободной воли. Ведь оно показывает, что такое свободная воля, сколь способна она осознать свой грех или обратиться, т. е. оно показывает, что если Бог не придет тотчас же на помощь, не призовет человека словом обетования, не одобрит его, тот еще более погрязнет в грехе, еще глубже впадет в отчаяние и нераскаянность. Ведь поучение Бога, обещающего благодать, дабы призвать грешника и одобрить его,— это достаточно веское и верное доказательство тому, что сама по себе свободная воля может только разве еще глубже погрязнуть в грехе и, как говорит об этом Писание, провалиться в преисподнюю [348]. Так оно и случилось бы, если бы, как ты полагаешь, Бог по легкодумию своему стал бы щедро изливать свои обетования не от необходимости нашего спасения, а от одного только желания поболтать. Как видишь, против свободной воли не только все речения закона, но все речения обетования тоже полностью ее опровергают — значит, вообще все Писание против нее. Поэтому понятно, что слова «Я не хочу смерти грешника» сказаны, только чтобы возвестить и показать Божье милосердие к миру, и лишь сокрушенные, мучимые страхом смерти принимают их с радостью и благодарностью; в этих словах и сказано о назначении закона, потому что «законом познается грех». Но люди, до сих пор не уразумевшие, в чем назначение закона, не знают, что такое грех, не чувствуют, что такое смерть и презирают милосердие, обещанное этим словом Иезекииля.

Впрочем, почему одних людей Закон затрагивает,

а других нет, почему одни принимают, а другие презирают явленную им благодать — это другой вопрос и его нельзя обсуждать на примере этого места из Книги Иезекииля, которое говорит об обещанном и явленном милосердии Божьем, а не о скрытой и устрашающей воле Бога, распределяющего ее по произволению своему на всяких, каких Он хочет, чтобы разные люди смогли принять ее и стать причастными к обещанному и явленному Его милосердию. Эту волю не надо стараться узнать, ей надо благоговейно поклоняться как наиболее чтимой тайне божественного величия, скрытой в Нем самом, а для нас запретной и гораздо более грозной, чем бесконечное множество Корикийских пещер [347].

Когда же Диатриба здесь мудрствует: не оплакивает ли Господь благочестивый смерть своего народа, которую Он сам и наслал, потому что это кажется слишком бессмысленным, то мы отвечаем так, как уже говорили: рассуждение о Боге или об Его воле, названной нам, явленной, данной нам, почитаемой, должно отличаться от рассуждения о Боге неназванном, неявленном, не данном нам, непочитаемом. Поэтому коль скоро Бог скрывает себя и не желает, чтобы мы Его знали, то, значит, не наше это дело. Вот здесь, действительно, можно сказать: что выше нас, к тому мы не причастны. И пусть не подумают, что это мое собственное разделение. Я здесь следую Павлу, который пишет фессалоникийцам об антихристе, что тот превозносится «выше всего, называемого Богом или святыней» [348], ясно показывая, что кто-то может вознестись выше Бога, поскольку Он назван и почитаем, т. е. может стать выше слов и почитания, по которым Бог нам явлен и через которые Он с нами соприкасается. Однако ничто не может вознестись выше Бога, который непочитаем и нам не назван, но существует сам по природе и величию своему, его же руке все подвластно.

Поэтому следует оставить Бога в природе и величии Его, потому что в этом виде нам с Ним нечего делать, да и Он не пожелал, чтобы мы что-нибудь с Ним делали. Но поскольку Он облачен в свое Слово и явлен нам в нем, с ним обращается к нам, то мы с Ним имеем дело, потому что слово — краса и слава его, которое псалмопевец славит как облачение его [349]. Мы говорим

так: праведный Бог не оплакивает смерти народа, которую Он наслал на него, но оплакивает смерть, которую Он находит в народе и стремится отвратить ее от него. И это делает Бог названный, чтобы, отринув смерть и грех, спасти нас. Ибо Он «послал слово Свое и исцелил их» [350]. Впрочем, Бог, скрытый в величии своем, и не оплакивает, и не отвергает смерть, но творит жизнь и смерть и все во всем [351]. Потому что Бог не ограничил себя словом своим, а сохранил свою свободную волю во всем.

Так из-за своего неведения Диатриба сама себя обманывает, потому что не делает различия между Богом названным и Богом сокрытым, т. е. между словом Божьим и самим Богом. Бог свершает много такого, о чем Он не объявляет нам в своем слове, и желает много такого, о чем не желает нам объявлять в своем слове. Так, смерти грешника Он не желает как раз по слову своему, однако по своей неисповедимой воле Он ее желает. Ныне нам надлежит смотреть на его слово и оставить в стороне его неисповедимую волю. Надо, чтобы нами руководило его слово, а не его неисповедимая воля. Кстати, кто мог бы руководствоваться волей, которая совершенно неисповедима и непостижима? Достаточно только знать, что у Бога есть некая неисповедимая воля (voluntas imperscrutabilis), однако что́ она такое, по какой причине и чего она хочет — до этого ни в коем случае доискиваться нельзя, об этом нельзя спрашивать и печься, этого нельзя касаться, а можно только бояться и молиться.

Поэтому верно сказано, что если Бог не хочет смерти, то погибель нашу следует приписать нашей воле. Это верно, говорю я, если у тебя речь шла о Боге названном. Потому что Он желает, чтобы все люди спаслись [352], потому что Он ко всем приходит со своим словом спасения, и наша воля повинна в том, что она не допускает Его, как говорит об этом Матфей, глава двадцать третья: «Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, и ты не захотел?» [353] И отчего величие это не устранит вину нашей воли и не изменит все, в чем человек властен, почему Он ставит в счет человеку то, чего человек не может избежать,— всего этого спрашивать нельзя, потому что если много станешь спрашивать, то никогда ничего

не узнаешь, как говорит об этом Павел в Послании к римлянам, глава одиннадцатая: «Ты кто таков, что споришь с Богом?» [354] Этого, должно быть, хватит насчет того места из Книги Иезекииля. Перейдем к остальному.

После этого Диатриба говорит, что ко всем тем увещеваниям, обетованиям, угрозам, требованиям, упрекам, заклинаниям, благословениям и проклятиям, которые находятся в Писаниях, ко всему тому множеству заповедей, которые там есть, люди неизбежно будут относиться холодно, раз никто из них не в силах выполнить того, что велено.

Диатриба все время забывает положение дела и поступает не так, как собиралась. Она не видит, насколько сильнее все это ополчается против нее самой, чем против нас. Потому что из всех этих мест выводит она свободу и возможность все спасти, как следует из ее слов, при том, что она собиралась, однако же, доказать такую свободную волю, которая без благодати не может хотеть ничего хорошего, и некое стремление, которое не следует приписывать собственным силам. Я не вижу, чтобы такое стремление было доказано на примере хотя бы одного места; не доказано именно то, что требуется, что должно произойти, как об этом столько раз уже говорилось. И не было бы нужды столько раз это повторять, если бы Диатриба не долбила бы все время одно и то же и не задерживала бы читателей бесполезным многословием [355].

Почти в конце она приводит слова из Ветхого завета, Второзаконие, глава тридцатая: «Заповедь эта, которую я даю тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека. Она не на небе, чтобы мог ты сказать: „Кто из нас сможет взойти на небо и принести ее нам, чтобы услышали мы ее и исполнили бы?“ Напротив, весьма близко к тебе это слово; оно в устах твоих и в сердце твоем, чтобы поступать по нему» [356]. Диатриба утверждает, будто это место объявляет, что заповеданное находится не только в нас, но оно поблизости и, значит, достичь его легко, во всяком случае нетрудно.

Благодарим за такое вразумление. Значит, если Моисей так ясно заявляет, что мы не только способны исполнить заповеди, но и то, что мы с легкостью можем соблюдать их — почему же мы так горячимся? Почему же

нам сразу было не привести этого места и не доказать свободную волю в открытом бою? Зачем тогда Христос? Зачем Дух? Ведь мы нашли место, которое всем рот заткнет: оно не только доказывает свободную волю, но убеждает, что заповеди соблюдать легко. До чего глуп был Христос, который, пролив за нас кровь, приобрел для нас нисколько не нужный нам этот самый Дух, чтобы нам стало легко соблюдать заповеди, которые нам и так, по самой нашей природе, соблюдать легко! Диатриба отвергает свои же собственные слова: она ведь говорила, что свободная воля без благодати не способна желать добра. А теперь говорит, что у свободной воли есть такая сила, которая не только желает добра, но с легкостью выполняет и большее — все заповеди. Посмотри, пожалуйста, до чего доходит несведущий ум, как он непременно себя выдает! Надо ли мне все еще опровергать Диатрибу? Может ли что-либо опровергнуть ее больше, чем она сама это делает? И впрямь, эта тварь сама себя угрызает! Правду говорят, что лжецы должны быть памятливы!

Мы сказали об этом месте из Второзакония. Теперь будем кратки. Обсудим это место, исключив то, как толкует его Павел в Послании к римлянам, глава десятая [357]. Ты видишь, здесь вообще нет ни слова ни о легкости, ни о трудности, о возможности или невозможности для свободной воли или для человека соблюдать или же не соблюдать заповеди. Получается, что те, которые ловят Писания при помощи своих выводов и толкований, сами делают его темным и неясным, чтобы потом делать из него все что угодно. Если ты не видишь этого глазами, то послушай, по крайней мере, или попробуй пощупь! Моисей говорит: «Она не недоступна для тебя и не далека, она не на небе и не за морем». Что значит «недоступна»? Что такое «далека»? Что значит «за морем»? Не затемняют ли нам грамматику и обычнейшие слова, чтобы мы не могли сказать ничего определенного, только затем, чтобы настоять на том, что Писания темны?

Наша грамматика такими словами обозначает не качество и не величие человеческих сил, а отдаленность мест. Потому что «над тобой» означает не какую-то силу воли, а место, которое над нами. Также и «далеко от тебя», «за морем», «на небе» — это не человеческая до-

бродетель, а место, которое расположено над нами, справа, слева, за нами или же далеко от нас. Пусть кто-нибудь посмеется надо мной за то, что я так грубо рассуждаю, будто имею дело с детьми, которые не знают букв, и столь достойным мужам разжевываю все это и учу их читать по складам [358]. Что поделать? Ведь я вижу, как среди бела дня ищут тьму и очень хотят остаться слепыми те, которые насчитали нам целый ряд веков, умов, святых, мучеников, докторов и так прославили нам это место из Моисея, не считая нужным разобрать в нем ни единого слова или же хоть раз внимательно взглянуть на место, которое они превозносят. Пусть теперь Диатриба идет и говорит, как могло случиться, что один человек сам по себе увидел то, чего не разглядели столько всеми почитаемых мужей, столько знаменитостей! Конечно, даже ребенок рассудил бы, что это место убеждает в том, сколь часто они пребывали в слепоте.

Что же хочет сказать Моисей этими совершенно ясными и понятными словами, кроме того, что он как верный объявитель закона наилучшим образом исполнил свой долг? Значит, не от него зависело то, что люди не знали заповедей или же не все о них помнили, и у них нет никакой возможности извинить себя тем, что они не знали заповедей или что они их не имели, что им надо было откуда-то их добывать. Если они не соблюдали их, то неповинны в этом ни закон, ни законодатель, а виновны только они сами, потому что закон был, законодатель научил — и нет никакого оправдания: мол, не знали, а есть одно лишь обвинение в невнимании и непослушании. Он говорит, что нет необходимости в том, чтобы законы приносили с неба, из-за моря или откуда-то издалека. Ты не можешь прикрыться тем, что ты о них не слыхал, что у тебя их нет; они здесь поблизости, ты их услышал, потому что Бог их заповедал и я их передал, ты принял их в свое сердце и понял, что их надо непрестанно изучать с помощью тех левитов, которые находятся в твоей среде. Свидетельством тому мои слова и книга. Остается только, чтобы ты это исполнил.

Заклинаю тебя, скажи мне, что здесь приписывается свободной воле? Требуется только, чтобы она исполнила

законы, которые ей даны, и отнимается извинение в неведении и в том, что, мол, законов не было.

Это почти все, что приводит Диатриба из Ветхого завета в защиту свободной воли; если это отбросить, то не останется ничего, чего также нельзя было бы отбросить, даже если она приведет или захочет еще многое привести, потому что она не сможет привести ничего, кроме глаголов в повелительном, в сослагательном или желательном наклонении, которые обозначают не то, что мы можем делать или делаем (как столько раз мы говорили Диатрибе, столько раз повторяющей это), но то, что мы должны и что от нас требуется; нам показывают этим наше бессилие и учат сознанию греха. Если же что и доказывают, приводя выводы и сравнения, измысленные человеческим разумом, то они доказывают, что свободной воле присуще не только какое-то ничтожное стремление и рвение, но вся способность и наисвободнейшая возможность свершить все без Божьей благодати, без Святого Духа.

Таким образом, все это многословное, повторяющее само себя рассуждение не доказало ничего, кроме того, что и требовалось доказать, а именно то самое приемлемое мнение, по которому свободная воля определяется как настолько бессильная, что без благодати она не может хотеть добра и вынуждена служить греху. У нее есть стремление, которое невозможно приписать ее собственным силам. Это такое чудище, которое не способно ничего сделать своими силами, но в то же время оно способно своими силами стремиться — что является очевиднейшим противоречием.

Переходим теперь к Новому завету, в котором для этой самой несчастной рабыни — свободной воли — снова выстраивается воинство глаголов в повелительном наклонении и подтягиваются выводы и сравнения — вспомогательные войска бренного разума. Будто видишь на картине или во сне, как повелитель мух с соломенными копьями и соломенными щитами выступает против регулярной армии. Так человеческие бредни Диатрибы выступают против боевого строя божественных слов.

Сперва, словно Ахилл против мух [359], выступает Евангелие от Матфея, глава двадцать третья: «Иерусалим,

Иерусалим, сколько раз Я хотел собрать твоих детей, а ты не захотел!»[360] Диатриба говорит, что если все происходит по необходимости, то не мог ли Иерусалим с полным правом ответить Господу: «Что Ты мучаешь себя напрасными слезами? Если Ты не хотел, чтобы мы слушали пророков, зачем Ты их посылал? Почему Ты вменяешь нам в вину то, что произошло по Твоей воле и что свершилось по необходимости?» Так говорит Диатриба.

А мы отвечаем. Предположим сперва, что вывод и утверждение Диатрибы верны и справедливы. Я тогда спрашиваю, что же здесь утверждается? Разве здесь утверждается приемлемое мнение, которое гласило, что свободная воля не может хотеть добра? Наоборот, здесь утверждается, что свободная воля свободна, разумна и способна исполнить все, что говорили пророки. Но этого Диатриба не собиралась утверждать, потому что Диатриба здесь могла бы ответить так: если свободная воля не может хотеть добра, то почему ее обвиняют в том, что она не слушалась пророков, которых не в ее власти было услышать, так как они учили добру. Почему Христос понапрасну льет слезы, как если бы они могли хотеть добра, если Он доподлинно знает, что они не могут его хотеть? Я скажу, что Диатриба могла бы избавить Христа от глупости в пользу того самого ее приемлемого мнения и тогда бы мы освободились от этого мушиного Ахилла. Потому что это место из Матфея либо полностью утверждает свободную волю, либо с той же силой оно противостоит Диатрибе и побивает ее ее же оружием.

Мы говорим, как и говорили прежде, что об этой тайной воле величия Божьего (de secreta illa voluntate majestatis) непозволительно рассуждать и что дерзких людей, которые в постоянной своей извращенности, оставив необходимые дела, постоянно стараются узнать ее и испытать, надо удерживать от этого и мешать им, дабы они не копались в этих тайнах величия, постигнуть которые невозможно, потому что оно обитает, по свидетельству Павла, в свете неприступном[361]. Пусть они занимаются Богом воплотившимся, говорит Павел, Иисусом распятым, в котором заключены все сокровища и премудрости ведения, но они скрыты[362]. Его вполне достаточно для того, чтобы знать, что́ должно и что́ не

должно знать. Итак, воплощенный Бог здесь говорит: «Я пожелал, а ты не пожелал»; воплощенный Бог, говорю я, был послан затем, чтобы Он желал, говорил, совершал, сострадал, открывал всем все, что нужно для спасения, даже если очень многим Он дает соблазн подумать, что, по тайной воле величия Божьего оставленные или закоснелые, они не принимают Бога желающего, говорящего, свершающего, открывающего Себя, как это сказано у Иоанна: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» [363]. И еще: «Пришел к своим, и свои Его не приняли» [364].

И вот этому воплотившемуся Богу свойственно плакать, сокрушаться, стонать о погибели нечестивых, когда воля величия Божьего по своему усмотрению некоторых оставляет и осуждает на погибель. А нам не должно спрашивать, почему Он так делает, а следует чтить Бога, который может и хочет так делать. Я не думаю также, что кто-нибудь станет здесь толковать, будто воля, о которой сказано: «сколько раз Я хотел», была объявлена иудеям до воплощения Бога, потому что они еще до Христа побивали пророков и повинны в том, что противились Его воле. Ведь христианам известно, что пророки всё совершали во имя грядущего Христа, о Котором было обещано, что Он будет Бог воплотившийся. Так что верно сказано, что все, что от сотворения мира говорили людям служители слова,— это воля Христова.

Конечно, разум заносчивый и речистый (ratio...nasuta et dicax) здесь скажет: эта лазейка — хорошая находка! Как только сила доказательств начинает нас теснить, так мы прибегаем к этой самой воле величия Божьего, которой надлежит бояться, и заставляем замолчать противника, становящегося нам не по силам,— наподобие того, как астрологи, открыв свои эпициклы [365], обходят все вопросы о движении неба.

Отвечаем: это не наша находка, а заповедь, подтвержденная Священным писанием. Так говорит об этом Павел в Послании к римлянам, глава одиннадцатая: «За что же Бог обвиняет? Ибо кто противустанет воле Его? О человек, кто ты, что споришь с Богом? Не властен ли горшечник над глиной?» [366] и прочее. А до него Исайя сказал: «Они каждый день ищут Меня и хотят знать Мои пути, как народ, поступающий праведно; они спрашивают

Меня о судах истины и желают приблизиться к Богу» [367]. Я полагаю, что эти слова достаточно ясно показывают, что люди не должны выведывать волю величия. И потом — это дело такого рода, что извращенные люди более всего стремятся исследовать волю величия Божьего, которой следует бояться, потому что более всего уместно побудить их к молчанию и почтению,— мы не поступаем так в других делах, где речь идет о том, о чем разум в состоянии рассуждать и о чем ему надлежит рассуждать. Если же кто-нибудь станет продолжать доискиваться смысла этой воли и не послушает нашего предостережения, то мы дозволим ему идти своим путем и сразиться с Богом наподобие того, как это делали гиганты [368]; тогда посмотрим, какой триумф он одержит. Мы уверены, что наше дело он ничуть не обесславит, а свое — ничуть не прославит [369]. Ясно будет только то, что либо он подтвердит, что свободная воля может все, либо докажет, что приведенные места из Писания ополчаются против него самого. И в том и в другом случае он будет побежден, а мы окажемся победителями.

Во-вторых, вот это место из Матфея, глава девятнадцатая: «Если хочешь войти в жизнь, соблюдай заповеди» [370]. С каким лицом можно сказать «если хочешь» тому, у кого нет свободной воли! Это в Диатрибе. На это мы говорим: значит, по этому слову Христову — воля свободна? Но ведь ты хотел доказать, что свободная воля не может хотеть ничего хорошего и если нет благодати, то она по необходимости служит греху! С каким же лицом ты теперь говоришь, что она полностью свободна!?

То же самое следует сказать и по поводу этих мест: «если хочешь быть совершенным», «если кто хочет идти за Мной», «кто хочет сберечь свою душу», «если любите Меня», «если пребудете во Мне» [371]. Наконец, как я говорил, мы можем собрать все союзы «если» и все глаголы в повелительном наклонении и помочь Диатрибе хотя бы количеством слов. Диатриба говорит, что все заповеди заледенеют, если человеческую волю ничем не наделять. Союз «если» очень плохо сочетается с чистой необходимостью.

Отвечаем. Если они заледенеют, то по твоей вине; да они и вообще ничего не значат, раз ты считаешь, что свободная воля не может хотеть добра, а здесь снова го-

воришь, что она способна к любому добру; выходит, обстоит так, что одни и те же слова у тебя то пылают, то заледеневают — раз они в одно и то же время всё утверждают и всё отрицают. Меня удивляет, какая радость автору все повторять одно и то же, все время при этом забывая о главной теме, будто, разуверившись в деле, он пожелал произвести впечатление величиной книги или же надумал утомить противника досадным и тягостным чтением! Откуда, спрашиваю я, следует, что, коль скоро есть желание, значит, есть и возможность, когда говорят: «если хочешь», «если кто-то хочет», «если ты захочешь»? Разве такого рода выражения мы не употребляем весьма часто скорее для обозначения нашего бессилия или невозможности? Например: «если ты, мой Мевий [372], хочешь быть равным Вергилию, тебе надо петь иначе»; «если ты, Скот, хочешь превзойти Цицерона, то тебе нужна не хитрость, а красноречие»; «если ты хочешь сравняться с Давидом, то тебе надо сочинять псалмы, подобные его псалмам». Здесь точно обозначено то, что возможно совершить собственными силами, и то, что все это только в Божьей власти. Так же обстоит дело и в Писании, где такие же слова обозначают то, что в нас может совершиться по воле Божьей, но чего мы сами сделать не в состоянии.

Далее, если бы так говорилось о том, чего вообще нельзя сделать, чего и Бог никогда не пожелает сделать, то мы были бы вправе сказать, что это бессмысленно или смешно и что не стоит об этом говорить. Но здесь об этом сказано не только затем, чтобы показать бессилие свободной воли, при помощи которой ничего этого не происходит, но также затем, чтобы дать возможность узнать, что иногда все это может произойти, однако при помощи чужой силы, а именно божественной. Если только мы вообще предположим, что эти слова содержат в себе некое обозначение того, что должно или может произойти. Вроде того, как если бы кто-нибудь дал вот такое толкование: если ты хочешь соблюдать заповеди, т. е. если у тебя когда-нибудь будет желание, тогда и тебя соблюдут (оно у тебя будет, но только исходить оно будет не от тебя, а от Бога, который наделит им, кого пожелает). Или, чтобы сказать полнее, кажется, эти глаголы, особенно в сослагательном наклонении, стоят здесь также из-за

предопределения Божьего и обозначают, что оно нам неведомо. Как если бы хотели сказать следующее: «если хочешь», «если захотел бы» — это значит: «Если ты перед Богом таков, что по желанию своему Он сделает тебя достойным соблюсти заповеди, ты спасешься».

Это толкование дает понять и то, что мы ничего не можем, и то, что если мы делаем что-то, то это свершает в нас Бог. Так я сказал бы тем, которые не хотят признать, что эти слова лишь указывают на наше бессилие, но упорно отстаивают, будто существует какая-то сила и возможность свершить предписанное. Выходило бы, что мы в одно и то же время и не способны свершить ничего из того, что нам предписано, и способны свершить всё: одно — при помощи наших собственных сил, другое — при помощи Божьей благодати.

В-третьих, Диатрибу тревожит вот что: она не понимает, на каком основании говорят о чистой необходимости там, где столько раз упоминаются хорошие и плохие дела, где упоминается воздаяние. Ни природа, говорит она, ни необходимость не имеют заслуг. Я тоже, конечно, не понимаю, потому что то самое приемлемое мнение, в котором говорилось, что свободная воля не может хотеть ничего хорошего, утверждало чистую необходимость, а здесь приписывает заслуги свободной воле. Так продвигалась свободная воля вперед по мере того, как росла книга, и Диатриба сделала открытие, что свободная воля обладает теперь не только стремлением и собственными силами, но также и силами чужими, что она не только хочет добра, но и творит его и заслуживает теперь жизнь вечную, как говорит об этом Христос у Матфея, глава пятая: «Радуйтесь и веселитесь, потому что очень велика ваша награда на небесах» [373]. «Ваша» — значит свободной воли. Ведь Диатриба понимает это место так, что Христос и Дух Божий не имеют никакого значения. И зачем они могут быть нужны, если наши добрые дела и награды зависят от свободной воли? Я это говорю затем, чтобы мы увидели, сколь нередко случается, что люди выдающегося ума (ingenium) слепы в делах, ясных уму простому и непросвещенному, чтобы увидели, сколь мало значит доказательство, подкрепленное авторитетом человеческим в делах божественных, для которых важен только божественный авторитет.

Здесь следует сказать две вещи. Во-первых, о заповедях Нового завета, а затем о заслуге [374]. И то и другое изложим кратко, потому что пространнее мы уже об этом говорили в другом месте [375].

Новый завет, собственно, состоит из обетований и увещеваний, подобно тому как Ветхий, собственно, состоит из законов и угроз. Ибо в Новом завете возвещается Евангелие, которое есть не что иное, как Слово, в котором Дух и благодать являют себя в прощении грешников, добытом для нас Христом распятым. И все это даром, от одного только милосердия Бога-Отца к нам, недостойным, заслуживающим гораздо больше осуждения, чем чего-нибудь иного. Затем идут увещевания, которые призывают праведных и тех, кто уже обрел милосердие, быть сильными и употреблять плоды дарованной им праведности, дух и любовь на дела добрые, стойко нести крест и все другие мирские испытания. В этом суть всего Нового завета.

Насколько Диатриба ничего во всем этом не смыслит, она показывает достаточно ясно, потому что она не ведает никакой разницы между Ветхим и Новым заветом, ибо в них обоих она не видит почти что ничего, кроме законов и заповедей, при помощи которых следует научать людей добрым нравам. Что же такое святое крещение, обновление, возрождение [376] и все дело Духа Святого — ничего этого она вообще не видит, и меня страшит и удивляет, что человек, который потратил на Священные писания столько времени и старания, до такой степени его не знает. Ведь слова: «возрадуйтесь и возвеселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» — столь же удачно подходят к свободной воле, сколь удачно свет сочетается с тьмой. И увещевает в них Христос не свободную волю, а апостолов, которые не только возвысились над свободной волей, обрели благодать и праведность, но и служат Слову, т. е. пребывают на высшей ступени благодати, оставив позади мирские искушения. У нас же речь главным образом о свободной воле без благодати; той благодати, о которой Ветхий завет учит при помощи законов и угроз, чтобы человек изведал себя и поспешил потом к обетованиям, возвещенным в Новом завете.

Что такое воздаяние или же предстоящая награда, как не какое-то обещание? Но оно не доказывает, что мы на что-то способны, потому что это обозначает следующее: если кто-нибудь сделает то-то и то-то — он получит награду. Однако наш вопрос не о том, как и какую нам дадут награду, а о том, в состоянии ли мы сделать то, за что дается награда. Ведь это и надлежало доказать. Не смешно ли, когда из слов: «на ристалище всем предлагают приз» — делают вывод, что все могут бежать и получить его? [377] Если император победит турок, он покорит сирийское царство, значит, император может победить и побеждает турок. Если свободная воля господствует над грехом, то она для Бога свята, следовательно, свободная воля для Бога свята. Оставим, однако, эти чересчур грубые и явные нелепости, хотя такие вот прекрасные аргументы и считаются наиболее достойными в доказательствах существования свободной воли. Лучше мы поговорим о том, что необходимость не ведает ни заслуг, ни наград. Если речь у нас идет о необходимости неизменной, то это неверно. Потому что станет ли кто-нибудь платить работнику или исчислять его заслуги против его воли? Конечно, для тех, которые совершают добро и зло по собственной воле, даже если они не в силах изменить эту волю, награда или наказание есть следствие естественное и необходимое, как об этом написано: «воздаст каждому по делам его» [378]. Это столь же естественное следствие, как если бы сказали: если ты погрузишься в воду — потонешь, если выплывешь — останешься жить. И — чтобы сказать кратко: когда речь идет о заслуге или о воздаянии, то дело не в достоинстве и не в следствиях. Если ты посмотришь на достоинство, то для него нет ни заслуг, ни воздаяния. Потому что если свободная воля сама по себе не может хотеть добра и хочет добра только по благодати,— а ведь мы говорим о свободной воле, исключающей благодать, и исследуем, на что способна та и другая сами по себе,— то кому же не станет ясно, что добрая воля, заслуга, воздаяние — все это присуще только благодати? И снова здесь Диатриба противоречит сама себе, потому что она доказывает свободу воли, исходя из существования заслуги, и соглашается со мной, против которого она борется. Конечно, то, что существуют заслуги, воздаяние, свобода,— все это

свидетельствует против нее самой, потому что выше она утверждала — и собиралась это доказать,— что свободная воля не может хотеть ничего хорошего.

Если ты посмотришь на следствие, то нет ничего ни хорошего, ни злого, что не имело бы своего воздаяния. Оттого-то и происходит заблуждение, что мы терзаем себя бесполезными размышлениями о заслугах и воздаянии, меж тем как нам надо рассуждать об одном только следствии. Потому что нечестивцев ждут преисподняя и суд Божий — это необходимое следствие (несмотря на то что они не желают себе такого воздаяния за свои грехи и не помышляют о нем), более того, они презренны и, как говорит Петр, прокляты [379]. Благочестивых ждет царство небесное, если они и не ищут его и не помышляют о нем, оно уготовано им Отцом их не только прежде того, как они сами явились на свет, но еще до сотворения мира [380].

И если бы они творили добро ради того, чтобы завладеть царством, они никогда им не завладели бы, а скорее стали бы нечестивцами, которые злыми и жадными своими глазами отыскивают свое даже у самого Бога. Сыны Божьи, однако, вершат добро по неподкупной воле, ищут не награду какую-то, но одну только славу и волю Божью, и готовы творить добро, преодолевая невозможное, независимо от того, ждет их потом царство небесное или же преисподняя. Я полагаю, что слова Христа из Евангелия от Матфея, глава двадцать пятая, которые я приводил, достаточно это подтверждают: «Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вам от сотворения мира» [381]. Как могли они заслужить то, что им уже принадлежит и уготовано было им прежде, чем они явились в мир? Вернее было бы здесь сказать, что царство Божье заслуживает нас, его обладателей, и нам надо полагать заслугу в том, в чем другие видят награду, а награду в том, в чем — они полагают — есть заслуга. Ведь царство не готовится, оно уготовано; сыны же царства этого готовят себя, а не уготовляют царство; это значит: царство заслуживает сынов, а не сыны заслуживают царство. Также и преисподняя скорее заслуживает и готовит своих сынов, как говорит Христос: «Идите прочь, проклятые, в огонь вечный, который уготован дьяволу и ангелам его» [382].

Что же, значит, хотят сказать слова, обещающие царство и грозящие преисподней? Что хотят сказать столько раз повторенные на протяжении всего Писания слова о возмездии? «Есть,— говорит,— возмездие за дела ваши» [383]. А также: «Я — твое великое возмездие» [384]. И еще: «Который воздаст каждому по его делам» [385]. И Павел в Послании к римлянам, глава вторая: «Тем, которые постоянством в добром деле ищут жизнь вечную» [386] и многие подобные места? На это надо ответить, что все они доказывают, что воздаяние наступает, но ни в коем случае не то, что человек удостаивается его. Это значит, что те, которые творят добро, творят его не из рабских или корыстных побуждений ради жизни вечной, но они ищут жизнь вечную, т. е. они пребывают в пути, по которому проходят и находят жизнь вечную. «Искать» — это то же самое, что и «усердно стремиться к этому», «добиваться постоянным трудом того, что обыкновенно следует за доброй жизнью». В Писаниях возвещают о том, что это наступит, последует и за доброй и за злой жизнью, дабы наставить людей, пробудить их, поощрить или же устрашить. Ибо подобно тому как закон дает им осознание нашего греха [387] и напоминание о нашем бессилии, так при помощи этих обещаний и угроз дается напоминание, научающее нас тому, что последует за этим самым грехом и бессилием нашим, открытым в законе, однако напоминание это не говорит, что хотя бы что-то воздается нам по заслугам за наше достоинство. Таким образом, подобно тому как слова закона приводятся вместо наставления и указания, чтобы научить нас тому, что мы должны делать, но чего не в силах сделать, так и слова о воздаянии, когда они обозначают, что будет, приводятся вместо слов увещевания и угрозы, которые поощрили бы благочестивых, утешали их, воодушевляли их непрестанно и упорно творить добро, побеждать в этом, сносить зло, не уставать и не сломиться, как наставлял Павел своих коринфян, говоря: «Будьте тверды, зная, что труд ваш не тщетен перед Господом» [388]. Так Бог укрепляет Авраама, говоря ему: «Я твоя великая награда» [389]. Подобно тому как если бы, утешая кого-либо, ты сказал, что дела его, конечно, угодны Богу. Такого рода утешения используются в Писании нередко. И это немалое утешение — знать, что ты угоден Богу,

даже если за этим ничего и не последует, хотя это и невозможно.

Сюда относится все, что сказано о надежде и об ожидании, о том, что непременно будет то, на что мы надеемся. Однако благочестивые надеются не из-за этого, взыскуют этого не ради самих себя. Так словами угрозы и словами о грядущем суде устрашают и низвергают нечестивцев, дабы они отказались от зла, отвратились от него, дабы они не возгордились, не были беспечны, не кичились бы грехами. Если разум тут задерет нос и скажет: «Почему это Бог хочет, чтобы это произошло при помощи слов, ведь такими словами все равно ничего нельзя добиться, а воля сама по себе не в состоянии направляться ни в какую сторону, почему Он не делает молча того, что Он делает, раз Он способен делать все это и без слов? Воля сама по себе, даже услышав слово, не становится более сильной и не делает больше, если отсутствует дух, движущий изнутри. Она была бы не менее сильной и не свернала бы меньше, не слыша слова, при наличии духа, потому что ведь все зависит от силы и воздействия Святого Духа». А мы скажем: «Богу было угодно поведать о Духе не без слова, а при помощи слова, дабы сделать нас своими соработниками[390], дабы мы услыхали извне то, что только Он один насылает изнутри куда только пожелает. Он хотя и может сделать это без слова, однако не хочет. Но кто мы такие, чтобы доискиваться до причины божественной воли? Достаточно знать, что Бог этого хочет; и Его волю следует чтить, любить ее и молиться, укротив свой надменный разум. Он способен напитать нас без хлеба, у Него действительно есть возможность напитать нас без хлеба, как сказано об этом у Матфея, глава четвертая: «Не хлебом единым жив человек, но словом Божьим»[391]. Однако Ему было угодно использовать для этого хлеб, поэтому тело наше извне Он питает хлебом, а изнутри Он питает нас словом.

Значит, установлено, что воздаянием невозможно доказать заслугу; по крайней мере, в Писаниях этого нет. И потом — наличием заслуги невозможно доказать существование свободной воли, тем более такой, какую взялась доказывать Диатриба, а именно той, которая сама по себе не в состоянии хотеть добра. Потому что, если

признать существование заслуги и приложить к этому обычные сравнения и выводы разума, например такие, что если бы не было свободной воли, то приказывали бы напрасно, воздаяние обещали бы напрасно, угрожали бы напрасно, тогда, повторяю, если это что-то и доказывает, то доказывает, что свободная воля все может сама по себе. Если же она сама по себе не в состоянии делать всего, тогда остается вывод разума: значит, приказывали напрасно, обещали напрасно, грозили напрасно. Так Диатриба, направляя свое рассуждение против нас, все время выступает против самой себя. Только один Бог через Дух свой творит в нас как заслуги, так и воздаяние, но и то и другое Он объясняет при помощи своего слова и возвещает всему миру, дабы и нечестивцам, и тем, которые не знают Его, открылась его сила и слава, а наши — бессилие и позор. Однако только благочестивые принимают это в сердце свое и верующие понимают, прочие же — проклинают.

Но было бы чересчур тягостно повторять отдельные глаголы в повелительном наклонении, которые перечисляет Диатриба в Новом завете, постоянно добавляя к ним свои выводы и утверждая, что все сказанное было бы напрасно, мертво, смешно и бессмысленно, если бы воля не была свободной. Просто уже тошнит от того, сколько раз мы говорили, что эти слова ничего не доказывают, а если они что-нибудь и доказывают, так только то, что воля полностью свободна. Но это означает не что иное, как необходимость перевернуть всю Диатрибу с ног на голову — ведь она собиралась доказать, будто свободная воля такова, что она не способна ни к какому добру и служит греху, но, забыв об этом и упустив это из виду, теперь доказывает, что свободная воля ко всему способна.

«По плодам их,— молвил Господь,— узнаете их»[392]. Ведь это полнейшая чепуха, когда Диатриба пишет: «Он говорит, что плоды — это дела, и называет их нашими. Они не были бы нашими, если бы все совершалось по необходимости». Заклинаю тебя, скажи, не вправе ли мы называть своим то, что мы не сделали, а получили от других? Почему бы тогда не называть нашим и то, что даровал нам Бог через Дух свой? Разве мы не называем Христа нашим, несмотря на то что мы не сотворили Его,

а всего лишь приняли? И опять, если мы сами делаем то, что называется нашим, значит, мы сами себе делаем глаза, сами себе делаем руки, сами себе делаем ноги, а то не говорили бы, что это наши глаза, руки, ноги? Как говорит Павел: «Что у нас есть, чего бы мы не получили?»[393] Разве мы говорим об этом, что это не наше или что это сделано нами самими? Представь теперь: если сказать, что это наши плоды, так как мы сами их создаем, то где же будут милость и дух? Ведь Он не говорит: «По плодам, которые частично принадлежат им, вы их узнаете». Это гораздо более смешно, излишне, напрасно и мертво! Хуже того, это и есть та самая глупая и ненавистная чепуха, которой бесчестят и оскверняют святые слова Божьи!

Высмеивает Диатриба также и слово Христово на кресте: «Отче, прости им, ибо не знают, что творят»[394]. Здесь, несмотря на то что надлежало бы дождаться мысли, подтверждающей свободную волю, снова идут выводы. Диатриба говорит, насколько справедливее было бы простить их, так как у них нет свободной воли и они при всем желании не могли бы поступить иначе. Но и этот вывод не доказывает, однако, той свободной воли, о которой шла речь, но доказывает ту, которая все может, о которой нет речи и которую все отрицают, за исключением пелагиан. Ведь когда Христос открыто сказал, что они не знают, что творят, не засвидетельствовал ли Он тем самым, что они не могут хотеть? Как бы ты мог хотеть того, о чем не знаешь? У незнающего, разумеется, нет желания. Можно ли сказать о свободной воле сильнее, чем то, что она настолько ничтожна, что не только не может хотеть ничего хорошего, но даже не знает, сколь много она делает зла и что такое добро? И темны ли эти слова: «не знают, что творят»? Что останется в Писаниях такого, что, по мнению Диатрибы, не подтверждало бы свободной воли, если и вот эти яснейшие и отрицающие свободную волю слова Христовы подтверждают ее? С той же легкостью кто-нибудь скажет, что и такие вот слова тоже подтверждают свободную волю: «Земля же была мертва и пуста»[395]. Или вот эти: «Почил Бог в день седьмой»[396] — и тому подобное. Тогда, действительно, Писания будут всем и в то же время ничем. Но быть столь дерзким и так обращаться с божественными

словами — значит обнаружить дух, всецело презирающий Бога и людей, чего просто нельзя терпеть.

И слова Иоанна, глава первая: «Дал им власть быть чадами Божиими»[397] — Диатриба понимает так: «Как можно было дать силу стать чадами Божьими, если у нашей воли нет никакой свободы?» Однако и это место — молот, сокрушающий свободную волю, как и вообще почти все Евангелие от Иоанна, хотя приводится это место в защиту свободной воли.

Давай-ка посмотрим! Иоанн не говорит ни о каком человеческом деле, ни о великом, ни о малом,— у него речь идет о самом обновлении, превращении ветхого человека — сына диавола в человека нового, являющегося сыном Божьим. Этот человек, как сказано, полностью пассивен, он ничего не делает, однако становится всем. Иоанн ведет речь именно о становлении, говорит, что чадами Божьими мы становимся по божественной власти, дарованной нам, а не по присущей нам свободной воле. Но Диатриба наша выводит отсюда, что свободная воля так могущественна, что она творит сынов Божьих. В противном случае Диатриба готова объявить, что слова Иоанновы смешны и бессмысленны. Кто и когда до такой степени возносил свободную волю, чтобы наделять ее способностью творить сынов Божьих, тем более при том, что она не может хотеть добра, как это первоначально приняла Диатриба? Но это надо оставить вместе со всеми столько раз повторенными выводами, которые ничего не доказывают, кроме того, что Диатриба как раз отвергает, а именно что свободная воля может все.

Иоанн, однако же, хочет сказать вот что: когда через Евангелие пришел в мир Христос, то через Него была дарована благодать и не требовалось дела, всем людям была дана поистине чудесная сила стать чадами Божьими, если они захотят уверовать. Впрочем, так как свободная воля прежде не знала об этом и не ведала, то она менее всего может захотеть этого и уверовать в это во имя его при помощи своих собственных сил. Кто помыслит разумом о том, что необходима вера во Христа — сына Бога и человека, если и ныне — даже если вся тварь вопиет об этом — человек не понимает и не может поверить, что существует некое лицо, которое одновременно и Бог, и человек?! Чаще всего таким речам сопротивляются, как

говорит об этом Павел в Первом Послании к коринфянам, глава первая[398]. Многого недостает, чтобы люди захотели или же смогли поверить.

Значит, Иоанн проповедует вовсе не могущество свободной воли, а богатство царства Божьего, принесенное в мир через Евангелие. В то же время он показывает, сколь мало таких, которые его принимают. Иоанн как раз борется против свободной воли, сила которой в том и состоит, что над ней царствует сатана и презрительно отвергает благодать и дух, исполняющие закон,— вот какое значение имеет ее стремление и рвение в исполнении закона. Однако мы ниже пространнее скажем о том, что это место из Евангелия от Иоанна — молния, поражающая свободную волю. Но меня немало тревожит, что столь известные слова, с такой силой выступающие против свободной воли, Диатриба приводит в защиту свободной воли. И тупость Диатрибы такова, что она вовсе не делает никакого различия между словами обетования и словами закона, глупейшим образом выводя свободную волю из слов закона и чрезвычайно нелепо утверждая ее с помощью слов обещания. Нелепость эту, однако, легко обнаружить, если понять, сколь равнодушно и презрительно рассуждает Диатриба, для которой нисколько не важно, защищает она благодать или рушит ее, укрепляет свободную волю или низвергает ее — только бы очернить дело и услужить тиранам своим пустословием.

После этого она переходит к Павлу, непреклоннейшему врагу свободной воли, вынуждая также и его утверждать свободную волю. В Послании к римлянам, глава вторая, стоит: «Пренебрегаешь ли ты богатством благости, и кротости, и долготерпения Божьего? Знаешь ли, что благость Его ведет тебя к покаянию?»[399] Каким это образом, говорит Диатриба, можно обвинять в пренебрежении к заповеди, если нет свободной воли? Каким образом может быть справедливо осуждение, если сам судья вынуждает к злодеянию?

Я отвечаю: вот пусть сама Диатриба и задумалась бы над этими вопросами. Нам-то что! Ведь она сама высказала мнение о том, что свободная воля не может хотеть добра и по необходимости вынуждена служить греху. Каким это образом обвиняют в пренебрежении к заповеди, если она не может хотеть добра, у нее нет

свободы, а есть неизбежное рабство греха? Каким образом Бог зовет к покаянию, раз Он сам — причина того, что человек не кается, раз Он отступается от человека или же не дает благодати тому, кто сам по себе не способен хотеть добра? Как может быть справедливо осуждение, если судья, уклонившись от помощи, вынуждает нечестивца пребывать во зле, при том, что нечестивец сам по себе не может поступить иначе? Все эти вопросы валятся на голову Диатрибе, или же если они что-нибудь доказывают, как я сказал, так только то, что свободная воля может все, а это, однако, отрицает и сама Диатриба, и вообще все. Такие вот выводы мучают Диатрибу по поводу всех мест Писания, потому что ей кажутся смешными и заледенелыми столь яростные нападки и требования, если не существует никого, кто мог бы их выполнить. Апостол же говорит так, конечно, для того, чтобы угрозами привести нечестивцев и гордецов к тому, чтобы они осознали себя и свое бессилие, дабы через осознание греха подготовить несчастных к благодати.

Надо ли перечислять по отдельности то, что приводит Диатриба из Посланий Павла? Она не берет из них ничего, кроме глаголов в повелительном или сослагательном наклонении, а также тех слов, при помощи которых Павел наставляет христиан в вере. Добавив свои выводы, Диатриба представляет, будто сила свободной воли столь велика, что она и без благодати сама сможет свершить все, что предписывает Павел-увещеватель.

Христиане же ведо́мы не свободной волей, но Духом Божьим, как сказано об этом в Послании к римлянам, глава восьмая[400]. Однако «быть ведо́мым» значит не «вести самому», а «вестись кем-то», подобно тому как мастер ведет пилу и топор. И дабы никто не сомневался, что Лютер мелет такой вздор, Диатриба приводит слова, которые я действительно признаю. Потому что считаю, что сочинение Уиклифа[401] (о том, что все совершается по необходимости) непотребный Констанцский собор, а вернее сказать, Констанцский заговор или же бунт, осудил несправедливо. Даже и сама Диатриба вместе со мной защищает Уиклифа, когда она утверждает, что свободная воля своими силами не может хотеть ничего хорошего и по необходимости служит греху, хотя в своем доказательстве Диатриба заявляет совершенно обратное.

Этого должно быть достаточно о первой части Диатрибы, которая пыталась установить существование свободной воли.

Теперь посмотрим на следующую часть, в которой опровергается наше мнение, т. е. доказательства, ниспровергающие свободную волю. Здесь ты увидишь, на что способен дым человеческий [402] против молний и громов Божьих [403].

Во-первых, Диатриба приводит бесчисленные места из Писания в защиту свободной воли, будто это очень страшное войско. (Приверженцев свободной воли, ее мучеников, всех святых — мужчин и женщин — она называет отважными, а всех, кто против свободной воли, она зовет боязливыми и робкими, лжецами и грешниками.) После этого она выдумывает, что число мест против свободной воли ничтожно мало. Готовая, конечно, без большого труда их опровергнуть, она выделяет среди прочих всего два места, стоящих на этой стороне. Одно из них в Книге Исход, глава девятая: «Господь ожесточил сердце фараона» [404], другое — в Книге Малахии, глава первая: «Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел» [405]. Продолжая объяснения этих двух мест в Послании к римлянам [406], Павел, по мнению Диатрибы, затеял рассуждение удивительно досадное и бесполезное. Если бы Святой Дух не был хотя бы сколько-нибудь сведущ в риторике, существовала бы опасность, что столь великое искусство лицемерного презрения сломит Его. Он отчается и еще до начала боя уступит пальму первенства свободной воле. Но я, несчастный резервист, при помощи этих двух мест покажу наше воинство, несмотря на то что в том бою, в котором военное счастье таково, что один обращает в бегство десять тысяч, не нужно никакого воинства. Ведь если одно место одолевает свободную волю, то не поможет ей ее несметное войско.

Итак, Диатриба нашла здесь новый способ поиздеваться над очевиднейшими местами. И вот какой: она решила придать переносный смысл простейшим и очевиднейшим из них. Наподобие того, как выше, выступая за свободную волю, она высмеяла в законе все глаголы в повелительном и сослагательном наклонении, добавив к ним выводы и измыслив сравнения, так и теперь, соби-

раясь действовать против нас, все слова обетования и божественного утверждения при помощи изобретенного ею тропа[407] Диатриба поворачивает куда ей угодно, так что этот Протей совершенно неуловим. Ведь она с великой надменностью требует от нас разрешить ей это; а мы сами, как только оказываемся в затруднительном положении, обыкновенно избегаем выдуманных тропов. Например, «на что захочешь простри свою руку»[408] — это значит: «милость Божья прострет твою руку, на что она сама захочет». «Сотвори себе новое сердце»[409] — это значит: «Милость сотворит нам новое сердце» и тому подобное.

Диатриба считает несправедливым, что Лютеру дозволено приводить столь насильственное и путаное толкование — почему же не гораздо более дозволено следовать толкованиям наипризнаннейших учителей? Ты видишь здесь, таким образом, что борьба идет не за сам текст и даже не за выводы и сравнения, а за тропы и толкования. Когда же мы обретем хоть какой-нибудь простой и чистый текст в защиту свободной воли и против свободной воли — без тропов и выводов? Может быть, в Писании вообще нет таких мест и вопрос о свободе воли так навсегда и останется под сомнением, потому что никакой определенный текст ее не подтверждает, а люди, несогласные друг с другом, измышляя свои выводы да тропы, толкуют о ней наподобие того, как ветер колеблет тростник?[410]

Гораздо лучше нам полагать, что ни одно место в Писании не должно допускать ни вывода какого-нибудь, ни тропа, если только не вынуждает к этому очевидная связь между словами или же новая бессмыслица, которая заставит погрешить против какого-либо пункта веры. Повсюду надо держаться простого, ясного, обычного значения слов, предписанного нам грамматикой и тем, как все говорят, как сотворил Господь среди людей. Если же кому-нибудь будет дозволено присочинять к Писанию выводы и тропы по своему хотению, то чем и станет все Писание, как не тростником, который от ветра колеблется, или Вертумном каким-нибудь?[411] Тогда, действительно, ни один пункт веры не будет ни утверждать, ни доказывать ничего такого, что не сумел бы ты высмеять при помощи какого-нибудь своего тропа. Лучше избегать

всякого тропа как сильнейшего яда, если только не требует его само Писание.

Смотри, что получилось у этого трополога Оригена[412] при толковании Писания! Сколько удобных поводов для обвинений дал он клеветнику Порфирию[413], ведь даже Иерониму[414] казалось, что нет нужды защищать Оригена. Чего добились ариане тем своим толкованием, в соответствии с которым Христос — это так называемый Бог? Что получилось в наше время у этих новых пророков со словами Христа: «Сие есть тело Мое?»[415] Один видит иносказание в местоимении «сие», другой — в глаголе «есть», третий — в существительном «тело». Я заметил, что все ереси и ошибки в понимании Писания возникли не из-за непростоты слов, как говорят об этом чуть ли не во всем мире, а от пренебрежения к простоте слов и от тропов и выводов, придуманных собственным умом.

Например, «на что захочешь простри свою руку». Насколько помню, я никогда не толковал этого столь широко, чтобы говорить: «Милость Божья прострет твою руку, на что она сама захочет». «Сотворите себе новое сердце» значит: «Милость сотворит вам новое сердце» и тому подобное. Это Диатрибе вольно так высмеивать меня в новоизданной книжице, отвлекаясь и перевирая мои слова при помощи тропов и выводов так, что она и не видит, что о чем она говорит. А я сказал следующее: «Простри руку» и прочее — если понимать слова просто, как они звучат, исключив тропы и выводы,— обозначают не что иное, как то, что от нас требуется простирание руки, нам указуется, что́ нам надлежит делать, как это и предполагает в грамматике смысл глаголов в повелительном наклонении и то, как обычно говорят.

Диатриба же, пренебрегая значением этого простейшего глагола, произвольно употребив свои тропы и выводы, толкует так: «простри руку» — это значит: «Ты можешь собственной своей силой простереть руку». «Сотворите новое сердце» значит: «Вы можете сотворить новое сердце». «Веруйте во Христа» значит: «Вы можете уверовать». Так что для Диатрибы повелительное наклонение и изъявительное — это одно и то же. В противном случае она готова объявить Писание смешным и бессмысленным. Такие широкие и произвольные толкования, непозволитель-

ные ни для одного грамматика, у теологов не дозволено называть насильственными и выдуманными: они принадлежат наипризнаннейшим учителям, известным в течение многих веков.

По Диатрибе легко допускать в этом месте тропы и следовать им, так как ей нет дела до того, верно или неверно то, что она говорит. Она ведь даже предполагает, что все неверно, потому что советует лучше не обращать внимание на учение о свободе воли, чем исследовать его. Поэтому для нее достаточно хоть как-нибудь избавиться от тех мест, которые, как она понимает, ставят ее в тупик.

Мы же, оттого что для нас это дело серьезно и оттого что для чистоты совести нам нужна наивернейшая истина, должны поступать совсем иначе. Нам, говорю я, недостаточно, если ты скажешь, что здесь *может* быть вот такой троп; спрашивается, а *должен* ли он здесь быть, надлежит ли здесь быть тропу? Если ты не покажешь, что здесь необходим троп, ты вообще ничего не добьешься. Там стоит слово Божье: «Я ожесточу сердце фараона»[416]. Если ты скажешь, что это надо понимать или что это можно понимать вот так: «Я допущу, чтобы он ожесточился», то я знаю, что такое понимание возможно. Я знаю, что в народном языке принят такой троп: «Я тебя погубил, раз я не поправил заблуждающегося тотчас же». Но здесь не место для доказательства такого рода. Ведь тебя не спрашивают, существует ли вообще такой троп? Не спрашивают тебя и о том, может ли кто-нибудь применить его в этом месте у Павла[417]. Но спрашивают о следующем: не грешно ли, верно ли, правильно ли будет его применить здесь, пожелал ли бы Павел употребить его здесь? Спрашивается не о том, как употребляет его другой читатель, а о том, как употребляет его сам Павел?

Что ты ответишь совести, которая вопрошает следующим образом: вот Бог-Создатель говорит: «Я ожесточу сердце фараона». Значение слова «ожесточить» ясно и понятно. Человек же, читатель, говорит мне: «ожесточить» в этом месте означает «давать повод для ожесточения, пока грешник не исправится как следует». На каком основании, по чьей воле, по какой необходимости мне так запутывают естественное значение слова? Что

если ошибаются и читатель, и толкователь? Чем доказать, что в этом месте требуется вот такое запутанное значение слов?

Очень опасно, более того, нечестиво запутывать слово Божье без необходимости, без основания. Неужели ты тогда скажешь страждущей душе: «Так понимал Ориген»? Или посоветуешь: «Оставь эти разыскания, потому что они бесполезны и не нужны»? Эта душа тогда тебе ответит: «В этом тебе следовало убеждать Моисея и Павла до того, как они это написали, а в особенности — самого Бога. Зачем это они мучают нас бессмысленными и ненужными Писаниями?»

Выходит, что Диатрибе не помогает эта жалкая увертка тропов, и здесь мы должны смело остановить нашего Протея, чтобы он хорошенько нам разъяснил троп этого места и сделал это при помощи яснейших Писаний или же с помощью настоящих чудес. Его собственному мнению мы нисколько не верим, несмотря на то что с ним соглашаются все века: мы еще раз говорим и продолжаем настаивать на том, что здесь не может быть никакого тропа и что глас Божий следует понимать просто, в соответствии со значением слов. Потому что не в нашей власти (как внушает себе Диатриба) толковать и перетолковывать слова Божьи по своему желанию. В противном случае нашлось ли бы во всем Писании хоть что-нибудь, что не восходит к философии Анаксагора, у которого все что угодно происходит из всего, что угодно [418]. А я хочу сказать: «Бог сотворил небо и землю» [419] — это значит, что Он их устроил, а не создал их из ничего. Или же: «сотворил небо и землю» значит, что Он сотворил как ангелов и бесов, так и праведников и нечестивцев. Кто после этого, спрашиваю я, открыв Библию, не мог бы сразу стать теологом?

Так вот, решено: если Диатриба не в силах доказать, что во всех наших местах, которые она опровергает, имеются тропы, то ей надо будет отступить и признать, что слова надлежит понимать так, как они звучат, даже если бы ей удалось доказать, что такой же самый троп есть во многих местах Писания и что его обычно повсюду применяют. С помощью одного только этого места мы защитили все, что мы утверждали и что Диатриба хотела опровергнуть. Оказалось, что ее опровержение ничего

не достигло, ни на что не способно и вообще не имеет никакого смысла.

Если же слова Моисея «Я ожесточу сердце фараона» она толкует следующим образом: кротость Моя, с которой Я терплю грешников, приводит некоторых людей к покаянию, фараона же, однако, она все более укрепляет во зле, то все это очень хорошо, но не доказывает, что нужно именно такое толкование. А мы, не удовлетворенные сказанным, требуем доказательств.

Также и у Павла его слова «Кого хочет милует, кого хочет, ожесточает» похвально толковать следующим образом: это значит, что Бог ожесточает, когда Он не сразу карает грешника, и милует, когда Он, сокрушая, быстро призывает его к раскаянию. Но как доказать такое толкование?

Также вот и это из Книги Исайи: «Ты попустил нас совратиться с путей Твоих, наше сердце ожесточил, чтобы не боялись мы Тебя?»[420] Будь так! Иероним толкует по Оригену: кто недостаточно хорошо предохраняет от ошибки — совратитель. Кто заверит нас в том, что Иероним и Ориген толкуют правильно? И наконец, мы уговорились, что будем вести спор, основываясь не на словах какого-нибудь учителя, а только лишь на одном Писании. Что же Диатриба, забыв уговор, подсовывает нам этих Оригенов и этих Иеронимов? Меж тем как среди церковных писателей нет почти никого, кто трактовал бы божественные Писания глупее и пеленее, чем Ориген с Иеронимом!

И — чтобы сказать короче — это своеволие в толковании ведет к тому, чтобы все перепутать при помощи новой и неслыханной грамматики. Когда Бог говорит: «Я ожесточу сердце фараона», ты, изменив лица, понимаешь так: «Фараон сам себя ожесточает по моей кротости». «Бог ожесточает наше сердце» — это значит: «мы сами себя ожесточаем, так как Бог откладывает наказание». «Ты, Господи, попустил нам совратиться» значит: «мы сами попустили себе совратиться, оттого что Ты нас не караешь». Таким образом, то, что Бог милует, уже не обозначает ни того, что Он дарует благодать или же являет милосердие, ни того, что Он отпускает грех, оправдывает или прощает зло, а наоборот, будто этим Он причиняет зло и карает.

Наконец, при помощи этих вот тропов, как ты говоришь, может получиться, что Бог был милостив к сынам Израиля, когда Он повел их в Ассирию и Вавилон. Ведь там Он покарал грешников, там Он призвал их через скорби и покаяние. Когда Он снова вывел их оттуда и освободил, вот тогда Он не был к ним милостив, но ожесточил их, т. е. кротостью своей и милосердием дал им повод ожесточиться. А то, что Он послал в мир Христа—Спасителя, про то не скажут, что это была милость Божья, а скажут теперь, что это было ожесточение — ведь своим милосердием Он дал людям повод для ожесточения. А то, что Он опустошил Иерусалим и проклял иудеев вплоть до сего дня, то это все от милости к ним, потому что Он карает грешников и зовет их к покаянию. И то, что в день Страшного суда Он поведет святых на небеса, Он свершит не от своей милости, а от своего ожесточения, ибо по доброте своей Он дает повод для свершения зла. А то, что Он нечестивцев низвергнет в преисподнюю,— это из милости к ним, потому что Он карает грешников. Заклинаю тебя, слыхивал ли кто-нибудь о таком вот милосердии и о таком гневе Божьем?!

Ну будь так, что хорошие люди от кротости или суровости Его становились бы еще лучше, но ведь у нас речь идет одновременно и о хороших и о плохих, а эти тропы делают из Божьего милосердия гнев, из гнева — милосердие Божье, совершенно противно тому, как обычно принято говорить. Потому что о гневе здесь говорят, когда Бог творит добро, а о милосердии — когда Он сокрушает. Что же, если надо говорить, что Бог ожесточает, когда Он творит добро и терпит, но что Он милостив, когда Он сокрушает и карает, то почему сказано, что Он ожесточил фараона, и не сказано, что Он ожесточил сынов Израиля или весь мир? Или Он не творил добра сынам Израиля? Не творит добра всему миру? Не терпит злых? Не проливается дождем над добрыми и злыми?[421] Почему сказано, что Он более милостив к сынам Израиля, чем к фараону? Не сокрушал ли Он сынов Израиля в Египте и в пустыне? Было бы так, что одни употребляют доброту и гнев Божьи во зло, а другие употребляют их правильно! Однако ведь ты определяешь, что ожесточать — это значит по доброте и кротости прощать злым. Быть же милостивым — это не прощать, а иску-

шать и наказывать. Итак, что касается Бога, то в постоянной своей доброте Он не совершает ничего иного, как только ожесточает, а в постоянной каре своей не совершает ничего иного, как только милует.

Действительно, это очень интересно: сказано, что Бог ожесточает, когда Он по своей кротости прощает грешников. Сказано, что Он милует, когда Он испытывает и карает, зовя своей суровостью к покаянию. В чем же, спрашиваю я, прощение Божье, когда Он сокрушает, карает и зовет фараона к покаянию? Десять казней здесь не в счет?[422] Если верно твое определение, что «быть милостивым» значит тотчас же карать и призывать грешника, то к фараону Бог был, конечно, милостив. Но только отчего же Бог тогда не говорит: «Я буду милостив к фараону», а говорит: «Я ожесточу сердце фараона»? Ведь при том, что Он к нему милостив,— а это значит, как ты говоришь, что Он сокрушает его и карает,— Он говорит: «Я ожесточу его». Это значит, как ты говоришь: «Сотворю ему благо и прощу ему».

Слыхивал ли кто-нибудь что-либо более странное? Где же теперь твои тропы? Где Ориген? Где Иероним? Где наиизвестнейшие доктора, против которых опрометчиво выступает только один человек — Лютер?

Говорить подобным образом понуждает тебя неразумие плоти, потому что она всего лишь играет в слова Божьи и не верит в их серьезность.

Итак, сам текст Моисея неопровержимо доказывает, что все эти тропы выдуманы и слова: «Я ожесточу сердце фараона» — не значат в этом месте ничего более далекого от благодеяния, чем осуждение и кара, хотя мы не можем утверждать, что Бог в обоих случаях не заботился тщательнейшим образом об испытании фараона. Потому что какой гнев и какая кара могут быть грознее, чем то, когда Он поражал фараона всякими знамениями и бедами, каких вообще никогда еще не было, свидетелем чему сам Моисей? Наконец, и до самого фараона это будто бы доходит и он опоминается, однако он не изменяется и остается непоколебим[423].

Какая кротость и доброта превысит Его доброту, когда Он с легкостью прекращает беды и так часто прощает грехи, так часто дарует добро, так часто отводит зло?! Однако это ничего не меняет — Он говорит: «Я ожесто-

чу сердце фараона». Вот видишь, если даже твои ожесточение и милосердие (т. е. твои глоссы[424] и тропы) по употреблению и сходству в высшей степени верны, то — что касается фараона — его ожесточение и то ожесточение, о котором говорит Моисей, неизбежно отличается от того, которое тебе приснилось.

Однако, сражаясь с выдумщиками и притворщиками, притворимся-ка и мы тоже и представим себе невозможное — будто бы в этом месте действительно есть троп, который приснился Диатрибе! Только бы узреть нам, как выпутается она из обязанности признать, что все происходит по воле одного только Бога и что все с нами происходит по необходимости, как она оправдает Бога, чтобы не был Он творцом и виновником нашего ожесточения!

Если правда то, что сказано, будто Бог ожесточает, когда по кротости своей терпит и не сразу карает, то остаются две вещи. Во-первых, то, что человек, несмотря на все, по необходимости служит греху; ибо коль скоро мы признали, что свободная воля не может хотеть ничего хорошего (а с этим согласна и Диатриба), то от кротости терпеливого Бога она нисколько не становится лучше, но неизбежно становится хуже, если только Бог милостивый не придаст ей духа. Потому и поныне все происходит по необходимости.

Во-вторых, также то, что кажется, будто Бог жесток, когда Он терпит по кротости своей, и то, что полагают, будто мы проповедуем, что изъявлением неизъяснимой своей воли Он ожесточает. Ведь раз Он видит, что свободная воля не может хотеть ничего хорошего и от кротости его терпения она только делается хуже, то в его кротости заключается высшая Его жестокость, и кажется, что Он рад нашим бедам, потому что мог бы их облегчить, если бы захотел, и мог бы не терпеть их, если бы захотел. Во всяком случае, если бы не хотел, то мог бы и не терпеть. Кто способен принудить Его против его воли? Если существует воля, без которой ничего не происходит, и если установлено, что свободная воля не может хотеть ничего хорошего, то бессмысленно говорить все, что говорят в оправдание Бога и в обвинение свободной воли. Потому что свободная воля всегда говорит: «Я не могу,

и Бог не хочет. Что мне делать? Пусть бы Он смилостивился и не карал меня, я нисколько не становлюсь от этого лучше, но неизбежно только делаюсь хуже, если Он не дарует мне духа. Однако Он не дарует; а если бы захотел, то даровал. Значит, Он определенно не хочет даровать».

Приведенные сравнения тоже нисколько не относятся к делу. Сказано: при одном и том же солнце грязь затвердевает, а воск разжижается, от одного и того же дождя на возделанной земле вырастают плоды, а на невозделанной — сорняки. Подобным образом одна и та же кротость Божья одних людей ожесточает, а других обращает.

Ведь не делим же мы свободную волю на две разные: на одну — вроде грязи и на другую — вроде воска, одну — вроде возделанной земли и другую — вроде невозделанной. У нас речь идет о единой свободной воле, равно бессильной у всех людей. Что же это, как не грязь и земля невозделанная, если она не может хотеть блага? И подобно тому как грязь всегда становится более твердой, а невозделанная земля все более зарастает сорняками, так и свободная воля все время становится хуже — и от кротости солнца, делающего жестким, и от дождя, в непогоду разжижающего. Потому что, если свободная воля определена как равно бессильная у всех людей, то нет никакого смысла рассуждать о том, почему она одного приводит к благодати, а другого не приводит — если говорилось только о кротости терпящего Бога и о каре Бога, который милует. По определению, охватывающему всех людей, свободная воля не может хотеть блага. Значит, и Бог никого не избирает, значит, вообще не остается никакой возможности для избрания, а есть только свобода воли, принимающая кротость и гнев Его или отвергающая их. Чем же станет у нас Бог, лишенный силы и мудрости выбора, как не идолом судьбы, именем которого все делается случайно? Наконец, дело дойдет до того, что люди окажутся спасены или осуждены без ведома Бога, Который не предопределяет точным Своим избранием, кому надлежит быть спасенным, а кому осужденным, но, презрев общую для всех кротость в терпении и ожесточении, забыв милосердие свое в обвинении и каре, Он предоставит самим людям спасаться или осуж-

даться по собственному желанию, а сам тем временем отправится, может быть, пировать к эфиопам, как говорит об этом Гомер[425].

Такого Бога, который спит и дозволяет кому угодно пользоваться своей добротой[426] или осуждением и злоупотреблять ими, рисует нам Аристотель. Разум и не может судить об этом иначе, чем это делает здесь Диатриба. Ведь подобно тому как она сама храпит и забывает о божественных делах, так же судит она и о Боге, думает, что Он тоже храпит, презрев мудрость избрания людей, различения, дарования им духа, отказался от своей воли и своего присутствия, переложив на людей столь важное и трудное дело, как приятие или отвержение кротости и гнева своего.

Вот до чего доходит, когда мы хотим измерить или оправдать Его сообразно нашему человеческому разумению, когда мы не чтим тайны его величия, но, стремясь познать их, вторгаемся в них, чтобы, подавленные светом его славы, вместо одного только оправдания низвергнуть на Него тысячу богохульств, дабы, не помня себя, словно безумные, молоть вздор как о Боге, так и о самих себе, в то время как мы хотели бы говорить в защиту Бога и нас самих с великой мдростью. Потому что здесь ты видишь, что́ делают из Бога эти самые тропы и толкования Диатрибы. И еще: сколь согласна она сама с собой, если сначала по единому определению свободная воля была для всех равна и одинакова, а теперь, посреди рассуждения, забыв о своем определении, в Диатрибе оказалось, что для возделанного человека существует одна воля, а для невозделанного — другая. Будто в зависимости от разницы в делах человеческих и правах существует и разная свободная воля. Одна творит благо, другая не творит. И все это она делает без благодати, теми силами, которыми, как ты сам определял, она не может совершать ничего хорошего. Так получается, когда мы не понимаем, что только одна лишь воля Божья способна ожесточать и миловать, желать все делать и быть в состоянии это делать, а приписываем свободной воле, будто она все может без благодати, притом, однако, что сами до этого говорили, что без благодати она не может совершать ничего хорошего.

Поэтому сравнение с солнцем и дождем сюда нисколь-

ко не подходит. Христианину более подходило бы такое сравнение, в котором солнцем и дождем называлось бы Евангелие. Как, например, это делает восемнадцатый псалом[427], или же Послание к евреям, глава десятая[428]; и возделанная земля — это избранные, а невозделанная — отвергнутые. Потому что одни люди от слова возвышаются, становятся лучше, а другие от слова досадуют и становятся хуже. Не говоря о том, что свободная воля сама по себе у всех людей — это царство сатаны.

Посмотрим же на причины, по которым в этом месте придуман этот троп. Кажется бессмысленным, говорит Диатриба, что Бог, который не только справедлив, но также и добр, ожесточил сердце человека, дабы показать свою силу через его злобу. Поэтому Диатриба прибегает к Оригену, который утверждает, что повод к ожесточению дал Бог, а вину за это, однако, Он возлагает на фараона. Кроме того, Ориген заметил также, что Господь сказал: «Для того Я пробудил тебя»[429], а не сказал: «Для того Я сотворил тебя». И вообще фараон не был нечестивцем, раз Бог, создавший его таким, посмотрел на все дела свои и увидел, что они весьма хороши[430]. Вот так.

Значит, одна из главных причин, по которым просто невозможно понять слова Моисея и Павла,— это их нелепость. Но против какого пункта веры грешит эта нелепость? Кого она сокрушает? Разум человеческий она сокрушает, который, будучи по отношению ко всем словам и делам Божьим слеп, глух, глуп, нечестив и кощунствен, берется здесь судить о словах и делах Божьих. Пользуясь таким доказательством, ты отвергнешь все пункты веры, а это было бы еще нелепей. Как говорил Павел, «для язычников глупость, для иудеев соблазн»[431] то, что Бог — человек, Сын Девы — распят и сидит одесную Отца своего. Нелепо, говорю я, верить в такое. Давай-ка измыслим вместе с арианами какие-нибудь тропы, чтобы Христос просто не был бы Богом. Придумаем-ка мы вместе с манихеями, будто Он не настоящий человек, а призрак, который явился через Деву, словно луч через стекло, и был распят на кресте. Так мы прекрасно истолкуем Писания.

Но тропы, однако же, не помогают, и нелепость никуда не девается. Ведь если рассуждать в соответствии

с разумом, то остается нелепым, что вот этот Бог, справедливый и добрый, требует от свободной воли невозможного. Несмотря на то что свободная воля не может хотеть ничего хорошего, а по необходимости служит греху, Он, однако, ставит это ей в счет. И, не наделив ее духом, чтобы она стала хоть немного мягче или милостивее, Он ожесточает ее и дозволяет ей ожесточиться. Это, скажет разум, не присуще доброму и милостивому Богу. Это слишком выходит за пределы его понимания, и невозможно себе представить и невозможно поверить, что Бог добр, раз он делает такое и так судит. Исключив веру, разум хочет ощупать, увидеть, понять, каким это образом Бог добр, а не жесток. А понятно это было бы ему только в том случае, если о Боге говорили бы вот так: Он никого не ожесточает, никого не осуждает, а всех милует и спасает, и уничтожена будет преисподняя, отброшен страх перед смертью, никто не станет бояться никакого возмездия! Оттого-то разум так и спорит, чтобы оправдать Бога и отстоять Его справедливость и доброту. Но вера и дух судят иначе; они верят, что Бог добр, даже если Он погубил всех людей. И какая польза от того, что мы утомим себя в размышлениях о том, как бы свалить вину ожесточения на свободную волю? Пусть свободная воля всего мира приложит все свои силы — все равно она не найдет способа избежать ожесточения или заслужить милосердия, если Бог не придаст духа, если она будет предоставлена самой себе. Какое имеет значение «ожесточается» или «заслуживает ожесточения», раз ожесточение необходимо существует, пока существует такое бессилие, при котором, по свидетельству самой Диатрибы, невозможно хотеть ничего хорошего. Если же эти тропы не устраняют нелепости (а если и устраняют, то прибавляют еще больше нелепости и приписывают все свободной воле), то — да сгинут бесполезные и прельстительные тропы и да пребудем мы навсегда с простым и чистым словом Божьим.

Другая причина, по мнению Диатрибы, состоит в том, что все, что создал Бог, весьма хорошо [432] и Бог не сказал: «Я создал тебя для того», а сказал: «Для этого Я пробудил тебя» [433].

О первом мы говорим, что это было сказано до грехопадения человека, когда все, что создал Бог, было весьма

хорошо. Но вскоре — в третьей главе — говорится, каким образом человек стал плох, как его покинул Бог и предоставил самому себе. От этого таким образом испорченного человека родились все нечестивцы, в том числе и фараон; как сказал Павел: «Мы все были по природе чадами гнева, равно как и прочие»[434]. Значит, Бог создал фараона нечестивым, т. е. от нечестивого и порочного семени, как сказано это в Притчах Соломоновых: «Все сделал Господь ради Себя: даже нечестивого на день бедствия»[435]. Отсюда не следует, что раз нечестивого сотворил Бог, значит тот не был нечестив. Как же это он не был нечестив, раз он происходит от нечестивого семени? Как говорит псалом пятидесятый: «Вот я в беззаконии зачат»[436]. И Иов: «Кто может родить чистого, зачатого от нечистого семени?»[437] Ведь, может быть, Бог не создает греха, а только, отклонив дух, создает природу, склонную к греху, и ее, порочную, не перестает потом лепить, видоизменять, как если бы мастер делал статую из испорченного дерева. И получается, что какова природа, таковы и люди, если Бог творит и лепит их из такой вот природы.

О втором надо сказать: если ты захочешь понять, как это дела Божьи после грехопадения были весьма хороши, то увидишь, что это говорится не о нас, а о Боге. Потому что он не говорит: увидал человек, что сделал Бог,— и это было весьма хорошо.

Многое кажется Богу весьма хорошим и является таковым, а нам это кажется весьма плохим и является для нас таковым. Так, скорби, беды, грехи, преисподняя — конечно же, все это наилучшие дела Божьи, а в глазах мира они очень плохи и достойны осуждения. Что лучше Христа и Евангелия? А для мира что ненавистнее их? Каким образом в глазах Бога хорошо то, что для нас плохо, это ведомо одному только Богу и тем, кто смотрит Его глазами, т. е. тем, в ком есть дух Божий. Однако пока еще нет нужды спорить так остро. Пока достаточно этого первоначального ответа.

Возможно, нас спросят, почему говорят, что Бог творит в нас беды, дабы ожесточить нас, вызывать желания, соблазнять и прочее. Конечно, следует довольствоваться словами Божьими и просто верить в то, о чем они говорят, ибо дела Божьи вообще непостижимы[438]. В угоду,

однако же, разуму, т. е. человеческой глупости, можно молоть вздор, безумствовать и, заикаясь, пробовать, не сможем ли мы как-нибудь на него подействовать.

Во-первых, даже разум с Диатрибой признают, что Бог творит все во всем[439] и без Него ничего не свершается и не происходит. Он всемогущ, и это входит в Его всемогущество, как говорит об этом Павел в Послании к эфесянам[440]. Сатана и человек, согрешившие и покинутые Богом, не могут хотеть добра, т. е. как раз того, что угодно Богу, или чего Бог хочет. Постоянно занятые своими желаниями, они могут стремиться только к тому, что их самих касается. Поэтому их воля и их природа, отвращенная от Бога, не есть ничто. Ведь и сатана, и нечестивый человек тоже не ничто, они наделены некой природой и волей, хотя эта природа и порочна и извращена. Эта частица природы, которая — мы говорим — есть в нечестивце и в сатане, не менее подвластна всемогуществу и влиянию Божьему, чем все прочие творения и создания Божьи, так как и эта частица — есть творение Божье. Значит, если Бог творит и создает все во всем, то из этого необходимо следует, что 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. Это значит, что, хотя они и порочны и плохи, тем не менее они подвержены действию божественного всемогущества так, как если бы они не совершали ничего порочного и злого. Подобно тому как если бы всадник ехал на коне, который хромал на одну ногу или на две ноги, и ехал бы так, как шел его конь, т. е. плохо. Но как быть всаднику? Он ездит на этом коне и на хороших конях. На этом плохо, на тех хорошо; он не может по-иному ехать на этом коне, разве только конь у него поправится. 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 дозволяет бездействовать, и оно творит зло, несмотря на участие самого Бога — точно так же, как если бы плотник стал плохо рубить зазубренным, тупым топором. Так и получается, что нечестивец не может не ошибаться

и не грешить постоянно, потому что, после того как он попал под натиск божественной власти, ему не дозволено бездельничать, и он должен хотеть, желать, поступать так, как это ему свойственно.

Это незыблемо и верно, если мы верим во всемогущество Божье и еще в то, что нечестивец — творение Божье, которое, однако, отвратилось от Него и, предоставленное самому себе, без духа Божьего не может ни хотеть, ни творить добра. Всемогущество Божье делает так, что нечестивец не может избежать силы его. Порочность же действует так, что нечестивец не может избежать его силы и влияния, но, подвластный Ему, подчиняется этой необходимости. Порочность или же отвращение его от Бога вызывает то, что он не в силах измениться к лучшему и обратиться к добру. Бог не может пренебречь своим могуществом из-за его отвращения. Нечестивец не может изменить своего отвращения. Так и выходит, что он по необходимости долгое время будет ошибаться и грешить до тех пор, покамест его не исправит дух Божий. Во всех них пока что до времени мирно царствует сатана и в безопасности владеет своим атрием [441] при таком вот воздействии всемогущества Божьего. Но за этим следует явление ожесточения, которое заключается в следующем. Нечестивец, как мы сказали, подобно владыке своему сатане, полностью обращен на себя и на то, что имеет отношение к нему самому. Он не ищет Бога, не озабочен тем, что имеет отношение к Богу, он добивается своего, озабочен своей славой, своим делом, стремится знать — свое, мочь — свое, вообще стремится к своему царству и хочет спокойно всем этим наслаждаться. Если же кто-нибудь ему противустанет или надумает лишить его чего-нибудь из этого, то из-за того же отвращения, из-за которого все это происходит, он станет волноваться, гневаться и неистовствовать против своего врага. И он так же не может не неистовствовать, как не может он не требовать и не домогаться. И он так же не может не домогаться, как не может не существовать, потому что он — творение Божье, пусть и порочное.

Отсюда и проистекает ярость мира против Евангелия Божьего. Потому что через Евангелие приходит Тот сильнейший, чтобы одолеть спокойного обладателя атрия [442], и проклинает все эти стремления к славе, богатству, соб-

ственной мудрости и справедливости, ко всему, на что полагается человек. В том-то и заключается озлобление нечестивцев, что Бог говорит и делает обратное тому, что они хотят, в этом-то и состоит их ожесточение и упрямство. Ибо хотя они отвратились от Бога сами по себе из-за испорченности самой своей природы, однако они становятся еще хуже и враждебнее, когда их отвращению сопротивляются, когда его разрушают. Так было с нечестивым фараоном, когда, собираясь низвергнуть его владычество, Бог весьма ожесточил и отягчил его сердце, когда обратился к нему через слово Моисеево, чтобы фараон освободил из-под своей власти Его народ и отпустил его; но Бог не вселил в него духа, а сделал так, чтобы распалилась его нечестивая порочность, над которой властвует сатана, распухла, разъярилась и действовала с самоуверенностью и презрением.

Поэтому, когда говорится, что Бог ожесточает или творит в нас зло (а ведь ожесточать — это и значит творить зло), никто не должен думать, что Бог поступает так, словно бы Он порождал в нас зло. Ведь ты не думаешь, что Он какой-то злобный трактирщик, который сам зол и в злобе своей льет яд в беззлобный сосуд или же готовит в нем яд, а сам сосуд здесь ни при чем — он всего лишь приемлет или терпит злобность отравителя. Потому что, слушая, как мы говорим, что Бог творит в нас как добро, так и зло, что мы по чистой необходимости подвластны Богу-Творцу, могут подумать, что человек сам по себе добр или, по крайней мере, не зол, но терпит зло от Бога. Они недостаточно понимают, сколь неусыпно печется Бог-Творец о всяком своем творении и не дозволяет, чтобы какое-нибудь из них бездействовало. Однако тот, кто вообще хочет хоть сколько-то это уразуметь, должен помнить, что зло Бог творит в нас, т. е. с нашей помощью, и виноват здесь не Бог, а наша собственная порочность, потому что мы злы по своей природе, а Бог добр и, подвергая нас действию своего всемогущества, при своей доброте Он творит зло плохими орудиями, хотя даже и зло это Он, конечно, употребляет во славу свою нам во спасение.

Так Он находит злую волю сатаны, а не создает ее; когда Бог покинул сатану и сатана погряз во грехе, стал злым, Бог захватил его всемогуществом Своим и повел,

куда захотел, однако злая воля сатаны не перестала быть злой даже от действия самого Бога. Так говорил Давид во Второй книге Царств о Симее: «Оставь его, пусть злословит; ибо Господь повелел ему, чтобы он злословил Давида»[443]. Как же это Бог мог повелеть злословить, т. е. совершать дело скверное и злое? Другого такого повеления еще не было нигде. Вот Давид и обратил внимание: что сказал Всемогущий Бог[444], то и сделалось, т. е. Он все делает по вечному слову своему. Поэтому власть Божья и всемогущество Его охватывает злую во всех отношениях волю Симея, восставшую до того на Давида, попавшегося на пути, как будто он заслужил такую хулу. И Бог, который сам добр, повелевает при помощи этого злого и грешного орудия, т. е. говорит и действует с помощью слова, а именно творит эту хулу силой своей.

Так Он ожесточает фараона, когда его нечестивой и злой воле Он противопоставляет слово и дело, которые этой воле, конечно, ненавистны по ее врожденной испорченности и природной порочности. И оттого что Бог не меняет его изнутри с помощью Духа своего, а идет дальше, предлагая и навязывая, фараон, надеясь на свои силы, богатство и власть, по той же самой присущей ему порочности верит в них. И получается, что, возгордившийся и воодушевленный, с одной стороны, представлением о своих делах, а с другой стороны, полагая низкими Моисея и слово Божье, пренебрегая грядущим, он стал надменным гордецом, ожесточился, и тем более гневалось и ожесточалось его сердце, чем тверже стоял на своем и угрожал ему Моисей. Эта же его злая воля, однако, не только сама влияла на себя и ожесточалась, но и Всемогущий погонщик неизбежно гнал ее, как и прочие свои творения, и ей было необходимо чего-то желать. В то же время Он предлагал извне что-то, что по самой ее природе вызывало в ней гнев и недовольство, поэтому и получается, что фараон не может избежать ни власти всемогущества Божьего, ни враждебности и злобности своей собственной воли. Поэтому Бог и достигает такого ожесточения фараона тем, что Он извне дает для злобы его как раз то, что тот ненавидит по природе; и Он не прекращает всемогущим своим влиянием влиять изнутри на злую волю, присущую фараону. А тот по злобности

своей воли не может относиться без ненависти к тому, что ему противоположно, не может не доверять своим собственным силам и так упорствует, что ничего не слышит и не понимает, и попадает во власть сатаны, как безумный или бесноватый.

Если мы тебя убедили, то в этом деле мы победили; и, отвергнув тропы и человеческие истолкования, мы понимаем слово Божье просто, чтобы не было нужды оправдывать Его или же уличать в несправедливости. Ведь когда Он говорит: «Я ожесточу сердце фараона», то Он говорит просто, как если бы говорил: «Я сделаю так, что сердце фараона ожесточится» или что «сердце фараона ожесточится при Моем участии и старании». Как это получается, мы уже слышали, а именно: изнутри, в силу общего движения Я буду направлять злую волю так, как это самой ей свойственно, Я не перестану направлять ее, да и не смогу поступить иначе. Снаружи, однако, Я предложу слово и дело, на которое это злое устремление наткнется, потому что оно не способно ни к чему иному, а только хочет зла, меж тем как Я силой всемогущества своего устраняю зло.

Так Бог был совершенно прав и правдивейшим образом заявлял, что фараон непременно ожесточится; Он был совершенно прав, что фараонова воля не может воспротивиться действию всемогущества Божьего, не может оставить свою злобу и не может согласиться с противостоящим ему врагом — Моисеем. Но оттого что воля его оставалась злой и по необходимости делалась еще злее, жестче и надменнее, она по собственной своей пылкости сама наткнулась на то, чего она не желала и что, уверенная в своих силах, презирала. Таким образом, ты теперь видишь, что эти слова даже утверждают, что свободная воля не способна ни к чему, кроме зла, потому что Бог, который не ошибается по неведению и не лжет по легкодумию своему, так уверенно предсказывает ожесточение фараона, зная, конечно, что злая воля ничего, кроме зла, хотеть не может. А когда ей предлагают добро, противоположное ей, она может только сделаться хуже.

Остается еще, как спрашивает кто-то, вопрос, почему Бог не отказывается от влияния всемогущества своего, с помощью которого Он влияет на волю нечестивцев так, что она так и пребывает во зле или даже становится

хуже? Ответ такой: это значит желать, чтобы из-за нечестивцев Бог перестал быть Богом. Потому что, раз ты желаешь, чтобы Он отказался от Своей власти, значит, ты желаешь, чтобы Он не был и добрым — только бы нечестивцы не становились хуже. Но почему же Он не изменяет злые воли, влияя на них? Это входит в тайны Его величия[445], потому что неисповедимы суждения Его. Нам же следует не спрашивать об этом, но чтить эти тайны. Если же плоть и кровь наши раздраженно ропщут против этого, то пусть себе ропщут; ничего не выйдет, Бог от этого не изменится. Если даже многие соблазненные нечестивцы отойдут[446], то избранные все равно останутся. То же самое надо сказать и тем, которые спрашивают: «Почему Он допустил Адама пасть, почему сотворил так, что мы все повинны в этом грехе, когда Он мог и Адама спасти, и нас сотворить из какого-нибудь другого или же из семени, сначала очищенного». 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. Ведь если могли бы существовать для Его воли какие-нибудь правила или меры или какие-нибудь причины и объяснения, то она не была бы уже воля Божья. Ибо не оттого что Он так должен или не должен был хотеть, истинно то, чего Он хочет. Но напротив: оттого что Он так хочет, должно быть истинным то, что происходит. Воле творения предписываются причины и объяснения, но не воле Творца, если только ты не предпочитаешь Ему другого творца.

Полагаю, что все это достаточно опровергло аллегорическую Диатрибу с ее тропами, однако перейдем теперь к самому тексту и посмотрим, насколько согласуются с ним Диатриба и ее тропы. Ибо у всех, кто высмеивает доказательства, приписывая им переносный смысл, принято, отважно пренебрегая самим текстом, придавая ему какой-нибудь переносный смысл, калечить его своим пониманием без всякого почтения к тому, что стоит вокруг, что за ним следует, что ему предшествует, без почтения к намерению и основаниям автора. Так же и Диатриба, не задерживаясь в этом месте на том, что говорит Моисей или к чему ведет его речь, вот эти слова «Я ожесточу» (которые ей не нравятся) вырывает из текста и толкует

произвольно, нисколько при этом не помышляя о том, как надо эти слова сочетать и понимать, чтобы они сочетались с сутью текста. В этом и заключается причина того, почему известнейшим и ученейшим мужам всех веков Писание казалось недостаточно ясным. Если так подходить, то неудивительно, если и само солнце ничего им не сможет осветить.

Но я не буду толковать о том, что я доказал выше. Что неверно говорить, будто фараон был ожесточен, раз по кротости своей Бог терпел и не сразу покарал его, в то время как Бог покарал его, наслав на него все беды. Зачем надо было Богу столько раз обещать ожесточить сердце фараона, тогда как уже были знамения — фараон и до знамений, до этого ожесточения уже был таким, что по кротости своей Бог терпел и не карал его, когда он причинил сынам Израиля столько зла, уповая на счастливый исход и на собственные силы, зачем это было, если говорят, что «ожесточать» — это значит «по божественной кротости терпеть и не сразу карать»? Значит, ты видишь, что твой тропе совершенно не относится к этому месту? Поскольку он относится вообще ко всем людям, которые грешат, а Бог их терпит по кротости своей. Так ведь мы скажем, что все ожесточаются и никто не грешит и не грешил бы, если бы не терпел этого Бог по кротости своей. Значит, это ожесточение фараона иное, оно существует помимо терпения, присущего божественной кротости.

Поэтому Моисею гораздо более следовало возвещать не столько о злобе фараоновой, сколько об истине и милосердии для того, чтобы сыны Израилевы не разуверились в Божьих обетованиях, если Он пообещал их освободить. И так как это было очень важно, он предрекает им трудности, дабы они не поколебались в вере, а знали, что все было предречено, и поняли, что как Он пообещал, так и должно быть, и если Он сказал: «Я освобождаю вас, но вы с трудом поверите в это — настолько будет противиться и мешать этому фараон, но тем не менее — верьте. Верьте также и в то, что все, чему он противится, случится по-Моему и Я сотворю много великих чудес, дабы укрепить вас в вере и показать вам могущество Мое с тем, чтобы потом вы еще больше Мне поверили во всем остальном». Так поступает и Христос, когда обеща-

ет своим ученикам на последней трапезе царство[447]. Он предсказывает множество трудностей, свою собственную смерть и многие их муки, чтобы, когда это произойдет, они еще более поверили бы[448]. Моисей передает нам этот смысл без темноты, когда говорит: «Фараон же не отпустит вас, чтобы многие знамения были в Египте»[449]. И еще: «Вот для того я и пробудил тебя, чтобы показать на тебе силу Мою и чтобы возвестили имя Мое по всей земле»[450]. Видишь теперь, фараон ожесточился настолько, что он противится Богу, задерживает расплату и дает этим повод для многих знамений и доказательств могущества Божьего для того, чтобы возвестили имя Его и уверовали в Него по всей земле. Что здесь, кроме того, что все это делается и говорится для укрепления веры и для утешения слабых, дабы потом они охотно уверовали в Бога истинного, верного, могущественного и милосердного? Как если бы Он ласково говорил малым детям: «Не бойтесь вы жестокости фараоновой. Это Я творю ее, и она пребывает в Моей власти, Я освобождаю вас; Я только воспользуюсь этим, чтобы сотворить многие знамения и доказать величие Свое ради вашей же веры».

Здесь как раз то, что Моисей повторяет почти после каждой казни: «И ожесточилось сердце фараона, чтобы не отпустить народ, как говорил Господь»[451]. Что же означают эти слова «как говорил Господь», если не то же самое, что и «объявил Себя Господь истинный, Который предсказывал, что тот ожесточится»? Если бы у фараона была здесь какая-нибудь возможность измениться или же свобода воли, способная к разному, то Бог не мог бы так определенно предсказать его ожесточение. Теперь же, когда Он пообещал, Он, который не может ни обмануться, ни солгать, неукоснительно и необходимо будет непременно так, что тот ожесточится. Однако этого не случилось бы, если ожесточение вообще не было бы в пределах человеческих возможностей и оставалось во власти одного только Бога, подобно тому как выше мы уже сказали, что, конечно, Бог был уверен, что Он не прекратит общего действия всемогущества своего по отношению к фараону, оттого что Он не может его прекратить.

Также Он был уверен в том, что воля фараонова, по природе своей злая и враждебная, не может согласиться со словом и делом Божьими, которые ей противостоят.

Поэтому от порыва воли, сохраненной в фараоне всемогуществом Божьим, и от столкновения ее снаружи с противостоящими ей словом и делом в фараоне не могло произойти ничего нового, кроме негодования и ожесточения сердца. Вот если бы Бог не простирал на фараона действия всемогущества своего и противопоставил ему слово Моисея, если было бы сказано, что действует собственной своей силой одна только воля фараонова, вот тогда, пожалуй, было бы место для рассуждения о том, в какую сторону мог бы он склониться. Теперь же, хотя все и делается по воле фараоновой, у этой воли нет никакой силы, и не по принуждению, а под естественным влиянием Божьим стала она такой, какова она и есть по своей природе, т. е. злой. Потому что она не может наткнуться на слово и не ожесточиться. Таким образом, мы с тобой видим, что это место отважно выступает против свободной воли, потому что Бог, который обещает, не может солгать. Если же Он не лжет, то фараон не может не ожесточиться.

Однако посмотрим и на Павла, который берет это место из Книги Моисея в Послании к римлянам, глава девятая[452]. Как жалко терзается здесь Диатриба, чтобы не утратить свободную волю, вертится во все стороны! То она говорит, что существует необходимость абсолютная, а не обусловленная, то говорит, что есть воля определенная, или воля, данная нам в явлении, и ей можно сопротивляться, а есть воля благоугодная, которой нельзя сопротивляться. То она полагает, что места из Павла не противоречивы и не говорят о спасении человека, то предвидение Божье существует по необходимости, то необходимости нет, то благодать предшествует воле, делает, что хочет, сопровождает идущего, дает счастливый исход, то все совершает первая причина, то, пребывая в покое, она действует при помощи причин вторичных. Такой вот и сходной игрой слов Диатриба ничего не достигает, а только отнимает время, уводит дело с глаз долой и тянет его куда-то прочь. Она считает нас такими тупыми и слабоумными или же считает, что мы столь же мало преданы делу, сколь мало она сама ему предана. Или же она поступает как дитя, которое, когда боится или когда играет, закрывает глаза руками, думая, что раз оно само никого не видит, то и его никто не ви-

дит. Так, во всяком случае, нисколько не перенося лучей или даже молний наияснейших слов, Диатриба изображает, будто она не видит, в чем дело, и старается при этом убедить нас, чтобы и мы, закрыв глаза, тоже ничего не увидали. Но это все — признаки духа побежденного, дерзко противостоящего непобедимой истине.

Домысел этот об абсолютной необходимости и необходимости обусловленной выше уже был опровергнут. Пусть Диатриба придумывает, перепридумывает, вышучивает, перевышучивает сколько ей угодно. Если Бог ведает наперед, что Иуда станет предателем, то Иуда неизбежно станет предателем, и не во власти Иуды или еще какого-нибудь создания сделать по-иному или изменить волю Бога; пусть он сделал по желанию, без принуждения, но его желание — это дело Божье, так как Бог влиял на него всемогуществом своим, как и на все прочее. Ведь неодолимо и ясно стоят слова: «Бог не лжет и не обманывается» [453]. И нет в них темноты и неясности, даже если на ученейших мужей всех веков нашло помрачение, будто эти слова следует понимать и толковать иначе. И сколько бы ты ни увиливал, изобличенная совесть и тебя, как всех, принуждает сказать следующее: если Бог не обманывается в том, что Он видит наперед, то необходимо, чтобы предвиденное происходило, иначе кто сможет поверить в Его обещания? Кого устрашат Его угрозы, если то, что Он обещает, чем Он угрожает, не наступит неизбежно? И каким образом станет Он обещать или же угрожать, если предвидение Его обманывает, если Ему может воспрепятствовать наша изменчивость? Конечно, этот ярчайший свет явной истины затыкает всем рот, прекращает все вопросы и утверждает победу над всеми хитросплетениями и уловками.

Конечно, мы знаем, что человеческое предвидение ошибается. Мы знаем, что затмение наступает не из-за того, что его предвидят; потому его и предвидят, что оно наступит. Какое нам дело до такого предвидения? У нас речь идет о предвидении Божьем. Если ты, принимая это во внимание, не согласен с тем, что предвидение неизбежно существует, ты уничтожил веру и страх Божий, поколебал все обетования Божьи и угрозы, отверг даже саму Его божественность. Но и сама Диатриба, хотя долго она сопротивлялась и подвергала все сомнению, нако-

нец, движимая силой истины, признала наше мнение, сказав: вопрос о воле и предопределении Божьем более труден. Потому что Бог желает того, о чем Он заранее знает. Как раз это и добавляет Павел, говоря: «Кто противостоит Его воле, если Он кого хочет — милует, кого хочет — ожесточает!» [454] «Ведь если бы существовал царь, который делал бы все, что он хотел, и никто не мог бы ему противостоять, то и говорили бы, что он делает все, что хочет. Так и воля Божья из-за того, что в ней главная причина всего сущего, кажется, ставит перед нашей волей необходимость. Вот какова.

И возблагодарим, наконец, Бога за здравый смысл Диатрибы. Только где же теперь свободная воля? Но она снова ускользает как угорь, говоря: «Павел не объясняет этого вопроса, но бранит рассуждающего: „О человек! Кто ты, что отвечаешь Богу?“» Какой прекрасный выход! Вот это и значит толковать слова Божьи по собственному усмотрению, по собственному разумению, не основываясь на Писаниях, без чудес разъяснять или даже искажать совершенно ясные слова Божьи? Павел не объясняет этого вопроса? Что же он тогда делает? Диатриба считает, что он бранит рассуждающего. А не в этой ли брани и заключается наиполнейшее объяснение? Ведь о чем спрашивалось в этом вопросе о воле Божьей? Разве не о том, не предписана ли нашей воле необходимость? И Павел отвечает, что да. «Кого хочет,— говорит он,— милует, кого хочет — ожесточает». Это зависит не от желающего и не от соперничающего, а от Бога милующего [455]. И, недовольный своим объяснением, он приводит тех, которые выступают в защиту свободной воли, ропщут против этого объяснения, болтают, что тогда не существует никаких заслуг, что тогда нас карают не по нашей вине и тому подобное, приводит — дабы сдержать ропот и негодование — слова: «Ты, значит, говоришь мне: за что же еще Он взыскивает? Кто противустанет воле Его?» [456] Видишь персонификацию? Услыхав, что воля Божья предписывает нам необходимость, богохульники ропщут, говоря: «За что же еще он взыскивает?» Будто бы мы, люди, можем, если захотим, сделать то, что Он требует. У Него нет никакого права нас обвинять! Лучше пусть Он упрекает свою волю! Пусть бы ее и обвинял, пусть бы ее и теснил! Ведь кто противустанет воле

Его? Кто сохранил бы милосердие, если бы Он не захотел этого? Кто стал бы мягче, если бы Он захотел ожесточить? Не в нашей власти изменить Его волю и менее всего мы можем ей противостоять. Раз она хочет, чтобы мы ожесточились, то мы вынуждены ожесточиться, хотим мы этого или не хотим.

Если Павел не объяснил этого вопроса или неясно изложил, что необходимость дана нам по божественному предвидению, то отчего же ропщущие и обвиняющие говорят, что они не могут противостоять Его воле? Кто стал бы роптать или негодовать, если бы не понимал, что это необходимость предопределила?

Те слова, в которых говорится о противостоянии воле Божьей, не темны. Разве что теперь неясно, что значит «противостоять», что значит «воля», или же неведомо, о чем говорят, когда говорят о воле Божьей? Понятно, здесь нашло помрачение на бесконечные тысячи почтеннейших докторов, раз они изображают, что Писания неясны, и опасаются, что вопрос этот труден. У нас есть яснейшие слова, которые звучат так: «Кого хочет — милует, кого хочет — ожесточает». А также: «Ты говоришь мне: „За что же еще взыскивает. Кто противустанет воле Его?“»

Это не трудный вопрос; более того, для здравого смысла нет ничего проще понимания того, что это следствие верное, прочное, истинное. Если Бог предвидит наперед, то необходимо все так и будет — ведь в Писании было сказано, что Бог не заблуждается и не ошибается. Я же говорю, что труден и, более того, неразрешим другой вопрос, тот, когда ты одновременно хочешь утвердить и то и другое: и предвидение Божье, и человеческую свободу. Что может быть труднее, более того, невозможнее утверждения, что совершенно противоположные вещи не противоречат друг другу или что одно и то же число будет и десять, и в то же самое время — девять!? В нашем вопросе нет трудности, однако ее выискивают и вводят. Иначе сказать, выискивают и насильно вводят в Писания неясность и темноту. И вот эти яснейшие слова заставляют замолчать нечестивцев, потому что они поняли, что воля Божья исполняется по нашей необходимости, и они поняли также, что доподлинно решено, что нет у них ни свободной воли, ни сво-

боды, а все зависит от воли одного только Бога. Он делает так, что приказывает им молчать и чтить величие могущества и воли Божьей; по отношению к Нему у нас нет никакого права, сам же Он по отношению к нам имеет полное право делать что захочет. И не творит Он нам никакой несправедливости [457], потому что Он нам ничего не должен, ничего от нас не получил, ничего нам не обещал, кроме того, что Он сам захотел и что Ему было угодно.

Поэтому здесь самое место, самое время молиться не Корикийским пещерам, но истинному величию с устрашающими, удивительными делами Его и непостижимыми решениями, говорить: «Да будет воля Твоя как на небе, так и на земле» [458]. И нигде не являемся мы более непочтительными и бесстыдными, чем когда вникаем в эти самые непостижимые тайны и обвиняем решения, а при этом изображаем невероятное наше почтение к исследованию Священных писаний, которые Бог повелел исследовать [459]. Их мы не исследуем, а то, что Он запретил исследовать, мы исследуем с таким неизменным бесстыдством, чтобы не сказать — с кощунством. Разве не бесстыдно исследование, при котором стремятся к тому, чтобы наисвободнейшее предвидение (praescientia) Божье совпало с нашей свободой? Готовы отказать Богу в предвидении, если Он не пообещал нам свободы, но даровал нам необходимость, готовы вместе с ропщущими и богохульствующими говорить: «За что же еще взыскивает?», «кто противустанет воле Его?», «где же Бог, всемилостивейший по Своей природе?», «где Тот, Кто хочет смерти грешника?», «для того ли Он создал нас, чтобы радоваться мукам человеческим?» и прочее, о чем станут они вопить в аду, осужденные навеки.

Сам здравый смысл вынужден признать, что Бог живой и истинный должен быть таким, который по своей свободной воле возлагает на нас необходимость; разумеется, смешон был бы тот Бог — Он, скорее, был бы идолом,— если бы неверно предвидел будущее или же ошибался в исходе дел — ведь даже язычники приписывали своим богам фатум неотвратимый [460]. Равным образом Он был бы смешон, если бы Он мог не все и не все совершал или если бы хоть что-либо совершалось без Него. Если же принять во внимание Его предвидение и

всемогущество, то с неизбежностью следствия, естественно, следует, что мы созданы, живем и совершаем что-либо не сами по себе, но по всемогуществу Божьему. Но если Он прежде предвидел, что мы будем такими, и творит нас теперь такими, влияет на нас, управляет нами, то, скажи, пожалуйста, можно ли предположить, что у нас есть какая-либо свобода, из-за которой то или другое произойдет иначе, чем Он это предвидел, а ныне делает?

Значит, предвидение и всемогущество Божье диаметрально противоположны нашей свободной воле. Потому что Бог или же обманется в своем предвидении, ошибется в своем действии — что невозможно,— или же мы станем поступать и Он станет поступать с нами в соответствии с предвидением своим и делом.

Всемогуществом Божьим я, однако, называю не такую силу, которая не совершает многого из того, что может, но силу деятельную, которая властно творит все во всем, почему Писание и называет Его всемогущим [461]. Эти, говорю я, всемогущество и предвидение Божьи разрушают учение о свободной воле до основания. И здесь нельзя отговориться ни темнотой Писания, ни трудностью дела. Слова — наияснейшие, понятные даже детям. Дело — простое и легкое, его подтверждают естественные умозаключения здравого смысла, так что ничего не сделают здесь все века, эпохи, люди, которые писали по-иному и учили по-иному.

Конечно, то, что Бог по одной только своей воле отступается от людей, ожесточает их и осуждает, очень поражает этот самый здравый смысл и естественные доводы ума. Получается, будто бы Его радуют столь великие грехи и вечные муки несчастных, а ведь сказано, что Он так милосерден, так добр и прочее. Кажется, что несправедливо, жестоко, невыносимо так думать о Боге.

Это поражало также и всех этих ученых мужей на протяжении всех веков. Кого это не поражало? Я и сам не раз бывал поражен до глубины, до бездны отчаяния и думал, что лучше бы мне никогда не родиться [462], пока не узнал, сколь близко это к благодати.

По этой причине над оправданием доброты Божьей и над обвинением воли человеческой так потели, так трудились, что нашли теперь различия упорядоченной воли Божьей и абсолютной, необходимости следствия и

следующего, а также многое другое. Однако это ни к чему не привело, кроме того, что невежественные люди получили ничтожные слова и ложную видимость так называемого знания. Тем не менее это жало навсегда осталось в глубине сердца как у невежественных людей, так и у просвещенных, если только и они всерьез ощутили нашу необходимость, если они поверили в предвидение и всемогущество Божье.

И сам природный разум, поражаясь этой необходимости, так много придумывая для ее устранения, вынужден уступить ей, побежденный собственным решением даже и без Писания. Ведь это написано в сердцах всех людей, они признают это, и когда они слышат разговор об этом, то соглашаются, хотя, может быть, и неохотно. Во-первых, с тем, что Бог всемогущ не только силой своей, но и, как я уже сказал, делом своим. Иначе Он был бы достоин смеха. Потом они соглашаются с тем, что Он все знает и все предвидит и не может ни ошибиться, ни обмануться.

Признав сердцем и разумом эти два положения, вскоре все будут вынуждены принять и неизбежное следствие: ничего мы не совершаем по своей воле, а все происходит по необходимости. Таким образом, мы ничего не делаем по свободной воле, но все — в зависимости от предвидения Божьего и от того, как Он творит по непогрешимой и неизменной Своей воле. Поэтому также у всех в сердцах написано, что свободная воля — ничто, хотя это и затемнено таким количеством противоречивых рассуждений и авторитетом стольких мужей, долгое время учивших совсем другому. Подобно тому как, по свидетельству Павла [463], каждый закон, написанный в наших сердцах, понимается тогда, когда его толкуют правильно, и затемняется, когда нечестивые магистры его портят и затемняют другими суждениями.

Возвращаюсь к Павлу, который в девятой главе Послания к римлянам если не объясняет вопроса, если не определяет, что наша необходимость зависит от предвидения и воли Божьей, то непонятно, зачем ему надо было приводить в пример горшечника, который из одной и той же глины один сосуд делает для почетного употребления, а другой для низкого? Однако изделие не говорит сделавшему его: «Зачем ты меня так сделал?» [464] Ведь Па-

вел это говорит о людях, которых сравнивает с глиной, а Бога с горшечником. Конечно, если Павел не полагает, что у нас нет никакой воли, этот пример бессмыслен; более того, он нелеп и приведен напрасно. Напрасно даже и все рассуждение Павла, в котором он защищает благодать. Потому что все Послание стремится показать, что мы ничего не можем даже тогда, когда кажется, что мы поступаем хорошо. Ведь там же Павел говорит, что Израиль, искавший праведности, не достиг ее, а язычники достигли, хотя и не искали ее [405]. Об этом я еще скажу подробнее, когда выведу свое войско.

Диатриба, пренебрегая всей сутью Павлова рассуждения и тем, на что оно направлено, утешает себя вырванными из текста искаженными словами. И не помогает Диатрибе даже то, когда потом, в Послании к римлянам, глава одиннадцатая, Павел снова вразумляет, говоря: «Ты держишься верой; смотри, не возгордись» [406]. А также: «Но и те, если поверят, привьются» [407] и прочее. Он ведь ничего там не говорит о силах человеческих, но употребляет глаголы в повелительном и сослагательном наклонениях, а что этим достигается, об этом достаточно было сказано выше. И сам Павел, касаясь в этом месте людей, восхваляющих свободную волю, не говорит, что они могут поверить, но говорит, что Бог может их привить. Короче говоря, Диатриба, толкуя эти места из Послания Павла, выступает здесь до того робко и тихо, что, кажется, ее слова не в ладу с ее совестью. Как только ей важнее всего идти дальше и доказывать, она почти всегда прерывает речь, говоря: «Но об этом хватит». А также: «Это я сейчас не стану раскрывать». Или же: «Это не относится к делу», или: «Пусть они об этом скажут» и многое подобное этому. Она оставляет дело посреди пути, чтобы ты не знал, говорилось это в защиту свободной воли или для того, чтобы — по своему обыкновению — высмеять Павла попусту, как это подобает тому, кто относится к этому делу несерьезно. Нам, однако, не следует быть такими вялыми, ступать по угольям или колебаться, как тростник на ветру, нам надо твердо, настойчиво, пылко утверждать, хорошо, искусно, основательно доказывать, чему мы учим.

Но как ловко наряду с необходимостью Диатриба сохраняет свободу, говоря: «Не всякая необходимость исклю-

чает свободную волю. Например, Бог-Отец по необходимости рождает Сына, однако Он рождает по желанию и свободно, а не по принуждению». Заклинаю тебя, разве у нас сейчас речь о принуждении и о силе? Разве мы не доказали во всех наших книгах, что мы говорим о непреложной необходимости? Мы знаем, что Отец родит по желанию, что Иуда предает Христа по желанию, но мы говорим, что это желание в самом Иуде определенно и неизбежно появится, если Бог это предвидел. В случае, если до сих пор непонятно, о чем я говорю, дозволь нам сказать — о необходимости, которая сурово принуждает к делу, и о другой необходимости, которая неизбежно проявляется в определенный момент; кто нас слушает, пусть поймет, что мы говорим о последней, а не о первой. Это значит, что мы не рассуждаем о том, неохотно или же по своей воле Иуда стал предателем, но говорим, что Бог непреложно предопределил в назначенное время произойти тому, чтобы Иуда по своей воле предал Христа.

Но посмотри, что здесь говорит Диатриба: «Если ты примешь во внимание Его необманывающееся предвидение, Его неизменяемую волю, то необходимо должно произойти то, что Иуда предал Господа, однако Иуда мог изменить свою волю.» Понимаешь ли ты, моя Диатриба, что ты говоришь? Я промолчу о том, что воля не может хотеть ничего, кроме зла, как это было принято выше, но каким образом Иуда мог изменить свою волю, раз существовало безошибочное предвидение Божье? Разве он мог изменить предвидение Божье и сделать его ошибочным? Тут Диатриба повержена, и, оставив знамя и бросив оружие, она отступает с поля боя, сведя рассуждение к схоластическим тонкостям по поводу необходимости следствия и необходимости следующего, потому что она не желает продолжать эти хитросплетения. Это, конечно, благоразумно. Когда ты завел дело в полный тупик, когда более всего нужен умный человек, тогда ты поворачиваешься спиной, предоставляя другим отвечать и определять. Хорошо бы тебе с самого начала принять это решение и вообще отказаться от намерения писать. Как сказал поэт: «Кто не владеет мечом, тот не ходит на Марсово поле» [468]. Ведь от Эразма не ожидали, что он решит этот трудный вопрос, каким образом Бог доподлинно все предвидит, хотя бывает, что случается и

по-нашему. Этот трудный вопрос существовал в мире задолго до Диатрибы. Ожидали, однако, ответа и определения. Эразм же использовал риторический переход и потащил с собой нас, неумудренных, как если бы здесь шла речь о ничтожном деле, в котором существуют только какие-то хитросплетения, и он, увенчанный плющом и лавром, вырывается из самой его гущи.

Однако, брат, не так. Нет такой могучей риторики, которая играла бы с чистой совестью. Жало совести посильнее всех приемов и риторических фигур элоквенции. Мы не дозволим здесь оратору пройти мимо и изобразить, будто все это не имеет значения,— здесь не место для такой игры. Здесь речь идет о самом главном, здесь основание всего дела. Свободная воля здесь либо заглохнет, либо полностью восторжествует. Ты же, несмотря на то что понимаешь опасность, которая грозит свободной воле, более того, верное ее поражение, притворяешься, будто не понимаешь ничего, кроме хитросплетений. Это ли значит быть настоящим теологом? Тебя не трогает это всерьез? Несмотря на то что ты поверг в смятение слушателей, прервал на середине острый спор, ты тем не менее хотел бы, чтобы казалось, будто ты выиграл и одержал победу. Такие уловки и изворотливость можно стерпеть в делах светских, в теологии же, где ищут простую и ясную истину для спасения души, это нестерпимо и достойно одной только ненависти.

Даже софисты почувствовали непобедимую и неодолимую силу этого аргумента. Поэтому они выдумали абсолютную и относительную необходимость. Однако мы уже выше показали, насколько ничего не стоит этот вымысел. Ибо они сами не видят, что они говорят и насколько все это оборачивается против них. Ведь если ты допустил относительную необходимость, то свободная воля побеждена и повергнута, и нисколько ей не помогут ни необходимость, ни возможность безусловности. Какое мне дело, что свободная воля совершает то, что она совершает не вынужденно, а по желанию? С меня достаточно, что ты признаешь неизбежность того, чтобы она по желанию совершала то, что совершает, и что иному быть не может, раз Бог так это предвидел. Если Бог предвидит, что Иуда предаст или что Он изменит его волю и тот предаст, то все, что Он предвидит, необ-

ходимо произойдет, или же Бог ошибается в предвидении и предсказании своем, что невозможно. Потому что это совершает относительная необходимость, т. е. если Бог предвидит, то это необходимо произойдет. Это значит, что свободная воля — ничто. Эта относительная необходимость не темна и не неясна; даже если ослепли все доктора всех веков, они все равно должны ее допустить, потому что все это так явно и так верно, что можно потрогать. Абсолютная же необходимость, которой они себя утешают, это чистейший призрак, который диаметрально противоположен относительной необходимости. Например, относительной необходимостью будет, если я скажу: Бог предвидит, что Иуда станет предателем; значит, это непременно произойдет и Иуда неизбежно станет предателем. Против этого следствия и этой необходимости ты станешь себя утешать: из-за того что Иуда может изменить желание предать, это все-таки не абсолютная необходимость. Я тебя спрашиваю, каким образом сходятся эти две вещи: то, что Иуда властен хотеть не предать, и то, что необходимо, чтобы Иуда хотел предать? Не противоречат ли они друг другу, не противостоят ли? Ты говоришь, что его не принуждают предавать против его воли. Какое это имеет отношение к делу? Ты говорил об абсолютной необходимости, о том, что ее, конечно, не предопределяет относительная необходимость, но ты ничего не говорил об абсолютном принуждении. Тебе надлежало ответить по поводу абсолютной необходимости, а ты приводишь пример, подтверждающий абсолютное принуждение. Я спрашиваю об одном, а ты мне подсовываешь другое. Это ты все зеваешь и не видишь, насколько ничего не достигает такая вот выдумка об абсолютной необходимости.

Это о первом месте, в котором речь шла об ожесточении фараона. Оно, однако же, вбирает в себя многие другие места, и они неодолимы.

Теперь посмотрим на другое: об Иакове и Исаве, про которых еще до рождения было сказано: «больший будет служить меньшему»[469]. Диатриба издевается над этим местом, говоря, что эти слова не имеют отношения к спасению человека; ведь Бог может желать, чтобы человек — хочет он этого или нет — был рабом или же бедняком, не лишая его при этом вечного спасения. Смотри,

пожалуйста, сколько окольных путей, сколько лазеек выискивает себе бесчестная душа, как бежит она от истины,— но все равно не убежать. Пусть так, пусть это место не имеет отношения к спасению человека — об этом ниже. Значит ли, что Павел, который приводит это место [470], ничего не доказывает? Не решить ли нам, что Павел достоин осмеяния или что он глуп для столь серьезного рассуждения? Это было бы похоже на Иеронима, который не один раз осмеливался говорить достаточно высокомерно и в то же время кощунственно, будто у Павла сильнее то, что в Писании не было сильным. Это все равно, что утверждать, будто бы Павел, закладывая основы христианского учения, только и делал, что искажал божественные Писания и развращал души верующих, толкуя Писание по своему разумению, насильно внедряя то, чего там нет. Значит, так надлежит чтить дух Божий в Павле, этом святом и избранном орудии Божьем! И там, где следует внимательно читать Иеронима и числить это его высказывание среди тех нечестивых слов, которых этот муж написал по своему великому равнодушию и тупости очень много, Диатриба, не задумываясь, подхватывает это высказывание, даже не заботясь о том, чтобы смягчить его каким-нибудь толкованием, а судит и рядит о божественных Писаниях, будто это суждение — достовернейший оракул. Вот так нечестивые высказывания людей мы принимаем за правила и установления божественного Писания. И еще удивляемся, что оно неясно и темно, что отцы так сильно в нем ошиблись! При таком понимании оно будет нечестиво и святотатственно!

Поэтому да будут прокляты те, кто скажет, что в своем месте в Писании они не увидели силы в том, что они полагают у Павла чрезмерно сильным! Потому что ведь они только говорят, но не доказывают. И говорят это те, которые не понимают ни самого Павла, ни цитируемых им мест из Писания, а только ошибаются, понимая эти слова по-своему, т. е. по нечестивому разумению. Если бы это место надо было толковать как место об одном только временном рабстве, что неверно, все равно Павел приводил бы его справедливо и кстати, потому что это место утверждает, что Иаков или Исав не сам по себе, и не за свои заслуги будет в рабстве, а от Призывающего, как это было сказано о Сарре [471]. Павел рассуж-

дает о том, своей ли доблестью, заслугами ли свободной воли достигли они того, что о них сказано, и утверждает, что нет, что одной только благодатью Призывающего Иаков достиг того, чего Исав не достиг. Утверждает же это Павел при помощи неодолимых слов Писания, а именно: «когда они еще не родились», когда они еще не сделали ничего — ни доброго, ни злого.

В этом утверждении — основа всего, поэтому оно и важно для дела. Диатриба же, с отменным краснопречием обходя и утаивая все это, нисколько не рассуждает о заслугах — что, однако, взялась было делать,— а, несмотря на то что толкование Павла не допускает этого, она — будто это хоть сколько-нибудь относится к делу! — насмехается над временным рабством. И все это только для того, чтобы не увидели, что она побеждена могущественными словами Павла.

Что же у нее есть? Что может она противкать против Павла в защиту свободной воли? Что свободная воля помогла Иакову? Что она помешала Исаву? Хотя предвидением и предопределением Божьим, когда никто из них еще не родился и ничего не совершил, было назначено — что потом и исполнилось,— чтобы один был рабом, а другой — господином.

Воздаяние было назначено прежде, чем родились работники, прежде, чем они заработали. Вот на что и надлежало ответить Диатрибе.

Павел настаивает на том, что до той поры они ничего не сделали: ни доброго, ни злого, однако по слову Божьему одному было назначено стать господином, а другому — рабом. Не о том спрашивают, имеет ли рабство отношение к спасению, но о том, за какую заслугу дается оно тому, который не заслужил. Но бороться с такими вот злыми намерениями исказить Писание и высмеять его очень трудно.

В конце концов сам текст убеждает в том, что Моисей говорит не об одном только их рабстве и что правильно поступает здесь Павел, понимая, что здесь речь идет о вечном спасении. (Несмотря на то что это не особенно относится к делу, я не потерплю, чтобы Павла оскорбляли наветы богохульников.) Вот что было предсказано у Моисея: «Из твоей утробы произойдут два различных народа; один народ победит другой, и больший будет слу-

жить меньшему». Здесь явно различаются два народа. Одному — меньшему — дана Божья благодать, чтобы он победил больший, и не своими собственными силами, а милостью Божьей. Как же иначе меньшему победить большего, если не будет с ним Бога? И раз меньший — это и будет народ Божий, то речь у нас не об одном только господстве или служении, а обо всем, что касается народа Божьего, т. е. о благословении, слове, духе, обещании пришествия Христа, вечном царстве — о чем позднее Писание говорит пространнее, когда описывает, как получил Иаков благословение, как он получил обетование и царство [472].

Все это кратко и назвал Павел, сказав, что больший будет служить меньшему, отсылая нас при этом к Моисею, который толковал это шире, дабы против кощунственных речей Иеронима и Диатрибы можно было сказать, что это место еще сильнее, чем у Павла, который его приводит. Это верно не только по мнению Павла, но и по мнению всех апостолов, которые приводят свидетельства Писания для подтверждения своих слов. Смешно было бы приводить как свидетельство то, что ни о чем не свидетельствует и не относится к делу. Ведь если среди философов есть такие смешные люди, которые утверждают неизвестное при помощи еще более неизвестного и не относящегося к делу, то почему нам надо приписывать это лучшим наставникам и основоположникам христианского учения, от которого зависит спасение души? Особенно когда учат о том, в чем заключается основа веры. Это пристало лишь тем, которых мало заботят божественные Писания.

Те слова Малахии, которые добавляет Павел: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» [473], Диатриба постаралась исказить трижды. Во-первых, так: «Не надо понимать буквально,— говорит она.— Бог и любит не так, как мы любим, и ненавидит Он по-иному. Ему не свойственны такого рода чувства».

Что я слышу? Разве сейчас спрашивают о том, каким образом Бог любит и ненавидит, а вовсе не о том, почему Он любит или ненавидит? Спрашивается, за какие заслуги Он нас любит или ненавидит. Мы прекрасно знаем, что Бог любит и ненавидит не так, как это мы делаем, поскольку мы и любим и ненавидим изменчиво. Он же

любит и ненавидит по вечной и неизменной природе своей, так что Ему не свойственны случайности и страсти.

Это и есть как раз то, что вынуждает нас считать свободную волю несуществующей, ибо 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. И не только любовь Божья, но и то, как Он нас любит, приносит нам необходимость. Видишь теперь, сколь помогают Диатрибе ее уловки — там, где она больше всего старается выскользнуть, там-то она больнее всего и расшибается — так мало удается противиться истине.

Но пусть будет так! Пусть остается троп, по которому любовь Божья — это проявление любви и ненависть Божья — это проявление ненависти. Разве эти проявления происходят помимо воли Божьей и без нее? Или ты здесь снова скажешь, что Бог хочет не так, как мы, и Ему не свойственно чувство хотения? Если это проявление происходит, оно происходит только по воле Божьей. Ведь Бог любит или ненавидит то, что Он хочет.

Теперь ответь, за какую заслугу полюбили Иакова, а Исава возненавидели, когда они еще не родились и ничего не совершили? Значит, прочно стоит слово Павла, и он очень к месту приводит то, что сказал Малахия в подтверждение слов Моисея, а именно что призвал Он Иакова прежде, чем Иаков родился, оттого что возлюбил его, а не оттого что Иаков прежде возлюбил Бога и тропул Его какой-то своей заслугой. Потому что на примере Иакова и Исава надо было показать, на что способна наша свободная воля.

Вторая натяжка в том, что Малахия будто бы говорит не о той ненависти, которая осуждает нас навечно, а о временной скорби. Ведь осуждены те, которые хотели восстановить Эдом [474]. И это снова говорится в поношение Павла за то, что он будто бы совершает насилие над Писанием. До такой степени мы не чтим величия Святого Духа, а только настаиваем на своем. Стерпим, однако же, и это поношение и посмотрим, что получается. Малахия говорит о временной скорби? Еще чего? Какое это имеет

отношение к делу? Павел, следуя Малахии, утверждает, что скорбь эту Бог причинил Исаву не по его заслуге, а по одному только своему гневу, и заключает, что не существует никакой свободной воли. Вот куда надо было проникнуть, вот на что надо было ответить.

Мы рассуждаем о заслуге, а ты говоришь о воздаянии, и так говоришь, что не высмеиваешь того, что хотел высмеять. Более того, ты говоришь о воздаянии и признаешь заслугу, делая при этом вид, что не видишь этого. Скажи тогда, в чем же причина любви Бога к Иакову и ненависти Его к Исаву, когда их еще не было на свете? Потому что неправда, будто у Малахии речь идет об одной только временной скорби и нет речи о разрушении Эдома. Этой своей натяжкой ты полностью перевертываешь смысл сказанного у пророка.

Пророк яснейшими словами растолковывает то, что он хочет сказать. Конечно, он укоряет израильтян в неблагодарности, потому что Бог возлюбил их, а они со своей стороны не почтили Его как отца и не убоялись его как господина. То, что Он возлюбил их, подтвердил Он и в Писании, и на деле, а именно что, хотя Иаков и Исав были братья, как пишет об этом Моисей в двадцать пятой главе Книги Бытия, Иакова, однако, Он возлюбил и избрал прежде, чем тот родился, как об этом было сказано немного ранее. Исава же возненавидел и предал его область опустошению. Затем столь упорно и неустанно Он ненавидит, что, когда Иакова возвратили из плена и он восстановил город, жителям Эдома Он не дозволил восстановить город. Более того, когда они сказали, что намерены строить, Он пригрозил разрушением. Если ясный текст пророка не об этом — пусть весь мир обвинит меня во лжи! Итак, здесь порицается вовсе не безрассудство эдомян, а, как я уже сказал, неблагодарность сыновей Иакова, которые не видят, что Он дает им и что отбирает у их братьев эдомян. И нет в этом никакой причины, кроме той, что одних Он ненавидит, а других любит. Как же теперь получится, что пророк здесь говорит о временной скорби? Ведь ясно доказано, что он говорит о двух народах, рожденных от двух патриархов; один из них принят и сохранен, а другой покинут и в конце концов уничтожен. Признание народа или непризнание не имеет никакого отношения ни к временному добру, ни к вре-

менному злу, а относится ко всему. Потому что наш Бог — это Бог всего, а не только временного. И он для тебя не Бог, если ты почитаешь Его вполсилы, хромая на обе ноги[475]. Он желает, чтобы Его чтили от всего сердца, изо всех сил, дабы и был Он Богом твоим как здесь, так и в будущей жизни, во всех делах, во всех обстоятельствах, на все времена и случаи.

Третья натяжка состоит в том, что в соответствии с тропом Он будто бы и не всех язычников любит, и не всех иудеев ненавидит, но из обоих народов избрал некоторых людей. При помощи этого тропа, говорит Диатриба, получается, что это свидетельство не столько подтверждает необходимость, сколько служит для усмирения гордыни иудеев. Вступив на этот путь, Диатриба затем доходит до того, что утверждает, будто сказано, что Бог ненавидит еще не родившихся по той причине, что Он заранее знал, что они совершат нечто достойное гнева; поэтому ненависть Божья и Его любовь не противоречат, мол, свободной воле. И наконец, Диатриба заключает, что иудеи по заслугам, по причине своего неверия были отломаны от масличного дерева, язычники же по заслугам, за свою веру были к нему привиты[476]. И это, как утверждает Павел, вселяет надежду, что отломанных можно будет привить вновь, а привитые — да убоятся, чтобы не стать им отломанными.

Чтоб мне умереть, если Диатриба сама понимает, что она говорит! Может быть, это здесь риторический прием, который учит затемнять смысл, чтобы в случае опасности ее не поймали на слове.

Мы в этом месте не видим совершенно никаких тропов, которые приснились Диатрибе, но которых она не доказала. Поэтому ничего нет странного в том, что свидетельство Малахии не подтверждает у нее тот троп, которого здесь вовсе и нет. И потом у нее речь идет не об отламывании и не о привитии, о которых говорит Павел, когда он наставляет. Мы знаем, что по вере своей люди прививаются, а по неверию отламываются и что их надо наставлять в вере, дабы они не отломились. Но отсюда не следует и здесь не утверждается, что они могут уверовать или разувериться силой свободной воли, о которой мы говорим. У нас идет речь не о том, кто верит, а кто нет, каковы иудеи и каковы язычники, не о том, что ожи-

дает верующих, а что неверующих,— это дело увещевателя. У нас речь о том, при помощи какой заслуги, каким образом люди приходят к вере, которая прививает их к ветви, и как приходят они к неверию, по причине которого они отламываются от ветви.

Опиши нам эту заслугу! Павел учит, что ни одно наше дело не помогает нам достичь этого; это наступает только лишь в зависимости от любви или ненависти Божьей. Если же это наступило, то Павел настаивает, чтобы люди были стойкими, чтобы они не отломились. И наставление не утверждает, что мы способны это сделать, а только говорит, что мы должны. Мне нужно очень много слов, чтобы удержать противника, дабы он не уклонялся от дела, вместо того чтобы рассуждать о нем, хотя удержать противника — это и значит его победить. Потому что слова Писания столь ясны и неодолимы, что ему ничего не остается, как только сворачивать с пути, устремляться в другую сторону и говорить не то, с чего начал.

Третье место Диатриба берет из Книги Исайи, глава сорок пятая: «Разве скажет глина своему горшечнику: „Что ты делаешь?“» [477] — и из Книги Иеремии, глава восемнадцатая: «Как глина в руке горшечника, так и вы в Моей руке» [478]. И снова она говорит, что эти слова у Павла [479] более сильны, чем у пророков, у которых они взяты. Потому что у пророков речь идет о временной скорби, Павел же использует это, чтобы сказать о вечном избранничестве и проклятии,— так издевается Диатриба над легкомыслием и невежеством Павла.

Но прежде чем посмотреть, каким образом она доказывает, что оба эти места не исключают свободной воли, я хочу сперва сказать, что, по всей видимости, Павел взял это место не из пророков. Диатриба тоже не утверждает этого. Ведь Павел имеет обыкновение приводить имя автора или открыто заявлять, что он берет что-то из Писания. Здесь же он не делает ни того ни другого. Поэтому вернее, что Павел в соответствии со своим духом воспользовался здесь общеизвестным сравнением, которое разные люди употребляют по разному поводу, подобно тому как он поступает с таким сравнением: «малая закваска портит все тесто». Это он употребляет в Первом Послании к коринфянам, глава пятая, разумея испорчен-

ные нравы [480]. Иначе говоря, по отношению к испорченным он применяет те же слова, которыми пользовался Христос, называя закваску Иродову и фарисейскую [481].

Значит, у пророков идет речь главным образом о временной скорби — об этом я сейчас отказываюсь говорить, дабы не тратить столько времени на постороннее дело и не задерживаться,— Павел же, однако, употребляет — в соответствии со своим духом — против свободной воли. Но если то, что мы для Бога карающего все равно что глина, не свидетельствует против свободной воли, тогда я не понимаю, к чему это относится и для чего Диатриба это приводит. Ведь нет сомнения, что Бог посылает нам кары против нашей воли и с ними приходит необходимость их переносить — хотим мы этого или не хотим. И не в нашей власти их отвратить, даже если нас уговаривают, что их следует переносить по собственной воле.

Однако стоит послушать трещотку Диатрибу о том, как это при таком сравнении слова Павла не исключают свободной воли. Ведь она предлагает две нелепости: одну она берет как бы из Писания, другую из разума.

Из Писания вот что: Павел во Втором Послании к Тимофею, глава вторая, говорит: «В большом доме есть не только золотые и серебряные посуды, но и деревянные, глиняные, и одни для почетного, другие для низкого употребления» — и вскоре добавляет: «Если кто очистится от этого, будет сосудом в чести» и прочее [482]. И тут Диатриба заключает: «Было бы весьма глупо, если бы кто-нибудь сказал почному горшку из самосской глины [483]: „Если ты очистишься, будешь сосудом полезным и почетным“». Но было бы правильно сказать это горшку, наделенному разумом, который после этого сможет сам приспособиться к воле Господа [484]. Так она хочет показать, что сравнение это не ко всему подходит и настолько ничтожно, что от него нет никакого толка.

Отвечаю. Я не буду искать отговорки в том, что Павел не говорит: «Если кто-нибудь очистит себя от грязи своей», а говорит: «от этого», т. е. «от сосудов для низкого употребления», чтобы был такой смысл: если кто отделится от них и не окажется среди нечестивых наставников, то он станет сосудом в чести и прочее. Предположим, что это место из Павла как раз таково, каким хочет его видеть Диатриба, т. е. что сравнение неудачно. Каким об-

разом докажет тогда Диатриба, что здесь Павел хочет того же, что и в девятой главе Послания к римлянам, о чем у нас и идет речь? Или же достаточно привести другое место и вообще не заботиться, получится одно и то же или разное? Нет более простой и более распространенной ошибки в толковании Писаний, чем та, когда разные места сопоставляются так, будто бы они одинаковые. Я уже не единожды доказывал, что сопоставление мест, которым гордится Диатриба, гораздо менее доказательно, чем наше, которое Диатриба отвергает. Но, чтобы не погрязнуть в спорах, предположим, что в обоих местах из Посланий Павел говорил одно и то же и — что безусловно справедливо — сравнение не всегда и не ко всему подходит; иначе было бы не сравнение и не метафора, а сама вещь. Вроде того, как сказано в пословице: сравнение хромает, непрочно стоит на ногах [485].

Ошибка и грех Диатрибы, однако, в том, что, пренебрегая сутью сравнения, на которую и следовало обратить особое внимание, она сварливо хватается за слова. Надо стремиться уразуметь причины сказанного, а не одни только слова, говорит Илларий [486]. Таким образом, действенность сравнения зависит от причины, по которой оно приведено. Почему же Диатриба не обращает внимания на то, из-за чего Павел употребляет это сравнение, и хватается за то, что не относится к причине, по которой приведено сравнение? Потому что разве касается наставлений, когда он говорит: «Кто очистится»? Но когда он говорит: «В большом доме есть сосуды» и прочее — это относится к научению, чтобы изо всех близлежащих слов и речений Павла ты понял, что он говорит о различии сосудов и об их употреблении. Смысл здесь такой: когда столь многие люди отпадают от веры, то у нас нет другого утешения, кроме уверенности в том, что существует твердое основание Божье и на нем вот эта печать: «Познал Господь своих» и «Да отступит от неправды всякий, кто признал имя Господа» [487]. В том-то, конечно, и заключена причина, в том-то и состоит сила сравнения, что познал Господь своих.

Потом идет сравнение, а именно что существуют разные сосуды — одни для почести, другие для унижения. Поучение кончается тем, что сосуды не сами подчиняются, но их подчиняет Господь. Это и хочет сказать Па-

вел в девятой главе Послания к римлянам, когда говорит: «властен ли горшечник» и прочее. Так сравнение Павла достовернейшим образом свидетельствует, что свобода воли перед лицом Божьим — ничто. За этим идет наставление: «Если кто очистится от этого» и прочее. Что это значит — достаточно понятно из вышесказанного. Потому что отсюда не следует, что он может сам себя очистить; более того, если здесь что и утверждается, то утверждается, что свободная воля не способна очиститься сама по себе без благодати. Оттого что Павел не говорит: «если кого очистит благодать», а говорит: «если очистится». Однако о глаголах в императиве и в конъюнктиве сказано уже предостаточно. И сходство будут доказывать глаголы не в конъюнктиве, а в индикативе: как существуют избранные и отвергнутые, так существуют сосуды для чести и для унижения. В общем, если эта увертка имеет значение, то никакого значения не имеет все рассуждение Павла, и напрасно он приводит ропщущих против горшечника-Бога, если кажется, что вина лежит на сосуде, а не на горшечнике. Разве кто-нибудь стал бы роптать, если бы знал, что осуждается достойный осуждений?

Другая нелепость проистекает в Диатрибе от господина разума, который она называет человеческим и который говорит, что надо винить не сосуд, а горшечника, особенно если горшечник таков, что он и создает глину, и лепит из нее. Здесь, говорит Диатриба, бросают в вечный огонь сосуд, который ни за что не отвечает, потому что у него нет никакой своей воли.

Никогда еще Диатриба не выдавала себя полнее, чем в этом месте. Ведь ты понимаешь, что здесь другими словами выражен тот же смысл, который у Павла в словах нечестивцев: «За что взыскивает? Кто противустанет воле Его?» [488] Это как раз и есть то, что разум не может ни понять, ни вынести, то, что возмущало во все века всех людей выдающегося ума.

Они требуют здесь, чтобы Бог поступал в соответствии с человеческой справедливостью и делал то, что кажется верным им самим, в противном случае Он должен перестать быть Богом. Нисколько не помогут Ему тайны величия Его, Он обязан дать отчет, почему это Он — Бог или почему Он хочет или делает то, что нисколько не по-

хоже на справедливость,— будто ты зовешь к ответу сапожника или портного. Наша плоть не удостаивает Бога такой чести, чтобы поверить в Его доброту и справедливость, раз слова и дела Его далеко выходят за пределы того, что определил кодекс Юстиниана [489] или же Пятая книга Этики Аристотеля [490]. Величие, сотворившее все сущее, должно отступить перед отребьем твари своей, и Корикийская пещера должна убояться своих исследователей. Значит, нелепо, что Он осуждает того, кто не может избежать осуждения. Из этой нелепости следует, что неверно, будто Бог кого хочет — милует, а кого хочет — ожесточает, и надлежит все упорядочить и предписать Ему такие законы, чтобы Он никого не осуждал, если только этот человек и по нашему мнению не заслужил осуждения. Так достаточно ясно показали Павлу, что он должен взять назад свое сравнение и согласиться, что оно не имеет никакого значения. И этот горшечник, как толкует Диатриба, делает сосуд для унижения на основании прежних заслуг, подобно тому как некоторых иудеев Бог отвергает за неверие, а язычников принимает за веру. Если Он и впрямь поступает так, что смотрит на заслуги, то отчего же люди так ропщут и спорят? Отчего же говорят: «За что взыскивает? Кто противустанет воле Его?» Отчего Павлу надо их усмирять? Никого не удивит, если кого-нибудь осудят по заслугам; и конечно, никто не станет из-за этого негодовать или спорить. И потом: какая же будет у горшечника власть делать то, что он хочет, если он скован заслугами и законами и ему не дозволено делать, что он хочет, а от него требуют, чтобы он делал то, что должен?! Ведь это почтение к заслугам противоречит возможности и свободе делать то, что он хочет. Подобно тому как это подтверждает тот отец семейства, который работникам, ропщущим и требующим справедливости, противопоставил в своем собственном доме свободу своей воли [491].

Все это не позволяет принять толкование Диатрибы.

Но давай-ка представим, что Богу и надлежит быть таким, чтобы при осуждении учитывать заслуги. Не должны ли мы будем в равной степени признать также и согласиться с тем, что и при спасении Он будет учитывать заслуги? Если мы намерены следовать разуму, то в равной мере несправедливо и увенчивать недостойных, и

наказывать недостойных. Итак, сойдемся на том, что Богу надлежит вершить суд в зависимости от прежних заслуг человека, иначе мы объявим Его несправедливым, потому что Он находит радость в злых и нечестивых людях, награждает их нечестие, увенчивает их. Но горе нам с таким Богом! Кто же тогда спасется? Теперь посмотри на коварство человеческого сердца: когда Бог спасает недостойных без заслуг и тем более когда Он вершит суд и оказывает множество благодеяний нечестивцам, тогда Его не обвиняют в несправедливости, не жалуются, не говорят, отчего Он так хочет, хотя тогда Он — несправедливейший из судей; но из-за того что им это удобно и приятно, они считают, что Он добр и справедлив. А когда Он незаслуженно осуждает, то, так как это им неудобно, они говорят, что это несправедливо и нестерпимо, они жалуются, ропщут, богохульствуют.

Поэтому ясно, что Диатриба вместе со своими единомышленниками судит не в соответствии со справедливостью, а в соответствии с тем, что ей удобно. Ведь если бы она искала справедливости, то она одинаково роптала бы на Бога за то, что Он увенчивает недостойных, и так же роптала бы на Него, когда Он незаслуженно осуждает. Пусть бы она равно хвалила и славила Бога и когда Он спасает недостойных, и когда Он незаслуженно осуждает. Если ты станешь судить в соответствии с нашим разумом — несправедливо и то и другое. Потому что равно несправедливо восхвалять Каина за человекоубийство и делать его царем, бросать невинного Авеля в темницу или же убивать его. Значит, когда разум славит Бога, спасающего недостойных, но порицает Его за незаслуженное осуждение, то выходит, что он славит Бога не за то, что Он — Бог, а за то, что Он ему удобен, т. е. разум ищет в Боге и славит в Нем свою собственную выгоду, а не Бога, не то, что Ему присуще. Но если тебе угоден Бог, осуждающий тех, кто этого не заслужил, то тебе не должен не нравиться Бог, увенчивающий недостойных. Если там Он справедлив, то почему Он здесь несправедлив? Там Он проливает благодать и милосердие свое на недостойных, здесь проливает гнев и ярость свои на не заслуживших этого. И в том и в другом случае Он преступает меру и несправедлив по отношению к людям. Перед самим собой, однако, Он справедлив и прав-

див. Ибо как может быть справедливо то, что Он увенчивает недостойных,— для нас непостижимо, однако мы увидим это, когда придем туда, где уже не верят, а видят лицом к лицу. И еще непостижимее, как может быть справедливо то, что Он осуждает тех, кто не заслужил этого, но поверят и в это, когда явится Сын Человеческий.

Диатриба же чрезвычайно недовольна этим сравнением с горшечником и глиной, очень негодует, что оно ее так затруднило, и в конце концов возвращается к тому, что, приведя различные места из Писания, из которых одни, кажется, всё приписывают человеку, а другие приписывают всё благодати, в раздражении заявляет, что и то и другое надо понять по здравом размышлении, а не принимать однозначно. Иными словами, если мы настаиваем на этом сравнении, то и она сама тоже готова настаивать на всех этих императивах и конъюнктивах, особенно у Павла, когда он говорит: «Если же кто очистится от них»[492]. Здесь, мол, Павел впадает в противоречие и приписывает все человеку, если, конечно, не подоспеет здравое толкование. Итак, если здесь допустить толкование, при котором остается место для благодати, то почему же в сравнении с горшечником не допустить толкования, по которому там будет место для свободной воли? Отвечаю. Мне неважно, станешь ли ты толковать однозначно, двузначно или же стозначно. Скажу только, что это здравое толкование ничего не доказывает и не подтверждает того, о чем спрашивают. Доказать же надо было, что свободная воля не может хотеть никакого блага. И так как в этом месте: «если очистится от них» — стоит конъюнктив, то оно ничего не отрицает и ничего не утверждает. Павел только наставляет. Но если ты прибавишь вывод самой Диатрибы и скажешь: «Если он не может очиститься, то напрасно Он наставляет», тогда здесь утверждается, что свободная воля может все свершить без благодати. Таким образом, Диатриба сама себя опровергает.

Итак, мы всё еще ждем какого-нибудь места из Писания, которое соответствовало бы этому толкованию. Людям, которые сами всё это измышляют, мы не верим. Потому что мы отрицаем, будто есть какое-то место, которое приписывало бы все человеку. Мы также отрица-

ем, что Павел противоречит себе, когда он говорит: «Если кто очистится от них», но говорим, что как Диатриба измыслила у Павла противоречие, так она выдумала и толкование, которого она добивается и которое ничего не в силах доказать. Мы согласны вот с чем: если Диатрибе дозволено дополнять Писания своими выводами и добавлениями, чтобы говорить: напрасно нам предписывают, если мы не можем выполнить того, что предписано, тогда, конечно, и Павел противоречит сам себе и все Писание. Потому что тогда Писание не то, каким оно было,— ведь тогда оно утверждает, что свободная воля все может. Как это странно, если оно противоречит также и тому, что говорит Писание в другом месте: что все свершает один только Бог? Однако столь расширенное Писание противоречит теперь не только нам, но и самой Диатрибе, которая определила, что свободная воля не может ничего доброго. Значит, хорошо бы ей сначала самой освободиться и сказать, как согласуются с тем, что говорит Павел, вот эти две вещи: «Свободная воля не может хотеть ничего доброго» и «Если кто очистится, значит, он может себя очистить» — в противном случае, это сказано напрасно. Таким образом, ты видишь, что Диатриба повержена и побеждена этой притчей о горшечнике. Она так много делала, чтобы посмеяться над этой притчей, нисколько меж тем не помышляя о том, сколь вредит такое толкование затеянному ею делу, сколь опровергает и высмеивает Диатриба саму себя.

Мы, однако, как уже было сказано, никогда не стремились к толкованию и не говорили, что «простри руку свою» — это значит «благодать прострет твою руку». Все это измышляет о нас Диатриба себе на потребу. Но мы говорили, что в словах Писаний нет противоречий и что нет нужды в толковании, которое избавляло бы от трудностей. Эти спорщики ищут трудности там, где их нет[493], и выдумывают противоречия. Например, слова: «если кто очистится» и «Бог творит все во всем» — нисколько не противоречат друг другу. Нет никакой необходимости, объясняя трудности, говорить: «Что-то совершает Бог, а что-то человек». Потому что в первом случае стоит конъюнктив, который не утверждает, что у человека есть какая-нибудь возможность или способность, но предписывает, какая возможность или способность долж-

на быть у человека. Никакого здесь нет тропа, ничего, нуждающегося в толковании; простые слова, простой смысл — только бы не добавляли выводов и искажений, наподобие того, как это делает Диатриба. Потому что тогда смысл может показаться безумным — но это не его вина, а вина извратителя.

Во втором же случае: «Бог творит все во всем» — стоит индикатив, утверждающий, что у Бога есть все силы и все возможности. Как же могут противоречить друг другу эти два места, из которых одно ничего не говорит о возможностях человека, а другое все приписывает Богу? Разве не согласуются они друг с другом наилучшим образом? Однако Диатриба настолько погрязла, задохнулась и развратилась в этом своем плотском, земном понимании (того, что будто бы бессмысленно предписывать делать невозможное), что всякий раз, когда она слышит глаголы в императиве или же в конъюнктиве, она не в состоянии удержаться от того, чтобы не добавить свои индикативные выводы: раз нам что-то предписано, значит, мы можем это выполнить и выполняем — в противном случае глупо было бы предписывать. Поэтому она выскакивает и хвастается победой, словно уже доказала, что эти выводы согласуются с ее пониманием как с божественным замыслом. Поэтому Диатриба уверенно возвещает, что в некоторых местах Писание все приписывает человеку, поэтому там будто бы есть противоречие и требуется толкование. Она не видит, что все это выдумала сама и это нисколько не подтверждается Писанием. К тому же если допустить, что все так, то никого это не опровергнет сильнее, чем Диатрибу, которая тем самым доказывает — если она вообще что-нибудь доказывает,— что свободная воля может все, между тем как она собиралась доказать противное.

Так она повторяет все время: если человек ничего не совершает, то нет никакой речи о заслугах. Если нет речи о заслугах, то нечего говорить ни о наказании, ни о награде. И снова она не видит, что этими земными, плотскими доказательствами она гораздо более опровергает себя, чем нас. Потому что эти выводы не доказывают ничего, кроме того, что заслуга полностью зависит от свободной воли. Где же тогда остается место для благодати? Более того, если свободная воля и заслуживает

хотя бы немногого, а остальное зависит от благодати, то почему вся награда достается свободной воле? Или мы присудим ей не всю награду, а немного? Если есть заслуги и есть награды, то надо, чтобы заслуги были так велики, как и награды за них.

Но зачем я попусту трачу слова и время? Если все обстоит так, как измышляет Диатриба, если все наши заслуги отчасти дело человеческое, а отчасти Божье и мы не способны определить, что это за дело, как оно совершается, сколь оно велико, то мы спорим о выеденном яйце [494]. Теперь же, когда она ничего не доказала из того, о чем говорит,— ни противоречия, ни толкования своего — и не может показать места, приписывающего все свободной воле, ясно, что все это измышления ее разума; и притча Павла о горшечнике и глине осталась цела и невредима, оттого что не в нашей власти вылепить из себя такие сосуды, какими нам надлежит быть. Наставления же Павла: «если кто очистится» и прочее — это формы, по образцу которых мы и должны себя лепить, но не доказательства нашего труда и стремления. Этого достаточно по поводу тех мест об ожесточении фараона, об Исаве и о горшечнике.

Наконец, Диатриба подходит к тем местам, которые приводит против свободной воли Лютер. Диатриба пытается и их опровергнуть.

Первое из них — Книга Бытия, глава шестая: «Не останется Мой Дух в человеке, потому что человек — плоть» [495]. Диатриба по-разному опровергает это место. Сначала она говорит, что «плоть» обозначает здесь не нечестивое начало, а слабость. Затем она дополняет текст Моисея, говоря, что он относится только к людям того времени, а не ко всему роду человеческому, потому что Моисей сказал: «среди этих людей». И даже не ко всем людям того времени, оттого что Ной из их числа исключается. И наконец, Диатриба говорит, что на еврейском языке это имеет иной смысл. Потому что, по свидетельству Иеронима, здесь сказано о милости, а не о строгости Божьей. Быть может, Диатриба собирается нас убедить, что сказанное относится не к Ною, а к богохульникам и не милость Божья относится к Ною, а строгость Его; милость же, а не строгость Его распространяется на нечестивцев?

Оставим, однако, все эти забавы Диатрибе, которая все время дает понять, что Писания для нее — побасенки. Нам нет дела до того, что тут мелет Иероним; известно, что он ничего не доказывает. И у нас речь идет не о суждении Иеронима, а о суждении Писания. Пусть извратитель Писания измышляет, что «Дух Божий» обозначает негодование. Мы говорим, что здесь вдвойне недостает доказательств. Во-первых, он не может привести ни одного места из Писания, в котором Дух Божий надо было бы понимать как негодование, оттого что, напротив, дух повсюду наделен благостью и любовью. Затем если он докажет, что где-нибудь «дух» означает «негодование», то не сможет, однако, доказать, будто непременно и в этом месте надлежит понимать именно так. Пусть Диатриба измышляет, что «плоть» здесь надо понимать как «слабость»,— доказать она не может ровным счетом ничего. Ибо, когда в Послании к коринфянам Павел употребляет слово «плотский», он обозначает им, разумеется, не «слабость», а «порок» — потому что он бранит коринфян за то, что они страдают от расколов и партий [496]. Но это не слабость или неспособность понять, какое учение более истинно, а зло и старая закваска [497], которую Павел повелевает очистить. Посмотрим теперь, как это по-еврейски.

«Мой Дух не будет всегда судить человека, потому что он — плоть» [498]. Буквально так говорит Моисей. И если мы отбросим наши бредни, то эти слова, я думаю, достаточно ясны и понятны. Но что это слова Бога разгневанного, достаточно ясно указывает предшествующее и последующее, кончившееся в результате потопом. Ведь причина этих слов в том, что сыны человеческие брали себе жен по одному только плотскому желанию [499], потом отяготили землю тиранией, чем и вынудили гневного Бога устроить потоп и дать им жить едва лишь сто двадцать лет, чего бы в ином случае Он никогда не решил бы сделать. Читай Моисея, посмотри, и ты увидишь, что он это хочет сказать. Что удивительного в том, если Писания темны или если в соответствии с ними утверждают не только свободу, но и божественность воли, если дозволено над ними потешаться, будто ты ищешь в них центоны [500] из Вергилия. Конечно, это и называется распутывать узлы и разъяснять вопросы. Однако

Иероним и его Ориген заполонили мир вот этим вздором и дали пагубный пример тому, чтобы не полагаться на простоту Писаний.

Мне в этом месте было достаточно того, что божественный авторитет назвал людей плотью, до такой степени плотью, что Дух Божий не мог среди них оставаться, однако в назначенное время они должны будут призвать Его обратно. А то, что Он отрицает, что Его дух будет всегда судить людей, то вскоре, когда Он предписывает им жить сто двадцать лет, Он определяет, кого Он станет тогда судить. Дух Он противопоставляет плоти, оттого что люди (поскольку они — плоть) не допускают Духа, сам же Он (поскольку Он — Дух) не может одобрить плоть. Поэтому и получается, что они должны позвать Его назад через сто двадцать лет. Значит, это место из Моисея следует понимать так: Мой Дух, который присутствует в Ное и в других святых мужах, обличает нечестивцев проповедническим словом и примером жизни благочестивых людей (ведь «судить людей» — значит действовать на них по долгу слова, осуждать, бранить, обличать вовремя и не вовремя) [501]. Но тщетно. Ведь ослепленные и ожесточенные плотью, они становятся тем хуже, чем более их судят; и получается, что сколь часто ни приходит в мир слово Божье, люди становятся тем хуже, чем более их учат. Это и становится причиной того, что гнев наступает скорее; подобно тому как и потоп наступил скорее, когда уже не только грешили, но и презирали благодать. Как сказал Христос: «Когда пришел свет, люди возненавидели свет» [502].

Значит, если люди — по свидетельству самого Бога — плоть, то они ничего не в состоянии уразуметь, кроме греха. Ведь даже когда Дух Божий взывал к ним и учил их, они становились хуже; что же станут делать они сами, оставленные без Духа Божьего? Здесь не имеет никакого значения, что Моисей говорит о людях того времени. Это относится ко всем людям, потому что все они — плоть, как говорит Христос в Евангелии от Иоанна: «То, что родилось от плоти, есть плоть» [503]. И там же, когда Он говорит: «Никто не может войти в царство Божье, если он не родится вновь» [504], Он учит о том, сколь велик этот недостаток. Поэтому да будет известно христианину, что Ориген и Иероним со всеми последова-

телями пагубно заблуждаются, когда отрицают, что плоть здесь следует понимать как что-то нечистое. И в Послании к коринфянам слова: «вы до сих пор плотские» [505] — говорят о нечестии. Потому что Павел хочет сказать, что среди них еще есть нечестивые, а благочестивые, поскольку им внятно плотское, сами плотские, хотя и могут быть оправданы Духом.

Главное, в Писаниях ты увидишь, что везде, где речь идет о плоти как антитезе духа, под плотью следует понимать все противоположное духу. Как, например: «Плоть не приносит никакой пользы» [506]. Когда же речь идет только о ней, там — хорошо бы тебе это знать — плоть обозначает природное свойство и то, что присуще телу. Например: «Двое будут одной плотью» [507], «Плоть Моя поистине есть пища» [508], «Слово стало плотью» [509]. В этих местах, заменив еврейское слово, ты можешь вместо «плоть» сказать «тело». Ведь в еврейском языке одним словом «плоть» обозначают то, что мы называем двумя словами: «плоть» и «тело». И я хотел бы, чтобы в переводе всего канонического Писания употреблялись два разных слова. Я полагаю, что это место из шестой главы Книги Бытия еще постоит против свободной воли, если принять за плоть то, о чем говорит Павел в Послании к римлянам (что не могут покориться Богу) [510]. В своем месте мы увидим — да и сама Диатриба говорит,— что плоть не может хотеть ничего хорошего.

Другое место из Книги Бытия, глава восемь: «Чувство и помышление сердца человеческого склонно к злу от юности его» [511]. И в главе шестой: «Всякое помышление сердца человеческого направлено на зло во всякое время» [512]. Диатриба от этого увиливает следующим образом: склонность к злу, которая есть у большинства людей, не полностью устраняет свободную волю.

Но заклинаю тебя, разве Бог говорит о большинстве людей, а не обо всех людях, когда после потопа, будто бы раскаиваясь, Он обещает оставшимся людям и тем, которые будут потом, что больше Он не станет насылать потопа из-за человека, объясняя при этом причину: потому что человек склонен к злу. Он как бы говорит: если принимать во внимание людскую злобность, то потоп нельзя будет прекратить никогда, но впредь Я не хочу принимать во внимание того, что они заслужили, и про-

чее. Таким образом, ты видишь, что люди плохи всегда: как перед потопом, так и после потопа. То, что Диатриба говорит о большинстве, не имеет никакого значения. Затем Диатриба полагает, что склонность или стремление к злу — дело маловажное. Будто в нашей власти возвышать его или принижать, тогда как Писание, называя это стремлением, хочет дать понять, что воля постоянно пылко рвется к злу. Почему она здесь, где Моисей ничего не говорит о склонности, не справляется о том, как это по-еврейски? Тогда у тебя не было бы возможности изворачиваться! Потому что в шестой главе стоит: Chol letzer Maheschebothh libbo rak ra chol ha iom [513]. Это значит: «Весь образ мыслей сердца его был только злым во все дни». Он не говорит: «человек стремится» или «был склонен к злу», но просто говорит: «был злым» и то, что за всю жизнь человек не может сделать ничего и ни о чем не может он помыслить, кроме зла. Описана природа его зла, потому что он и не делает, и не может делать ничего другого, так как природа зла. Ибо, как свидетельствует Христос, плохое дерево не может приносить ничего, кроме плохих плодов [514].

На мудрствования Диатрибы о том, зачем, мол допускается покаяние, если помысел человека ни в чем не зависит от воли, но все происходит по необходимости, я отвечаю: это ты можешь сказать обо всех заповедях Божьих. Почему Он приказывает, если все происходит по необходимости? Приказывает, чтобы научить и наставить в том, что́ должны, чтобы поняли свою злобность и покорно пришли к благодати, как достаточно уже было об этом сказано. Значит, и это место до сих пор неодолимо стоит против свободной воли.

Третье место — Книга Исайи, глава сороковая: «От руки Господа принял вдвое за все грехи свои» [515]. Диатриба говорит, что Иероним толковал это как Божью кару, а не как милость, полученную за злодеяния. Я слушаю: Иероним говорит, значит, верно. Но я рассуждаю об Исайе, который говорит совершенно ясно, а мне подсовывают Иеронима, человека, в котором нет ни ума, ни основательности — чтобы не сказать чего-нибудь похлеще. Куда подевалось то обещание, полагаясь на которое мы договорились, что будем исходить из самих Писаний, а не из человеческих толкований? Вся эта главка из Исайи,

как свидетельствуют евангелисты в том месте, где они говорят, что «глас вопиющего» относится к Иоанну Крестителю, толкует о прощении грехов, возвещенном в Евангелии [516]. И нам надо терпеть, что Иероним, по своему обыкновению, навязывает иудейскую слепоту взамен исторического смысла и свои нелепости выдает за аллегорическое толкование? Вопреки грамматике место, которое говорит о прощении, мы должны принимать за место о наказании? Заклинаю тебя, скажи, какое наказание исполнилось по слову Христову? Но посмотрим, как это по-еврейски! «Утешайте („утешайте",— сказано там!) Мой народ» или: «Народ Мой, говорит ваш Бог» [517]. Я думаю, что Тот, Кто повелевает утешать, не требует наказания. Дальше идет: «Говорите к сердцу Иерусалима и возвещайте ему» [518]. Гебраизм «говорить к сердцу» значит «говорить доброе, нежное, ласковое», подобно тому как в Книге Бытия, глава тридцать четвертая, сказано: «Сихем говорит к сердцу Дине, которую он совратил» [519]. Это значит, что ее, печальную, склонял он ласковыми словами; так это переводится на наш язык. Какие именно добрые и ласковые слова следует произносить в утешение, Он объясняет, говоря: «Закончилась его воинская повинность, потому что воздали за обиды его, ибо от руки Господа вдвое он принял за все грехи свои» [520].

«Воинская повинность» — эти слова, которые наши кодексы ошибочно толкуют как зло [521], соответственно надежным еврейским грамматикам означают, кажется, «определенное время». Так, в Книге Иова, глава седьмая, слова «жизнь человека на земле — воинская повинность» [522] они понимают так, что «человеку отведено определенное время». Я думаю, что, следуя грамматике, слова «воинская повинность» были здесь употреблены, просто чтобы ты понял, что Исайя говорит о превратностях и тяготах жизни народа под законом, как если бы боролся он на ристалище. Потому что и Павел тех, кто проповедует Слово, и тех, кто внимает Ему, охотно сравнивает с воинами. Тимофею он повелевает быть воином Иисуса Христа и хорошо вести войну [523]. И коринфянам он приказывает бежать на ристалище [524]. И снова: «Никто не увенчивается, если не будет он сражаться, как установлено» [525]. Эфесян и фессалоникийцев он наставляет «быть во всеоружии» [526], говорит, что сам «хорошо

сражался»[527] и т. д. Так, в Первой Книге Царств, глава вторая, в еврейском тексте пишется, что сыновья Илии спали с женщинами, несли свою службу у входа в собрание[528], об их служении упоминал и Моисей в Исходе[529]. И поэтому Бог этого народа называется Господь Саваоф, т. е. Бог воинской повинности, или же Бог воинства.

Значит, Исайя сообщает, что эта воинская повинность народа закона должна прекратиться, так как — по свидетельству Петра в Деяниях, глава пятнадцатая,— под законом он мучился, как под бременем[530]. Освобожденные от закона, они должны будут вступить на новое поприще духа. Но это окончание тяжелейшего служения и вступление на новое, совершенно свободное поприще дается им не за их заслуги, так как они не в состоянии вынести этого служения, а, конечно, без их заслуг, потому что их воинская повинность окончится так, что им простят их зло. В этих словах здесь нет темноты и неясности. Он говорит, что воинская повинность должна закончиться, оттого что грехи должны быть прощены, ясно показывая, что воины, живущие под законом, не исполнили закона и не могли его исполнить, но несли военную службу греха и были воины-грешники. Как если бы Бог сказал: «Я вынужден простить им их грехи, если Я хочу, чтобы они исполняли закон, и — вместе с тем — Я должен отменить закон, так как вижу, что, сколь ни борются они, сколь ни стараются следовать закону, они не могут не грешить». Ибо еврейское выражение «простить грех» значит «отдать даром, по доброй воле». И поэтому грех прощается без всякой заслуги; напротив, грех прощается тому, на ком есть вина.

Об этом он и говорит, добавляя: «Ибо принял он от руки Господа вдвое за свои грехи». Как я сказал, это обозначает не только прощение грехов, но и конец военного поприща. А это не что иное, как то, что после отмены закона, который был силой греха, после прощения греха, который был жалом смерти[531], из-за победы Иисуса Христа они станут обладателями двойной свободы. Это и есть то, о чем говорят слова Исайи: «от руки Господа». Ибо не своими силами или заслугами они этого добились, но получили в дар по причине победы Христа. По-еврейски сказано «за все грехи». Это значит «за» или

«ради». В Книге Осии, глава двенадцать: «Иаков служил за жену», т. е. «ради жены» [532], и в псалме шестнадцатом: «окружили меня за душу мою» [533] означает: «ради меня». Значит, Исайя показывает, что наши заслуги, при помощи которых мы получили это двойное освобождение — и конец воинской повинности под законом, и прощение грехов — ни в чем, кроме грехов, не заключались.

Неужели мы обязаны терпеть, чтобы это прекрасное и неодолимое место против свободной воли осквернял сор иудейский, который нанесли сюда Иероним и Диатриба? Не дай Бог! Но твердо стоит мой Исайя — победитель свободной воли и говорит, что благодать дается не за заслуги и не за усилия свободной воли, а за грехи и проступки, что свободная воля ни на что, кроме служения греху, сама по себе не способна. Даже сам закон, о котором думают, что он дан в помощь, для свободной воли невыполним и делает еще большим грешником того, кто за него борется.

Когда же Диатриба рассуждает: несмотря на то что через закон распространяется грех и там, где распространился грех, распространится благодать,— из этого не следует, что человек до благодати не был способен совершать то, что угодно Богу, а с Божьей помощью нравственно благими делами может подготовить себя к божественной милости. Странно, если Диатриба говорит здесь сама, а не вставляет это в свою книгу, взяв из какого-то присланного откуда-то или полученного откуда-то письма [534]! Потому что она не видит и не слышит, как звучат ее слова. Если через закон распространяется грех, то как можно, чтобы человек был способен благими делами приготовить себя к божественной милости? Как помогут дела, если закон не помогает [535]? Что еще могут обозначать слова о том, что через закон распространяется грех, как не то, что при законе добрые дела творят грехи? Но об этом в другой раз.

Что же она говорит о том, что человек с Божьей помощью благими делами может себя подготовить? Мы рассуждаем о божественной помощи или же о свободной воле? А то ведь на что только ни способна божественная помощь! Это и значит, что я был прав, когда сказал, что Диатриба презирает то, о чем она говорит, поэтому она все время храпит да зевает.

Но для примера она приводит Корнилия — того самого сотника, который был угоден своими молитвами и милостыней, хотя он и не был крещен и Святой Дух не веял над ним[536]. Я тоже читал Деяния Луки, однако не нашел там ни единого звука о том, что дела Корнилия были нравственно благими без Святого Духа, как это приснилось Диатрибе. Наоборот, я нахожу, что Корнилий был благочестивым и богобоязненным. Во всяком случае, так его называет Лука[537]. Говорить, что благочестивым и богобоязненным можно быть без Духа Святого, это все равно что Христа назвать Велиаром[538]. Затем все рассуждение там показывает, сколь чист был Корнилий перед Богом, это подтверждается даже видением, посланным с неба Петру, который слышал голос Духа. Конечно, здесь Лука славит благочестие и веру Корнилия. Тем не менее Диатриба со своими софистами, раскрыв глаза, при ясном свете слов, при всей очевидности дел ничего не рассмотрели, а увидели противоположное; столь небрежно они читают священные книги, которые непременно им надо обзывать темными и неясными. Пусть так, Корнилий не был крещен и ни слова не слыхал о воскресшем Христе. Разве отсюда следует, что в нем не было Святого Духа? Так ты скажешь, что Иоанн Креститель со своими родителями, и Матерь Христова, и Симон тоже были без Святого Духа. Однако пора и проститься с этой непроглядной тьмой.

Четвертое место у Исайи в той же главе: «Всякая плоть — трава, и вся слава ее — как цветок полевой. Засохла трава и цветок ее упадает, потому что Дух Господень подул на нее»[539] и прочее. Моей Диатрибе кажется, что это очень относится к благодати и к свободной воле. Почему же, спрашиваю я. Потому, говорит она, что Иероним понимает «дух» как «гнев», а «плоть» как «человеческую слабость», которая бессильна против Бога. Снова мне подсовывают Иеронимову болтовню вместо слов Исайи, и мне приходится больше бороться с досадой, которую вызывает во мне такая небрежность Диатрибы — чтобы не сказать об этом похлеще,— чем с самой Диатрибой. Немного раньше, однако, мы уже высказывали свое суждение о мнении Иеронима.

Я попрошу Диатрибу, если можно, сравнить это с тем, что говорит она сама. Плоть, сказала она, это слабая

человеческая природа, дух же — это божественный гнев. Значит, божественный гнев только и делает, что иссушает эту жалкую и слабую человеческую природу при том, что он должен ее исправлять? Но вот еще лучше: цветок полевой — это слава, которая рождается от преуспеяния в делах плотских. Иудеи похвалялись храмом, обрезанием, жертвоприношениями, греки — разумом. Итак, цветок полевой — и слава земная — это благочестие, рожденное делами, и мудрость мирская. Каким образом, однако, благочестие и мудрость Диатриба считает делами плотскими? Что значит тогда у Исайи его собственные слова, когда он говорит: «Так и народ — трава»? Он не говорит: «Так и трава — это слабая человеческая природа», а говорит: «народ» — и клятвенно это подтверждает. Что такое народ? Одна только слабая человеческая природа? Я, конечно, не знаю, понимает ли Иероним под слабой человеческой природой само творение или жалкий удел и положение человека. Но, как бы то ни было, несомненно, божественный гнев стяжает себе славу и богатые трофеи — ведь он испепеляет жалкую тварь, несчастных людей! Не лучше ли было бы, если бы он рассеивал надменных, низвергал сильных с их престолов, отпускал бы ни с чем богачей, как поет об этом Мария?! [540]

Однако оставим призраки и последуем за Исайей. Он говорит: «Народ — трава». Народ же — это не только плоть или слабая человеческая природа, слово «народ» охватывает всех, т. е. богатых, мудрых, благочестивых, святых. Если говорить об иудейском народе, то это фарисеи, старейшины князья, знатные, богатые и пр. «Цветок полевой» — действительно сказано о славе, когда похваляются царской властью, государством и более всего — законом, Богом, благочестием, мудростью, как судит об этом Павел в Послании к римлянам, во второй, третьей и девятой главах [541].

Значит, когда Исайя говорит: «всякая плоть», что это значит, как не то, что это «всякая трава» или «всякий народ»? Ибо он не сказал просто «плоть», а сказал: «всякая плоть». В «народ» же входит «душа», «тело», «ум», «разум», «смысл» — все, что можно сказать о человеке самого хорошего. Потому что тот, кто говорит: «Всякая плоть — трава», ничего не исключает, кроме только Духа, который ее иссушает. Это нисколько не противоречит

тому, что сказано: «И народ — трава». Поэтому давай свободную волю, давай все, что есть в народе самого высокого и самого низкого,— все это Исайя называет плотью и травой. Потому что эти три слова «плоть», «трава» и «народ», по истолкованию автора книги, в этом месте обозначает одно и то же.

Затем ты сам утверждаешь, что греческая мудрость и иудейское благочестие, которые были испепелены Евангелием, всего лишь трава и цветок полевой. Не думаешь ли ты, что мудрость у греков не была лучшим из того, чем они обладали? И что благочестие у иудеев не было лучшим из всего, что они достигли? Поучи чему-нибудь более хорошему! Где же теперь твоя уверенность, с которой ты издевался (я имею в виду — над Филиппом [542]), говоря: «Если кто-нибудь станет спорить и говорить, что наилучшее из того, что есть в человеческой природе, всего лишь плоть, т. е. свойство нечестивое, я с ним легко соглашусь, когда он докажет то, на чем настаивает, при помощи Священных писаний». Вот тебе Исайя, громогласно заявляющий, что народ духа Божьего — простая плоть; впрочем, ты этого не слушаешь. Есть и твое собственное признание — может быть, неосторожное — о том, что греческая мудрость — трава или слава травы, а это равнозначно тому, как если бы ты ее назвал плотью. Потому что выходит, будто ты полагаешь, что греческая мудрость не имеет отношения к разуму или к силе духовной, как ты говоришь, к главному в человеке. Если ты презираешь нас, то прошу тебя, послушай самого себя, когда, охваченный силой истины, ты говорил правильно. Перед тобой слово Иоанново: «То, что родилось от Духа, есть Дух» [543]. Мимо этого места, которое явно убеждает в том, что плоть — это то, что не родилось от Духа (иначе разделение Христа, который делил всех людей на две части — дух и плоть, не имело бы смысла),— мимо этого места ты гордо проходишь, будто оно учит не тому, что тебе надо. Ты, по своему обыкновению, бросаешься в сторону, противопоставляя этому, что Иоанн будто бы говорит, что верующие рождаются от Бога и становятся чадами Божьими, более того, богами и новым творением. Тебя не заботит то, что́ заключает в себе это разделение, но ты поучаешь нас досужими словами о том, что входит в другую часть этого деления, положившись на свою ри-

торику, будто не найдется никого, кто заметит этот твой ловкий переход и твое лукавство.

Трудно поверить, что ты здесь не сплутовал и не слукавил. Ведь тот, кто обращается с Писаниями столь хитро и лицемерно, как обращаешься с ними ты, преспокойно может признаться, что он еще не обучился Писаниям, а только еще хочет обучиться. А на самом деле он ничего не хотел бы менее этого и болтает только для поношения яснейшего света Писаний и превознесения своего собственного упрямства. Так иудеи вплоть до сегодняшнего дня говорят, будто Писания не доказывают того, о чем учил Христос, апостолы и вся церковь. Еретики ничему не могут выучиться у Писаний. Паписты до сих пор не сведущи в Писаниях, хотя даже камни вопиют об истине. Может быть, ты ждешь, что тебе приведут в Писании место, в котором будет буквально сказано: «Главное в человеке — плоть» или «Самое лучшее в человеке — плоть», а иначе ты останешься непобедимым победителем? Подобно тому как иудеи стали бы требовать, чтобы мы привели слова пророков, в которых говорилось бы: «Иисус, сын плотника, рожденный в Вифлееме Девой Марией — Мессия и Сын Божий».

Здесь, где против тебя ясный смысл, ты требуешь от нас буквальности, которую мы тебе обязаны предоставить; в другом месте, где ты побежден буквальным смыслом, у тебя появляются узлы, тропы, и здравые толкования. Ты всегда находишь, что возразить Священным писаниям. И неудивительно! Потому что ты только и ищешь, чего бы тебе возразить. То ты бросаешься к толкованиям древних, то к нелепостям разума. Там, где не помогает ни то ни другое, ты рассуждаешь о вещах посторонних и близлежащих — только бы не говорить о словах Писания. Что мне сказать? Протей — не Протей, если его сравнить с тобой! И все-таки ты не можешь ускользнуть! Как похвалялись своими победами ариане, когда они не нашли в Писаниях слова Homousios [544], не обратив внимания на то, что в Писаниях это прекрасно выражено другими словами! Разве это признак доброго сердца, не говоря уже о благочестии — когда человек, желая выучиться, выказывает при этом свою нечестивость и испорченность?

Итак, одерживай победу! Мы признаем поражение! Этих слов, этих букв (о том, что самое лучшее в человеке — плоть) в Священных писаниях не обнаружено. Однако посмотри, какова твоя победа, если мы утверждаем, что в Писаниях очень много мест, в которых сказано, что не только лучшая и предпочительная часть человека — плоть, но что весь человек — плоть. И не один человек, а целый народ — плоть. Если этого недостаточно, то и весь род человеческий — плоть. Потому что Христос говорит, что от плоти родилось, есть плоть. Развязывай узлы, сочиняй тропы, следуй за толкованиями древних, поговори еще о чем-нибудь, например о Троянской войне,— чтобы только не видеть и не слышать этого места из Писания. Мы не верим, а видим и доподлинно знаем, что все люди родились от плоти. Поэтому мы вынуждены будем поверить в то, чего и не видим, а именно в то, что все люди — это плоть, как нас и учит Христос. А главное ли это в человеке, во всем народе, во всем роде человеческом — пусть об этом раздумывают и размышляют софисты; мы же знаем, что у всех людей тело и душа связаны всеми своими силами и делами, всеми пороками и достоинствами, всей мудростью и глупостью, всей правдой и неправдой. Все есть плоть, потому что все знает плоть, т. е. стремится к своему и лишена славы Божьей и духа Божьего, как сказал Павел в Послании к римлянам, глава третья [545].

Ты, значит, говоришь: «Не всякое побуждение человека — это плоть; есть то, что называется душой, что называется духом. При помощи них мы склоняемся к высшему, как склонялись к этому философы, которые учили, что лучше тысячу раз умереть, чем совершить позорный поступок, даже если бы думали, что люди ничего не узнают и что Бог простит». Я отвечаю: кто доподлинно ни во что не верит, тому легко поверить во что угодно и говорить, что угодно. Не я, но твой Лукиан пусть спросит тебя, сможешь ли ты во всем роде человеческом показать хотя бы одного такого — пусть он будет дважды, семижды Сократ,— который совершил бы то, о чем ты здесь говоришь и пишешь, что они этому учили. Что ты попусту болтаешь? Они склонялись к высшему? Если они даже не знали, что такое высшее? Быть может, ты называешь высшими тех, которые погибали за отечество, за

жен и детей, за родителей? Или тех, которые, дабы не солгать и не совершить предательства, претерпели ужасные мучения — Кв. Сцеволу, М. Регула и других[546]? Но что ты можешь на всех них показать, кроме того, как снаружи выглядели их дела? Ты видел их сердца? Облик же их дел гораздо более показывает, что все это они совершили для своей собственной славы; они и не стыдились признавать и хвалиться тем, что искали славу[547]. Потому что как римляне, так и греки, и иудеи, и весь род человеческий, по собственному их заверению, совершали доблестные поступки, горя желанием славы. Однако нет ничего бесчестней, нечестивей и кощунственнее этого, потому что они делали это не во славу Божью и не для хвалы Господу, но в нечестивейшем своем разбое похищали славу Божью и присваивали ее себе; никогда они не были более бесчестными и презренными, чем тогда, когда блистали высшей своей доблестью. Как могли они действовать во славу Божью, когда они не знали ни Бога, ни славы Его, и не оттого, что Он не открыл им Себя, но оттого, что от безумия и ослепленности собственной славой плоть не дозволила им увидеть славу Божью. Значит, ты считаешь, что этот ведущий дух и есть главное в человеке, то, что склоняет к высшему, т. е. главным ты считаешь разбойника, похитившего славу Божью, домогающегося божественного величия, особенно тогда, когда нечестивейшие люди более всего прославлены высшими добродетелями. Отрицай теперь, что они плоть их что они погибли от нечестивых своих побуждений!

Не верю я также и в то, что Диатриба столь сильно ошибается в понимании этого места, где сказано, что человек плоть или же дух, потому что по-латыни там стоит homo est carnalis vel spiritualis. Ведь здесь должно быть то же, что и во многих местах, где по-еврейски сказано: «Человек есть плоть или дух», но можно сказать: «Человек плотский или духовный» — точно так, как говорят латиняне: «Волк в стойле — печаль, влага в поле — сладость». Или когда они говорят: «тот человек преступен, он — само зло». Так и Священное писание называет человека плотью для выразительности, будто он — сама плотскость, потому что он ни о чем не помышляет, кроме того, что́ есть плоть. И называет человека духом, когда он о чем, кроме того, что́ есть дух, он не помышляет

и не заботится, не совершает и не делает ничего, кроме духовного. Может статься, кто-нибудь спросит: если сказано, что весь человек и лучшее в человеке — это плоть, не надлежит ли тотчас назвать нечестивым то, что является плотью? Мы говорим, что нечестив тот, в ком нет духа Божьего. Оттого что Писание говорит, что дух дается, чтобы исправить нечестивого. Потому что Христос отличает дух от плоти, говоря: «Все, что рождено от плоти — есть плоть», и добавляет, что рожденный из плоти не может увидеть царства Божьего. Значит, отсюда явно следует: то, что есть плоть — нечестиво, достойно гнева Божьего и чуждо царству Божьему. Но раз оно чуждо царству и духу Божьему, то неизбежно следует, что оно подвластно царству и духу сатаны, потому что нет ничего среднего между царством Бога и царством сатаны, враждебных друг другу и непрестанно противоборствующих. Это как раз и доказывает, что высшие добродетели у язычников, лучшее из того, что есть у философов, самое замечательное у людей, то, что перед лицом мира кажется честным и благим, перед лицом Бога — плоть, и служит она царству сатаны, т. е. она нечестива, кощунственна и исполнена всяческого зла.

Однако представим себе, что Диатриба права в том, что не всякое чувство человека есть плоть, т. е. не всякая плоть нечестива, но та часть, о которой сказано, что она дух, честна и непорочна. Смотри-ка сколько нелепостей должно тогда воспоследовать! И не только для человеческого разума, но и для всей христианской религии, для главных вопросов веры. Потому что если лучшее в человеке не является нечестивым, не проклято, но осуждена одна только плоть, т. е. более грубые и низкие побуждения, то — спрашиваю я — из Христа мы сделаем искупителя плоти? Дешево же мы ценим Его кровь! Ведь Он искупил наименее ценное в человеке, а лучшее, что есть у человека, сильно само по себе и в Христе не нуждается? Тогда нам надо проповедовать, что Христос искупил не все в человеке, а только наименее ценную часть, а именно плоть; в лучшей же части человек сам себе искупитель.

Выбирай что хочешь. Если лучшая часть человека здорова, то нет нужды в Христе-искупителе. Если нет нужды в Христе, то человек с превеликой силой побеж-

дает Христа, так как он самостоятельно печется о своей лучшей части, тогда как Христос печется об одной только худшей. Царство сатаны тоже тогда не будет иметь никакого значения, потому что ему подвластна только худшая часть, с помощью же своей лучшей части человек владычествует над сатаной. Это учение о лучшей части человека доведет до того, что человек станет выше Христа и выше дьявола, а это значит, что он станет богом богов и владыкой владык.

Где же теперь принятое мнение, которое гласило, что свободная воля не может хотеть ничего хорошего? Ведь здесь утверждается, будто главное в человеке здраво и невредимо, не нуждается во Христе и способно свершить больше, чем сам Бог и дьявол?

Я говорю это, чтобы ты еще раз увидел, сколь опасно дела священные и божественные обсуждать без духа Божьего сообразно разуму человеческому. Поэтому если Христос — агнец Божий, который берет на себя грех мира[548], то из этого следует, что весь мир грешен и проклят, идет за дьяволом и нет никакого различия между главной его частью и неглавной. Потому что слово «мир» означает, что люди — все их части — помышляют только о мирском.

Если же весь человек, говорит Диатриба, даже и возрожденный через веру, есть не что иное, как плоть, то где же дух, рожденный от Духа? Где Сын Божий? Где новое творение? Вот что я хотел бы знать. Вот это Диатриба!

Куда, куда, моя дражайшая Диатриба? О чем твой сон? Ты хотела узнать, как это дух, рожденный от Духа,— плоть? О, тебя уже веселит и радует победа над нами, побежденными, будто нам и впрямь невозможно здесь устоять! Меж тем ты хочешь злоупотребить авторитетом древних, которые учат, что в умы людей заложены некоторые семена высшего. Прежде всего, если хочешь, то, на мой взгляд, авторитет древних ты можешь употреблять и можешь злоупотреблять им[549]; твое дело верить людям, которые передают свои мысли без слова Божьего. Должно быть, тебя не слишком мучает забота религии о том, во что кто верит, раз ты с такой легкостью веришь людям, нисколько не помышляя о том, верно или неверно перед Богом то, что они говорят. И нам

хотелось бы знать, когда это мы учили о том, в чем ты столь свободно и открыто нас обвиняешь? Кто это столь безумен, чтобы утверждать, что рожденный от Духа есть всего лишь плоть?

Мы четко различаем плоть и дух как вещи противоположные и вместе с божественным оракулом говорим, что человек, если он не возрожден через веру, есть плоть. Затем мы говорим, что возрожденный не более плоть, чем это соответствует остатку плоти, который противоборствует в нем начаткам воспринятого духа [550]. Я не верю, что ты хотел приписать нам это от ненависти, однако мог ли ты возвести на нас что-либо худшее? Но ты либо ничего не смыслишь в наших делах, либо не дорос до величия дел, которые, возможно, настолько тебя удручили и смутили, что ты недостаточно хорошо помнишь, что́ ты говоришь против нас, а что́ за себя. Ибо если ты и веришь в авторитет древних, которые будто бы учили, что в умах людей есть некоторые семена высшего, то по какой-то забывчивости, потому что выше ты утверждал, что свободная воля не может хотеть ничего хорошего. И я не знаю, как это утверждение «не может хотеть ничего хорошего» сочетается с некоторыми семенами высшего. Так я и вынужден все время напоминать тебе о деле, от которого ты в постоянной своей забывчивости отходишь и занимаешься не тем, за что принимался.

Другое место из Книги Иеремии, глава десятая: «Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, и не в силах идущего направлять свои стопы» [551]. Диатриба считает, что это место касается больше радостного исхода радостных дел, чем силы свободной воли. Здесь Диатриба снова полностью доверяет толкованию, как это она любит делать, словно Писание находится целиком во власти толкования. Разве пристало столь высокочтимому мужу размышлять о смысле и цели того, что сказал пророк? Достаточно того, что Эразм сказал; значит, так и есть. Если мы доставим нашим врагам удовольствие так толковать, то останется ли что-нибудь, чего они не захватят? Поэтому пусть Эразм подтвердит это толкование смыслом слов самого пророка, тогда мы поверим. Ведь наше доказательство основано на смысле того, что сказал пророк, который увидел, что напрасно он столь рьяно наставляет нечестивых, и понял, что его слово не имеет

никакой силы, если Христос не научит их изнутри. А значит, не во власти человека слушать его и хотеть добра. Поняв это, устрашась Божьего суда, он просит, чтобы Бог наставил его судом Своим, если вообще надлежит ему исправиться, дабы не предстал он гневу Божьему вместе с нечестивцами, которым Бог попустил ожесточаться и пребывать в неверии.

Предположим, однако, что это место надо понимать так, будто оно говорит об исходе печальных или радостных дел; как быть, если как раз это толкование сильнее всего и поражает свободную волю? При этом, конечно, измышляется новая уловка, чтобы обмануть непросвещенных и нерадивых и они поверили бы, что этого достаточно, как поверили они в ту уловку об относительной необходимости [552]. Потому что они не видят, как из-за этих уловок они еще гораздо больше запутываются и попадают впросак; столь сильно уводят их в сторону разные эти новые слова. Итак, если не в нашей власти исход тех дел, которые временны, и человек поставлен над ними господином [553], то как же, заклинаю тебя, будут в нашей власти дела небесные, благодать Божья, зависящая от воли одного только Бога? Или же усилие свободной воли способно достигнуть вечного спасения, но не может сберечь ни денег, ни единого волоса на голове? У нас нет возможности отстоять творение, но будет возможность отстоять Творца? Что же мы сходим с ума? Значит, более всего это относится к тому, что человек стремится к добру или злу, потому что и в том и в другом случае он ошибается гораздо больше и свободы у него гораздо меньше, чем когда он стремится к деньгам, к славе или к наслаждениям. Как ловко выпуталось это толкование, которое отрицает свободу человека в ничтожных делах, но проповедует, что она есть в делах высших и божественных! Это все равно что сказать: «Кодр не может уплатить статера [554], но может дать несчетное количество денег». Меня удивляет Диатриба, которая до этого так преследовала слова Уиклифа о том, что все происходит по необходимости, а теперь сама пришла к тому, что наши дела совершаются по необходимости.

Потом она говорит: если ты так сильно настаиваешь на свободной воле, то все знают, что без Божьей благодати никто в жизни не может держаться правильного

пути. Тем не менее, однако, мы уповаем на свои силы и ежедневно молимся: «Господи, Боже мой, путеводи меня перед лицом Твоим» [555]. Тот, кто просит о помощи, не отказывается от своих усилий. Диатриба полагает, что ничего не зависит от ее ответа — только бы не молчать и что-то говорить; она хочет, чтобы казалось, что этого достаточно: настолько она уверена в своем авторитете. Надо было доказать, зависим ли мы от своих собственных сил, и она доказывает, что молящийся к чему-то стремится. Скажи на милость, не смеется ли она над нами? Или, может быть, потешается над папистами? Кто молится, тот молится в духе, ибо сам дух молится в нас [556] Но как это усилием Святого Духа можно доказать могущество свободной воли? Или для Диатрибы свободная воля и Святой Дух — это одно и то же? Или мы сейчас рассуждаем о том, на что способен Дух? Значит, Диатриба оставляет мне это место из Иеремии нетронутым и неодолимым и только приводит свое собственное толкование: мы зависим от своих сил. И Лютер будет вынужден в это поверить; если только он захочет.

Также она говорит, что слова из Притчей, глава шестнадцатая: «Человеку присуще предполагать сердцем, но Господу присуще управлять языком» [557] — тоже относятся к исходу дел, как будто бы для подтверждения этого нам достаточно ее собственного высказывания без какого-либо иного авторитета. И действительно, этого предостаточно, потому что после того, как она уступила нашему мнению о свершении дел, мы одержали победу полностью, исходя из того, что мы только что сказали: так как в наших делах и поступках нет никакой свободной воли, то еще меньше свободной воли в делах и поступках божественных.

Но посмотри на ее хитрость: каким образом может быть присуще человеку предполагать сердцем, если Лютер утверждает, что все делается по необходимости? Отвечаю: если, как ты говоришь, исход дел не в нашей власти, то как же может зависеть от человека свершение дел? То, что ты мне ответил, это и считай ответом. Ведь более всего нам надо трудиться, потому что нам неведомо будущее. Как сказал Проповедник: «Утром сей семя твое и вечером не переставай, так как не знаешь, какое из них взойдет» [558]. Я сказал, что это неведомо, но это

необходимо наступит. Необходимость внушает нам страх перед Богом, дабы мы не возносились и не были уверены. Сомнение рождает веру, дабы мы не отчаивались.

Но Диатриба возвращается к своей старой песне о том, что в Книге Притчей много сказано в защиту свободной воли. Например, вот это: «Открой Господу дела твои» [559]. «Слышишь,— говорит она,— твои дела»! Конечно, потому что в этой книге есть много глаголов в императиве и в конъюнктиве, а также местоимений второго лица. Ведь для доказательства свободной воли приводятся такие основания: «Открой» значит: «можешь открыть»; «дела твои» значит: «ты их делаешь». Тогда слова «Я твой Бог» [560] ты поймешь как «ты делаешь меня своим Богом». «Вера твоя спасла тебя» [561] — слышишь: «твоя вера»! Толкуй это «ты делаешь веру» — и ты доказал свободу воли! Я здесь не насмехаюсь, а показываю, что Диатриба в этом деле несерьезна.

Вот место из той же главы: «Все сделал Господь ради Себя Самого и даже нечестивого — на день бедствия» [562]. Она излагает это своими словами, извиняя Бога, говоря, что Он не сотворил никакой злой твари, будто я говорил о творении, а вовсе не о том постоянном Божьем созидании в сотворенных Им вещах — это созидание касается и нечестивца, как сказали мы это выше о фараоне.

И то, что говорит Соломон в главе двадцатой: «Сердце царя в руке Господа, куда захочет Он, направляет его» [563]. Диатриба говорит, что Тот, кто направляет, Тот не сразу принуждает. Будто у нас речь идет о принуждении, а вовсе не о неизменной необходимости. Она выражается в том, что Бог направляет, и направление — это дело не такое сонное и вялое, как изображает это Диатриба, но чрезвычайно действенное деяние Божье, и никто не может его ни избежать, ни изменить; оно необходимо будет таким, каким положил ему быть Бог, каким вызвал Он его силой своей, как сказал я об этом выше.

Затем, когда Соломон говорит о сердце царя, Диатриба полагает, что это место неправильно было бы обобщать, потому что оно имеет в виду то, что в другом месте говорит Иов: «Делает так, чтобы царствовал лицемер за грехи народа» [564]. Наконец, она говорит, что Бог

направил царя к злу, но при этом допускает, что своими страстями царь побудил народ очиститься. Отвечаю. Допускает ли Бог, направляет ли — само это допущение или направление происходит только волей и действием Бога, так как воля царя не может избежать действия всемогущего Бога, оттого что ни у кого нет воли хотеть и свершать — безразлично что: добро или зло. Но то, что из одной воли царя мы вывели общее заключение, я не считаю ни глупым, ни невежественным. Ведь если сердце царя, которое, кажется, наиболее свободно и владычествует над другими, способно хотеть только в том случае, если Бог его направит, то насколько же меньше способен это делать кто-нибудь другой? Этот вывод имел бы значение, если бы речь шла не только о воле царя, но о воле любого человека. Если же какой-нибудь человек — какой угодно — перед лицом Бога способен хотеть только в случае, если его направляет к этому Бог, то это надо говорить обо всех людях. То, что Валаам не мог сказать того, что он хотел [565], в Писании тоже явно доказывает, что человек не властен свободно выбирать или свершать свое дело. В противном случае в Писаниях не задерживались бы ни на каких притчах.

Затем, после того как Диатриба сказала, что она, как и Лютер, может подобрать в этой книге много свидетельств, которые при соответственном истолковании способны выступить как в защиту, так и против свободной воли, она, наконец, приводит подтверждение Лютера, неотвратимое, как копье Ахилла,— пятнадцатую главу Евангелия от Иоанна: «Без Меня вы не можете делать ничего» [566] и т. д.

Я тоже хвалю замечательного защитника свободной воли, который, как это было показано, своими толкованиями учит приспосабливать свидетельства Писания так, что они действительно выступают за свободу воли, т. е. достигают не того, чего должны были достигнуть, а того, что нам подходит. Затем он представляет, что страшен ему только один этот Ахилл, и — как глупый читатель — полагает, будто, одолев его, он сможет пренебречь прочим. Но хотел бы я посмотреть на велеречивую и храбрую Диатрибу, на то, как станет она одолевать моего Ахилла, она, которая до сих пор не могла убить ни одного простого воина (пусть даже Терсита [567]), а только

печальнейшим образом поражала собственными своими копьями себя саму.

Поэтому, обрушившись на словечко «ничего», она губит его многими своими словами, примерами и ловким толкованием доводит до того, что «ничего» может обозначать то же самое, что и «немного» или «не полностью». Это равносильно тому, что до сих пор писали об этом месте софисты: «Без Меня вы не можете ничего» значит: «не можете сделать полностью». Это давным-давно устаревшее и навязшее в зубах толкование Диатриба преподносит нам со своей риторической силой как новое, и делает это столь усердно, как если бы она говорила об этом впервые, как если бы мы никогда об этом не слыхали, как если бы она открывала нам некое чудо. Между тем она чувствует себя совершенно уверенно и нисколько не помышляет о самом тексте, о следствиях, о том, что этим словам предшествовало — в чем и надо было разобраться. Я молчу о том, что она утверждает множеством слов и примеров, будто словечко «ничего» в этом месте м о ж н о понимать как «немного» или же как «не полностью». Но, как мы уже доказали, мы обязаны рассуждать не о том, как м о ж н о понимать, а о том, как д о л ж н о понимать. Таким образом это великолепное толкование добивается (если оно вообще чего-нибудь добивается), что это место из Евангелия от Иоанна становится неясным и темным. И неудивительно, потому что Диатриба единственно только и говорит, что Писания Божьи повсюду темны (дабы ее не вынуждали их употреблять, авторитеты же древних — верны, дабы ими можно было злоупотреблять). Какая, право, странная религия: Божьи слова бесполезны, а человеческие — полезны.

Но очень интересно посмотреть, сколь хорошо она согласуется сама с собой. «Ничего» она может принять за «немного». И в этом смысле, говорит она, совершенно верно, что без Христа мы ничего не можем делать, ибо про плод евангельский сказано, что его обретут лишь те, которые останутся на виноградной лозе, которая и есть Христос, и прочее. Здесь Диатриба сама признает, что плод обретают только те, которые остаются на виноградной лозе. И делает это она разумным толкованием, при помощи которого она доказывает, будто «ничего» значит

«немного» и «не полностью». Но, может быть, слово «не» следует разумно истолковать так, чтобы оно обозначало, будто плод евангельский дается помимо Христа каким-то образом, немного или же не полностью, чтобы мы проповедовали, будто нечестивцы, живущие без Христа, могут сохранить некие плоды жизни, т. е. что враги Христовы трудятся на Христа. Но оставим это!

Я хотел бы здесь только поучиться тому, как можно возражать еретикам, которые повсюду в Писаниях готовы применять это правило и стремиться «ничего» и «не» понимать как «несовершенный». Например: «без Него ничего не начало быть»[568] значит: «немногое». Сказал безумец в сердце своем: «Нет Бога»[569] значит: «Бог несовершенен». «Он сотворил нас, а не мы сами»[570] значит: «Мы немного сотворили себя сами». Кто сосчитает в Писаниях все места, где стоят слова «ничего» и «не»? Или мы скажем здесь: «Надо присмотреть подходящее толкование»? Ни одному еретику его толкование не кажется неподходящим. Открывать извращенным умам путь к такому произволу — это и значит распутывать узлы? Я верю, что тебе, который переворачивает определенность Священного писания с ног на голову, эта произвольность толкования показалась бы подходящей, для нас же, когда мы стараемся укрепить знания, не может быть ничего более неподходящего, ничего более порочного, более губительного, чем эта подходящесть. Значит, слушай ты, великая победительница Лютерова Ахилла: если ты не доказала, что «ничего» в этом месте не только м о ж н о, но и д о л ж н о понимать как «немного», ты всем своим множеством слов и примеров ничего не добилась, а только тушишь пламя, подбрасывая в огонь солому. Какое нам дело до твоего м о ж н о, если тебе надлежит доказать, что д о л ж н о. Если ты не в силах этого сделать, то мы остаемся при обычном, грамматически верном значении слова и нам смешны все твое словесное воинство, все твои триумфы.

Куда же теперь подевалось принятое мнение, которое установило, что свободная воля не способна хотеть ничего хорошего? Но тут, может быть, подойдет, наконец, подходящее толкование о том, что «ничего хорошего» обозначает «нечто хорошее»? Такого, правда, не слыхали ни в грамматике, ни в диалектике. «Ничего» значит

то же, что и «нечто»? У диалектиков это было бы невозможно, так как это противоречиво. Куда девается и то, что сатана, как мы полагаем, князь мира, который, по свидетельству Христа и Павла, царствует в желаниях и умах уязвленных им и порабощенных людей [571]? Дозволит ли он, лев рыкающий [572], непримиримый и неутомимый враг благости Божьей и человеческого спасения, чтобы человек — раб и часть царства его — попытался хоть как-нибудь, хоть когда-нибудь приблизиться к добру, которое лишило бы сатану его владычества? Не станет ли он скорее подстрекать и понуждать, чтобы человек изо всех сил хотел того и делал то, что противоположно благодати? Ему с трудом противостоят праведники и те, которых ведет Дух Божий, потому что они хотят творить добро, а он неистовствует против них.

Ты представляешь, что человеческая воля — это вещь, находящаяся в свободной среде и предоставленная самой себе, в то же время ты легко представляешь, что воля устремляется в обе стороны, оттого что и Бог и дьявол находятся далеко, только как бы наблюдая за этой изменчивой и свободной волей, но ты не веришь в то, что они, борясь друг против друга, подстрекают и понукают эту самую рабскую волю. Если же в это поверить, то наше утверждение стоит достаточно прочно и свободная воля повержена ниц, как мы и сказали об этом выше. Или же царство сатаны действительно не будет иметь никакого значения для человека и тогда Христос окажется лжецом, или же — если царство сатаны таково, каким его изображает Христос [573],— свободная воля — это всего лишь вьючное животное [574], которое нельзя освободить, если до этого перст Божий не изгонит дьявола [575].

Поэтому я думаю, ты достаточно хорошо понимаешь, моя Диатриба, что значит и чего стоит то, что твой автор, гнушаясь настойчивостью утверждения Лютера, обыкновенно говорит, будто Лютер очень усложняет вопрос о Писаниях и все это можно прикончить одним словцом [576]. Кто ж этого не знает, что все Писание можно прикончить одним словцом? Мы это прекрасно знали еще до того, как услыхали имя Эразма. Только, спрашивается, достаточно ли — словцом покончить с Писанием? Верно ли, надо ли так кончать — вот что следует обсудить.

Пусть посмотрит он и увидит, сколь легко кончать с Писаниями и сколь достойно глумления Лютерово упорство. Тогда он увидит также, что не только одно словцо не может ничего поделать с Писанием, но и все врата ада не одолеют его [577].

Диатриба не может доказать своих утверждений, а мы, хотя и не обязаны доказывать опровержения, однако же сделаем это и силой доводов вынудим признать, что «ничего» в этом месте не только не м о ж е т, но и не д о л ж н о пониматься как «немного», а должно значить то, что значит это слово по своей природе. Сделаем же мы это не только при помощи того неодолимого довода, который уже дал нам возможность победить: если не будет доказано противоположное (чего Диатриба не сделала, да и не могла сделать), то слова должны сохранять свое естественное значение.

Прежде всего мы вынудим ее признать это, исходя из самого существа дела. Потому что Писание без всякой неясности и темноты неопровержимо доказывает, что сатана (как мы это и говорили) — чрезвычайно могущественный и лукавый властитель мира, в царстве которого человеческая воля не свободна и не властна над собой, она — раба греха и сатаны, она не может ничего захотеть, если не захотел этого ее властитель. Он же, конечно, не дозволит ей захотеть добра. Даже если Сатана не приказывает ей, сам грех, рабом которого является человек, достаточно тяжел, и человек не может хотеть добра.

Затем сам ход разговора показывает, что Диатриба к этому глубоко равнодушна, хотя я уже достаточно подробно сказал об этом в своих «Утверждениях».

В Евангелии от Иоанна Христос продолжает: «Кто не пребудет во Мне, будет выброшен вон, как ветвь, и засохнет; такие ветки собирают и бросают в огонь, и он их сжигает» [578]. Диатриба, говорю я, велеречивейшим образом прошла мимо этого и понадеялась, что серые последователи Лютера не заметят этого. Но ты видишь, что Сам Христос — толкователь своей притчи о ветви и виноградной лозе — достаточно ясно здесь сказал о том, как понимать словечко «ничего». Он хотел, чтобы поняли, что человек, не верующий во Христа, отбрасывается вон и засыхает. Что иное может означать «отбрасываться вон» и «засыхать», как не то, что человек

будет отдан во власть дьявола и неминуемо будет становиться все хуже? Однако «становиться хуже» — это не то, что «быть к чему-то способным» или «стремиться». Засыхающая виноградная лоза тем более и более годится для огня, чем более она иссыхает. Если бы Сам Христос не расширил и не разъяснил свою притчу, никто не посмел бы так ее расширить и разъяснить. Значит, установлено, что «ничего» в этом месте надо понимать в собственном смысле, в соответствии с природой самого слова.

Теперь давай посмотрим на примеры, которыми Диатриба доказывает, будто «ничего» где-то можно понимать как «немного», дабы и здесь мы смогли показать, что сама Диатриба — ничего и ничего она не достигает. Если она что-то и пытается делать, все равно у нее ничего не получается. Настолько Диатриба повсюду и во всех смыслах — ничего. Обыкновенно, замечает она, говорят, что ничего не делает тот, кто не достигает того, к чему он стремится. Однако часто тот, кто прилагает усилие, в чем-то делает успехи. Отвечаю. Я никогда не слыхал, чтобы обыкновенно так говорили,— это ты придумал для подтверждения своей свободы. Слова надлежит рассматривать в соответствии с присущим им содержанием и намерением говорящего. Никто не зовет «ничем» то, к чему он стремится. Когда говорят об этом «ничто», то говорят не о стремлении, а об осуществлении. Его и имеет в виду тот, кто говорит: «Он ничего не выполняет» или «ничего не достигает». Это значит: «он ничего не добился», «ничего не сделал». И потом — надо, чтобы пример годился, а он не годится и больше подходит для нас. Потому что это как раз и есть то самое, за что мы ратуем, что и хотим неопровержимо доказать: свободная воля делает много, однако перед Богом это — ничто. Что пользы от ее стремления, если она не достигает того, чего добивается? Куда она ни повернется — все время натыкается и сама себя опровергает, как это обыкновенно бывает с теми, которые делают что-то плохое.

Так, неудачно она приводит пример из Павла: «И тот, кто насаждает, и тот, кто поливает — ничто, но все дает Бог взращивающий» [579]. То, что имеет очень малое значение, говорит она, или же само по себе бесполезно, он называет «ничто». Кто? Это ты, Диатриба, называешь служение Богу само по себе бесполезным и не имеющим

значения, а Павел повсеместно прославляет его и более всего во Втором послании к коринфянам, в главе третьей, где он называет его служением жизни и славы [580]. И снова ты не смотришь ни на суть предмета, ни на намерение говорящего. Для того чтобы вырастить, насаждающий и поливающий — ничто, но — чтобы посадить и поливать — он не является ничем, потому что главное дело духа в Церкви Божьей — наставлять и убеждать. Это и хотел сказать Павел, это и передают его слова достаточно ясно. Но пусть и этот никчемный пример годится — он тоже постоит за нас. Ведь мы говорим, что свободная воля — ничто, т. е. что она сама по себе бесполезна, как ты говоришь, перед Богом; действительно, у нас речь идет о бытии такого рода, но мы знаем, что нечестивая воля — это нечто, а не пустое ничто.

То же самое и в Первом послании к коринфянам, глава тринадцатая: «Если я любви не имею, то я — ничто» [581]. Почему Диатриба приводит этот пример, я не знаю; разве потому, что хотела взять числом или же полагала, что нам не достает оружия, чтобы сразить ее. Потому что ведь и вправду на самом деле тот, в ком нет любви — ничто перед Богом. Мы так и учим о свободной воле, а значит, и этот пример выступает за нас, но против Диатрибы, разве только Диатриба случайно еще не знает, за что мы боремся. Ведь у нас речь не о бытии природы, а — как говорят — о бытии благодати. Мы знаем, что свободная воля по природе что-то совершает, она, например, ест, пьет, рождает, царствует; и пусть Диатриба в этом своем якобы остроумном безумии не смеется над тем, что никто не смеет согрешить без Христа, раз мы будем особенно настаивать на слове «ничто»; ведь Лютер сам согласился, что свободная воля способна только к греху. Так вот угодно мудрой Диатрибе в серьезном деле молоть вздор. Ведь мы говорим, что человек без Божьей благодати остается тем не менее под общей властью всемогущего Бога, который все ведет, движет и устремляет в необходимом и безошибочном порядке. Но мы говорим, что сделанное этим устремленным человеком — ничто, т. е. оно не имеет никакого значения перед Богом и понимается только как грех. Поэтому для благодати тот, в ком нет любви,— ничто. Почему же Диатриба, которая сама признала, что мы

здесь говорим о евангельском плоде, которого у нас не будет без Христа, снова тут же уклоняется от дела и поет песню, не относящуюся к этому, и потешается над делами природы, плодами дел человеческих? Потому что тот, кто далек от истины, всегда противоречит сам себе.

Так же дело обстоит с тем, что сказал Иоанн в третьей главе: «Не может человек ничего принять, если не будет это ему дано с неба» [582]. Иоанн говорит о человеке, который как раз уже чем-то был, и отрицает, что тот способен что-нибудь принять; имеется в виду дух и дары, он говорит об этом, а не о природе. Ведь у него не было надобности в наставнице — Диатрибе, которая научила бы его, что у человека уже есть глаза, нос, рот, руки, разум, воля, рассудок и все, что человеку положено иметь. Если только Диатриба не думает, что Креститель был настолько безумен, что, называя человека, он думал о хаосе Платона, о пустоте Левкиппа, о бесконечности Аристотеля [583] или же имел в виду еще какое-нибудь «ничто», которому только дар небесный может помочь стать чем-то. Приводить такие примеры из Писания — значит нарочно шутить в таком важном деле.

К чему же относится все это многословие, которое учит нас, что огонь, избегание зла, стремление к добру и прочее даются нам с неба,— будто кто-нибудь этого не знает или же отрицает это? Мы говорим о благодати, как сказала сама Диатриба, о Христе, о евангельском плоде, она же между тем болтает о природе, отнимает время, затягивает дело, напускает туман на непросвещенного читателя. Но она не приводит ни одного примера, где «ничто» значило бы «немного», как она сама решила, а ясно показывает, что она или ничего не понимает, или ее не заботит, что такое Христос, благодать, чем отличается благодать от природы — а это знали даже самые невежественные софисты, и всем известно, как они отшлифовали эту разницу в своих школах! В то же время Диатриба нисколько не замечает, что все ее примеры выступают за нас и против нее самой. Ведь слова Иоанна Крестителя о том, что человек ничего не может принять, если не будет это дано ему с неба, сказаны о том, что свободная воля — ничто. Вот так побеждают моего Ахилла, когда Диатриба, отдав ему оружие, голая и беззащитная сама погибает. Так одно словцо прикан-

чивает Писания, на которых настаивает Лютер — неколебимый их защитник.

После этого Диатриба перечисляет сравнения, которыми она ничего не достигает, кроме того, что, как всегда, отвлекает читателя посторонними вопросами, начисто при этом забывая о своем деле. Так, например, Бог спасает корабль, но ведет его в гавань корабельщик; значит, и корабельщик что-то делает. Это сравнение различает здесь два дела. Одно — когда Бог спасает, другое — когда ведет корабельщик. И потом — если это сравнение что-то и доказывает, то оно доказывает, что Богу принадлежит все, что относится к спасению, а корабельщику все, что относится к ведéнию. И все-таки это хорошее, удачное сравнение. Так же и в другом случае. Землепашец свозит урожай, Бог же дал его. Здесь опять разные дела — Бога и человека. Если только не принимать землепашца за Творца, который дал урожай. К чему ведут эти сравнения, когда одни и те же дела приписываются и Богу и человеку? Ни к чему, кроме того, что они показывают, что творение трудится вместе с Богом. Но разве мы рассуждаем о совместном труде, а не о собственных силах и возможностях свободной воли? Куда же забрел тот оратор, который, собираясь говорить о пальме, все время говорит о тыкве [584]?

Начал ты вазу лепить — зачем же ты вылепил кружку [585]?

Мы тоже знаем, что Павел, наставляя коринфян, трудится вместе с Богом [586]. Он проповедует извне, но изнутри наставляет Бог. И здесь их дела были различны. Равным образом он и трудится вместе с Богом, если он говорит в соответствии с духом и делом Божьим [587]. Ведь мы это утверждаем и на этом настаиваем, потому что Бог, когда творит до благодати Духа, всё во всех, то Он творит и в нечестивых. И все, что Он сотворил один, один Он и движет, и ведет, и устремляет силой своего всемогущества, и этого никто не может ни избежать, ни изменить, но по необходимости все этому следуют и подчиняются, каждый в меру своей возможности, данной ему от Бога; все нечестивое тоже трудится вместе с Богом. Далее, там, где Он действует Духом благодати на тех, кого Он судит, т. е. в царстве своем, Он равно ведет их и движет ими; и те, так как они вновь рождаются,

идут за Ним и трудятся вместе с Ним, или же, как говорит Павел, они Им ведóмы [588]. Но это здесь не к месту. Мы рассуждаем не о том, на что способны мы с помощью Божьей, но о том, на что способны мы сами, а именно: созданные из ничего, способны ли мы что-либо сделать или устремиться к чему-либо под влиянием всемогущества Божьего, дабы подготовить себя к новому творению духа? На это надо отвечать, никуда не отклоняясь. Здесь мы отвечаем на это вот как. Человек, до того, как он был создан, ничего не делал, чтобы стать человеком, ни к чему не стремился — и стал творением; затем, когда он уже был создан и сотворен, он тоже ничего не делает и ни к чему не стремится и тем самым длит свое творение. И то и другое происходят единственно только по воле всемогущей силы и благости Бога, творящего и спасающего нас без нас. Однако Он не действует в нас без нас, потому что Он сотворил нас и спас для того, чтобы трудиться в нас и чтобы мы трудились вместе с Ним. Это происходит либо вне Его царства по всеобъемлющему Его могуществу, либо в Его царстве только лишь силой Его духа. Так мы говорим следующее: до тех пор пока человек не родится вновь и не станет новым творением в царстве Духа, он ничего не делает, не стремится ни к чему, чем он мог бы приготовить себя к этому своему обновлению в царстве. Затем, сотворенный вновь, он ничего не делает и ни к чему не стремится, чтобы остаться в этом Царстве. Однако и в том и в другом случае творит в нас только Дух, создавая нас без нас и спасая созданных вновь, как и говорит об этом Иаков: «Восхотев, породил Он нас словом силы своей, чтобы мы были началом творения Его» [589]. Он говорит об обновленном творении. Однако трудится Бог не без нас, потому что Он как раз для того и создал нас вновь и спасает, чтобы трудиться в нас и чтобы мы трудились вместе с Ним. Так через нас Он проповедует, через нас милосерден к бедным, утешает страждущих. Но что приходится здесь на долю свободной воли? Вот именно, что же ей остается, кроме как ничего? И впрямь — ничего!

Итак, почитай теперь Диатрибу, страниц пять или шесть, где, приводя столь прекрасные места из Евангелия и посланий Павла, она ничего не достигает такого рода сравнениями, кроме того, что учит нас, будто (как

она говорит) в Писаниях существует несчетное число мест, которые свидетельствуют о совместном труде и помощи Божьей. Из них я взял бы только одно: человек ни на что не способен, если ему не помогает Божья благодать; и значит, у человека нет никаких добрых дел. Диатриба с помощью риторической перестановки выводит обратное: да, говорит она, человек ни на что не способен, если ему не помогает Божья благодать; поэтому все его дела могут быть добрыми. Поэтому сколько есть в Священных писаниях мест, в которых упоминается помощь, столько раз там и утверждается свободная воля. А мест этих несчетное множество. И если речь идет о количестве доказательств, то я одержу победу. Вот какова! Ты думаешь, Диатриба была в здравом уме и твердой памяти, когда писала такие вещи? Потому что мне не хочется приписывать ее злобе и коварству то, что она — по своему обыкновению — все время толкует не о том, о чем собиралась, если только она не решила извести меня бесконечным отвращением к себе. Однако если ей доставило радость говорить чепуху по поводу столь важного дела, то и нам может доставить радость выставить эту чепуху на всеобщее обозрение.

Во-первых, мы не об этом говорим и нам небезызвестно, что все дела человека могут быть хороши, если они происходят с помощью Божьей благодати. Так же как мы знаем, что с помощью Божьей благодати для человека нет ничего невозможного. Мы не можем не подивиться той небрежности, с которой ты, решив писать о силе свободной воли, пишешь о силе Божьей благодати. Потом — будто бы все люди — бревна или же камни — ты осмеливаешься открыто говорить, что те места в Писании, которые высоко ставят помощь Божьей благодати, доказывают существование свободной воли; и не только осмеливаешься это говорить, но и поешь себе хвалебную песнь, будто ты победитель или наихвастливейший триумфатор. Теперь вот, действительно, из твоих собственных слов я узнал, что такое свободная воля и на что она способна — она способна сойти с ума. Скажи на милость, что может в тебе так говорить, кроме свободной воли?

Послушай, однако, свои выводы! Писание высоко ставит Божью благодать, значит, оно доказывает свободную

волю. Оно высоко ставит помощь Божьей благодати, значит, оно утверждает свободную волю. Какая диалектика выучила таким умозаключениям? Почему бы не вывести обратное: проповедуют благодать, значит, изгоняют свободную волю. Высоко ставят помощь Божьей благодати, значит, низвергают свободную волю! Зачем же тогда даруют благодать? Не затем ли, чтобы гордыня свободной воли, достаточно сильная сама по себе, выламывалась бы и пыжилась на масленицу [590], украсив себя еще и благодатью?! Поэтому я — может быть, и не оратор — хотел бы изменить твое умозаключение, воспользовавшись более сильным ораторским приемом. Сколько есть в Священных писаниях мест, в которых упоминается божественная помощь, столько же там и таких, которые отвергают свободную волю. А их несчетное множество. Если судить о деле по числу этих доказательств, то я окажусь победителем. Оттого и нужна благодать, оттого и предлагается помощь благодати, что свободная воля сама по себе ничего не может и, по высказанному в Диатрибе принятому ею мнению, не может хотеть добра. Если высоко ставят благодать и проповедуют помощь благодати, то тем самым проповедуют бессилие свободной воли. Вот это — здравое умозаключение и твердый вывод, который не одолеют врата ада [591].

Здесь мы намерены положить конец нашей защите от вымыслов Диатрибы, дабы наша книга не разрослась непомерно. Прочее — если оно того заслуживает — будет обсуждаться вместе с нашими утверждениями. Потому что в эпилоге Эразм повторяет: если мнение Лютера справедливо, то напрасными окажутся все заповеди, все угрозы, все обетования и не будет места ни для заслуг, ни для отсутствия заслуг, ни для наград, ни для наказаний; трудно защищать милосердие и справедливость Божью, если Бог карает тех, которые грешат по необходимости; за этим следуют и другие неудобства, которые так подействовали на великих мужей, что привели их в замешательство. Обо всем этом мы уже высказывали свое суждение выше. Мы не терпим и не принимаем той середины, которую нам предлагает Диатриба — я думаю — из лучших чувств, а именно с желанием, чтобы мы хоть чуточку уступили свободной воле, дабы легче было устранить противоречивые места в Писании и неудобст-

ва, о которых было сказано прежде. Ведь эта середина ничему не может научить и не может принести никакой пользы делу. Если ты и не станешь приписывать все и вся свободной воле, как это делали пелагиане, то в Писании все равно останутся противоречия; если устранить заслугу, награду, если убрать милосердие и справедливость Божьи, то все равно останутся все неудобства, которых нам хотелось бы избежать при помощи крошечной и бездейственной силы свободной воли, как мы уже достаточно показали это выше. Поэтому надо дойти до крайности, отвергнуть целиком всю свободную волю и свести все к Богу. Так в Писаниях не станет противоречий, а неудобства — если они не устранятся — можно будет перенести.

Но прошу тебя, мой Эразм, не думай, что я веду это дело более от усердия, чем по убеждению. Я не выношу, когда мне приписывают лицемерие — будто я чувствую одно, а пишу другое; я бросился сюда не от защитнического пыла (как ты обо мне пишешь), а только для того, чтобы отвергнуть свободную волю, которой прежде я будто бы приписывал некую силу [592]. Ты никогда не покажешь мне этого в моих книгах, это я знаю. Существуют тезисы и труды, в которых я и по сей день утверждаю, что свободная воля — это ничто, и есть одно только пустое название — это слово я тогда и употребил [593]. Покоренный истиной и вызванный на диспут, принужденный к нему, так я думал, так и писал. То, что я делал это весьма пылко, в этом я виноват, если это — вина, потому что я очень рад, что мне было дано свидетельствовать в мире о деле Божьем. О, если бы и сам Бог подтвердил это свидетельство в последний день! Вряд ли кто-нибудь был бы тогда счастливее Лютера, который этим свидетельством прославил бы свой век, потому что дело истины он вел не вяло и не лживо, а как надлежит или даже слишком пылко! Тогда я бы счастливо избежал вот этих слов Иеремии: «Проклят тот, кто небрежно делает дело Господнее» [594].

Если тебе покажется, что я и к твоей Диатрибе излишне суров, ты меня прости. Потому что я поступаю так не от злонамеренности своей души, но меня встревожило, что своим авторитетом ты очень подавляешь дело Христово, хотя учености в действительности ты нисколь-

ко не выказываешь. Но владеет ли кто-нибудь своим пером так, чтобы оно постоянно блистало? Ты, который от своего стремления к умеренности в этой книге едва не окоченел, нередко, однако, метал огненные и отравленные стрелы, и — если только читатель не чересчур спокоен и невозмутим — казалось, что ты ядовит. Но это не имеет отношения к делу; нам следует прощать друг другу, потому что мы — люди и ничто человеческое нам не чуждо [595].

Мы подошли к последней части этой книги, в которой мы должны — как и обещали — вывести свое воинство против свободной воли. Однако мы не станем выводить его целиком. Что могла бы сделать маленькая книжечка, если бы за нами не стояло все Писание до единой точки, до единой буквы? Да и нет в том нужды; во-первых, потому, что свободная воля побеждена и повержена дважды: все, что, по ее мнению, стоит за нее, все это выступает против нее; во-вторых, мы показали, что до сих пор осталось непобедимым то, что она собиралась опровергнуть. Если даже она еще не побеждена, то все равно достаточно того, что ее пронзила одна из этих двух стрел. Если один выстрел поверг врага, надо ли продолжать стрелять в мертвого? Поэтому, раз это дозволяет дело, мы будем теперь кратки. Из всего войска мы выведем вперед двух полководцев с несколькими их легионами, а именно Павла и евангелиста Иоанна.

Павел в Послании к римлянам начинает рассуждение против свободной воли в защиту Божьей благодати следующим образом. «Открывается,— говорит он,— гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду людей, которые удерживают истину Божью в неправде» [596]. Ты слышишь здесь общее суждение обо всех людях — что они находятся под гневом Божьим. Что это иное, как не то, что они достойны гнева и кары? Он называет причину гнева: она в том, что люди делают только то, что достойно гнева и кары, а именно что все они нечестивы и неправедны и удерживают истину в неправде. Где же теперь сила свободной воли, которая может стремиться к какому-то добру? Павел полагает, что их поступки достойны гнева Божьего, и решает, что они нечестивы и неправедны. А то, что заслуживает гнева и яв-

ляется нечестивым, то стремится действовать и действует против благодати, но не за благодать.

Здесь станут смеяться над тем, как зевает Лютер, который недостаточно хорошо прочитал Павла; кто-нибудь даже скажет, что Павел здесь говорит не обо всех людях и не обо всех их стремлениях, а только о тех, которые нечестивы и неправдивы, потому что сказано о тех, которые удерживают истину в неправде. Отсюда не следует, что все таковы. Я же здесь говорю, что у Павла имеет одно и то же значение, если ты скажешь: «на всю нечестивость людей» — и если скажешь: «на нечестивость всех людей». Ведь Павел почти везде говорит так, как говорят евреи, поэтому смысл такой: «все люди нечестивы и неправедны и удерживают истину в неправде», поэтому все достойны гнева. И потом: по-гречески не ставят относительное местоимение «те, которые», а ставят артикль. «Открывается гнев Божий на нечестие и неправду людей, удерживающих истину в неправде» — это как бы эпитет, относящийся ко всем людям за то, что они удерживают истину в неправде. Когда говорят: «Отче наш, Который на небесах», то могут сказать и по-другому: «Отец наш небесный» или «Отец наш на небесах». Ведь это сказано для того, чтобы отличить их от тех, которые верят и благочестивы.

Но это может быть болтовней и вздором, если само рассуждение Павла не требует такого смысла и не приводит к нему. Потому что немного ранее он сказал: «Евангелие есть сила Божья во спасение всякому верующему, во-первых, иудею, а также и греку» [507]. Здесь нет темных или же неясных слов. «Иудеям, а также и грекам» обозначает, что всем людям необходимо евангелие силы Божьей, дабы, веруя, они спасались от гнева открывшегося. Заклинаю тебя, разве тот, кто объявляет, что иудеи, владеющие правдой, законом Божьим и силой свободной воли, все без различия пусты и нуждаются в силе Божьей, которая спасет их от гнева открывшегося, не считает, что эта сила для них необходима, разве он полагает, что они не находятся под гневом? Каких же людей признаешь ты недостойными гнева Божьего, если ты будешь вынужден поверить, что самые лучшие люди, такие, как иудеи и греки, достойны Его гнева? И потом — кого собираешься ты исключить из числа иудеев и гре-

ков, когда Павел произнес один и тот же приговор всем без различия, охватив всех одним словом? И следует ли думать, что у обоих этих выдающихся народов не было людей, которые стремились бы к высшему добру? Разве никто из них не пытался действовать силой свободной воли? Однако это нисколько не мешает Павлу, он ставит всех перед гневом Божьим, объявляет, что все нечестивы, все неправедны. Можно ли, таким образом, сомневаться, что и остальные апостолы в похожих словах ставили перед этим гневом и всех других язычников — каждый по-своему.

Значит, это место из послания Павла стоит неколебимо и вынуждает признать, что свободная воля или самое замечательное в людях, даже если сами они замечательны и наделены законом, справедливостью, и мудростью и всякими доблестями, нечестива, неправедна, достойна гнева Божьего. В противном случае рассуждение Павла не имеет никакого значения. Если же оно имеет значение, то его разделение не оставляет ничего среднего. Потому что верующим в Евангелие оно обещает спасение, а всем прочим — гнев. Верующих оно считает праведными, неверующих — нечестивцами, неправедными, достойными гнева. Потому что это разделение намерено сказать очень много: праведность Божья[598] открывается в Евангелии, которое основывается на вере; значит, все люди неправедны и нечестивы. Потому что Бог был бы глупец, если бы открыл людям праведность, которую они либо уже знали, либо в них уже имелись ее семена. Но так как Он не глупец и все-таки открыл им праведность спасения, то ясно, что свободная воля даже у самых лучших людей не только ничего не значит и ни на что не способна, но она даже не знает, что такое праведность перед Богом. Если только праведность Божья не открывается как раз не самым лучшим людям, а одним только низким, но Павел, напротив, хвалится, что он должник иудеев и греков, мудрецов и невежд, варваров и греков[599]. Поэтому Павел в этом месте охватывает вообще всех людей в совокупности и заключает, что все нечестивы, неправедны и ничего не ведают ни о праведности, ни о вере — не хватает только слов о том, что они вообще не способны ни хотеть, ни делать ничего хорошего. И этот вывод основывается на том, что им, таким, которые ничего не знают и пребывают в темноте, Бог

открывает праведность спасения; сами по себе они этого не знают. Те же, которые не ведают о праведности спасения, конечно, находятся под гневом и проклятием и по причине неведения своего никак не могут стремиться от них избавиться. Ибо как ты можешь стремиться, если не ведаешь, к чему, куда и сколь долго надлежит тебе стремиться?

Этот вывод подтверждается делом и опытом. И правда, покажи-ка мне во всем роде человеческом хотя бы одного человека — будь он самый праведный, самый святой из всех,— которому хоть раз пришло в голову, что путь к праведности и к спасению состоит именно в том, чтобы верить в Того, Кто одновременно и Бог, и человек, Кто умер за грехи людей, воскрес и воссел одесную Отца своего. Или покажи мне того, кому приснился этот гнев Божий, про который Павел здесь говорит, что он открывается с неба. Посмотри-ка ты на лучших философов, которые размышляли о Боге, что́ они написали о грядущем гневе? Посмотри на иудеев, которым было дано столь много знаков, которых столь многие пророки постоянно наставляли, посмотри, что они думали об этом пути! Они не только не приняли его, но так ненавидели его, что до сегодняшнего дня ни один народ под небом не преследовал Христа яростнее их. Посмеет ли, однако, кто-нибудь сказать, что у такого большого народа не было ни одного человека, который не почитал бы свободную волю и не пытался действовать с ее помощью? Как же тогда получается, что все стремятся к противоположному и все самое лучшее в самых лучших людях не только не чтило такого рода праведности, не только не ведало о ней, но даже когда объявили им и открыли, то в лютой ненависти они отбросили ее и пожелали, чтобы она погибла? Как сказал об этом Павел в Первом послании к коринфянам, глава первая, этот путь для иудеев — соблазн, а для язычников — глупость [600].

Но так как он называет иудеев и язычников, не делая между ними различия, а несомненно, что иудеи и язычники — лучшие народы под небом, то несомненно также, что свободная воля не что иное, как злейший враг праведности и человеческого спасения, так как не могло быть, чтобы некоторые из иудеев и язычников не совершали чего-либо, не употребив на это все силы сво-

бодной воли и не имея стремления, но получалось, что таким образом они только и делали, что вели войну против благодати. Поди-ка ты теперь и скажи, что свободная воля стремится к добру, когда добро и праведность для нее как раз и есть соблазн и глупость. Так же не сможешь ты сказать, что это относится к некоторым, а не ко всем. Павел называет всех без исключения, когда говорит: «для язычников — глупость, а для иудеев — соблазн». И никого не исключает, кроме верующих. «Для нас,— говорит он,— т. е. для призванных и святых — это доблесть и мудрость Божья» [601]. Он не говорит: «для некоторых язычников и для некоторых иудеев», а просто: «для язычников и иудеев», которые не входят в понятие «нас». Так ясно и твердо делает он различие между верующими и неверующими, не оставляя ничего среднего. Но мы рассуждаем о язычниках, действующих без благодати. Для них, говорит Павел, праведность Божья — это глупость, которой они страшатся. Это и есть прославленное стремление свободной воли к добру.

Теперь смотри, не называет ли Павел среди греков лучших людей, когда он говорит, что они стали глупыми и омрачилось сердце тех, которые были мудрейшими среди них, а также когда он говорит, что они стали ничтожными в своих умствованиях, т. е. в своих хитрых рассуждениях. Заклинаю тебя, скажи, не касается ли он здесь самого замечательного из всего, что есть у греков, когда он касается их рассуждений? Ибо в этом их лучшие помыслы и представления, которые они и считали подлинной мудростью. Но он говорит, что их мудрость, которую он в другом месте называет глупой, а здесь ничтожной, при таком стремлении достигла многого, стала хуже, и, наконец, в помрачении сердца они стали почитать идолов и свершать прочие мерзости, о которых он упоминает. Если же лучшие устремления и дела у лучших язычников злы и нечестивы, то что теперь думать об остальных, допустим, о худших язычниках? Ведь и здесь он не делает никакого различия между лучшими, так как он осуждает устремления мудрости, нисколько не взирая на лица. Но раз осуждено само дело или устремление, то осуждению подвергнутся и те люди, которые стремятся, даже если они делают это со всем напряжением свободной воли. Я повторяю, что само их

лучшее устремление представляется порочным; насколько же порочнее те, в которых оно есть?

Так вскоре вслед за этим Павел отвергает также всех без исключения иудеев, иудеев по букве, а не по духу. Он говорит: «Ты чтишь Бога по букве и по обрезанию». А также: «Ведь не тот иудей, кто иудей внешне, а тот, кто иудей внутренне»[602]. Что может быть яснее такого разделения? Иудей внешне — нарушитель закона. А как ты думаешь, сколько было таких иудеев, в которых не было веры, но которые были мудрейшими, благочестивейшими, честнейшими людьми, которые с величайшим усердием стремились к праведности и истине? Как часто Павел свидетельствовал, что они ревностно чтут Бога, соблюдают правду закона, день и ночь трудятся, чтобы достичь спасения, живут беспорочно[603]. И несмотря на это, они — нарушители закона, потому что они иудеи не по духу, более того, они упорно противятся праведности веры. Что остается сказать, кроме того, что, чем лучше свободная воля, тем она хуже, чем больше она старается, тем хуже получается? Слова понятны, разделение ясно, против этого ничего нельзя возразить.

Послушаем, однако, как толкует это сам Павел! В главе третьей он как бы делает заключение и говорит: «Что же? Превосходим ли мы их? Нисколько. Ибо мы уже доказали, что иудеи и греки — все под грехом»[604]. Где же здесь свободная воля? «Все,— говорит он,— иудеи и греки под грехом». Может быть, это тропы или трудные места? Какое значение здесь могут иметь толкования всего света против этих совершенно ясных слов? Тот, кто говорит «все», никого не исключает. Ничего хорошего не допускает тот, кто определяет, что все находятся под грехом, т. е. что все — рабы греха. Но в чем, говорит он, причина того, что все иудеи и язычники находятся под грехом? Не в чем ином, кроме того, на что мы указали; а именно когда он говорит: «Открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду людей»[605]. И это доказывает он дальше на опыте: ведь они, неблагодарные Богу, были подвластны столь многим порокам, как бы покоренные плодами нечестия своего, ибо хотели одного только зла и творили его. Затем он рассуждает только об иудеях, когда говорит, будто иудей по букве — нарушитель, и это снова подтверждает опытом, го-

воря: «Ты проповедуешь, что нельзя красть, а сам крадешь; ненавидишь идолов и святотатствуешь»[606]. Он вообще никого не исключает, кроме иудеев по духу. Здесь ты не можешь увернуться и сказать: пусть даже они под грехом, но лучшее в них, например разум, воля, обладает стремлением к добру. Потому что если остается доброе устремление, тогда неверно то, что он говорит, будто они находятся под грехом. Ведь когда он называет иудеев и язычников, то имеет в виду свойственное язычникам и иудеям. Если бы у тебя было намерение извратить слова Павла, то тебе хотелось бы, чтобы он написал: «плоть всех иудеев и язычников», т. е. о том, что под грехом находятся худшие начала. Однако гнев, открывшись им с неба, проклянет их всех, если только они не обрели праведности через дух,— этого не произошло бы, если бы они все не были под грехом[607].

Посмотрим теперь, каким образом Павел доказывает свое суждение при помощи Священных писаний. Может быть, слова эти у Павла сильнее, чем на своем месте[608]. Он говорит: «Как сказано в Писании, нет ни одного праведного, нет понимающего, нет ищущего Бога. Все совратились с пути, все стали негодны, нет делающего добро, ни одного» и прочее.

Пусть бы мне кто-нибудь дал здесь подходящее толкование, если сможет, придумал бы тропы, сказал бы, что слова Писания неясны и темны, отважился бы и защитил свободную волю от этих проклятий. Тогда я охотно уступил бы, отрекся бы и сам стал поборником и защитником свободной воли. Конечно, это сказано обо всех людях. Ведь пророк представляет Бога, который надзирает за всеми людьми и вершит над ними этот суд. Как говорит об этом тринадцатый псалом: «Господь с неба надзирает за сынами человеческими, чтобы увидеть, есть ли разумеющий или ищущий Бога. Но все уклонились»[609] и прочее. И чтобы иудеи не думали, будто к ним это не относится, Павел, говоря им, упреждает, что это очень даже к ним относится: «Мы знаем,— сказал он,— все, что говорит закон, он говорит тем, которые находятся под законом»[610]. Это же он имел в виду, когда сказал: «Сперва иудею, а также и греку»[611].

Значит, ты слышишь, что все сыны человеческие, все, которые находятся под законом, т. е. язычники, как и

иудеи, перед Богом будут осуждены, потому что они неправедны, не понимают, не ищут Бога,— ведь не один, а все уклонились, все негодны. Но я полагаю, что среди сынов человеческих и тех, которые под законом, находятся также и лучшие, и честнейшие, те, которые силой свободной воли стремятся к высшему и к добру, те, которых Диатриба славит за то, что в них есть понимание, что в них посеяны семена добродетели,— если только случайно Диатриба не ведет речь о сынах ангельских.

Так каким же образом стремятся к добру те, которые вообще не знают Бога, не озабочены им и не ищут Его? Каким образом могут иметь силу, необходимую для свершения добра, те, которые уклонились от добра и полностью негодны? Неужели мы не знаем, что значит не знать Бога, не понимать, не искать Бога, уклоняться и быть негодным? Разве не ясней ясного эти слова и не учат они тому, что все люди не знают Бога, презирают Его и поэтому склонились к злу и негодны для добра? Ведь здесь речь идет не о незнании того, как отыскать пищу, и не о презрении к деньгам, но о незнании и презрении веры и благочестия. А это незнание, несомненно, заключается не в плоти, не в низших и грубейших чувствах, а в высших и благороднейших побуждениях людей, там, где должны царить справедливость и благочестие, знание и почитание Бога, как раз в разуме и волении, даже в самой силе свободной воли, в самом зародыше того, что только есть в человеке честного и наилучшего.

Где же ты теперь, моя Диатриба, которая выше обещала охотно — если это подтвердят Писания — согласиться с тем, что и наилучшее в человеке — плоть, т. е. и оно нечестиво? Согласись же теперь с этим, когда ты слышишь, что наилучшее во всех людях не только нечестиво, но не знает Бога, презирает Бога, обращено к злу и негодно для добра. Ведь «быть неправедным» это и значит, что воля (которая является одним из наилучших свойств человека) неправедна? Что значит «не разумеет Бога и добра», как не то, что разум (а это еще одно из наилучших свойств человека) не знает о Боге и добре, т. е. слеп в познании благочестия? Что значит «уклониться и быть негодным», как не то, что люди нисколько не

способны к добру, а способны только к злу — и менее всего им помогают их наилучшие свойства. Что значит «не бояться Бога», как не то, что люди при помощи всего, что им присуще, презирают Бога? Презирать же Бога — значит презирать все деяния Божьи, как, например, Его слова, дела, законы, заповеди, волю Божью. Что верного может сказать разум, который слеп и невежествен? Что доброго может выбрать воля, которая зла и ни на что не годится? Да и за чем может следовать воля, которой разум не указывает ничего, кроме тьмы своей слепоты и невежества? А если разум заблуждается и воля отвращается, что доброго способен совершить человек, к чему он способен устремиться?

Возможно, какой-нибудь софист посмеет сказать: пусть воля уклоняется и разум не знает, как поступать, но воля может стремиться к чему-нибудь и разум — знать что-либо своими собственными силами, потому что мы многое можем делать, чего, однако, не делаем. Потому что мы рассуждаем, конечно, о возможности, а не о деянии. Я отвечаю: слова пророка включают и деяния и возможность. Одинаковое значение у слов «человек не ищет Бога» и у слов «человек не может искать Бога». Это ты мог бы связать с тем, что если бы у человека была сила и способность желать добра, то волей всемогущества Божьего ей не дозволялось бы пребывать в покое и бездействовать; как мы учили об этом выше, она непременно хоть как-нибудь на кого-нибудь влияла бы, в чем-нибудь проявилась бы. Однако этого не происходит, потому что Бог с неба надзирает и не видит никого, кто бы искал Его или стремился к Нему. Из этого следует, что нет нигде такой силы, которая стремилась бы к Нему или хотела бы Его искать, но все очень сильно уклонились. Затем: если не понимать, что Павел здесь говорит о бессилии, то его рассуждение не имело бы никакого смысла. Ибо Павел целиком и полностью исходит из того, что всем людям необходима благодать. Если же они способны хоть что-нибудь совершать сами по себе, то благодать будет не нужна. Теперь же, так как они ничего не могут, им нужна благодать. Таким образом, ты видишь, что это место из Писания полностью устраняет свободную волю и не оставляет в человеке ничего доброго или высокого, так как человек перед Богом определяется как

неправедный, не знающий Бога, презирающий Его, отвратившийся и негодный. И пророк в Писании стоит за это столь же храбро, как и Павел, на него ссылающийся.

И это не пустяк, когда говорится, что человек не знает Бога и презирает Его. В этом источник всех преступлений, яма грехов, пучина зол. Какого только зла не может быть там, где не знают и презирают Бога? Короче говоря, нельзя описать царство сатаны короче и в то же время полнее, не сказав, что в нем не знают Бога и презирают Его. Там неверие, там неповиновение, там богохульство, там преступления против Бога, там жестокость и бессердечие по отношению к ближнему, там себялюбие во всех делах — божественных и человеческих. Такова сила свободной воли.

Однако Павел идет дальше и подтверждает, что у него речь обо всех людях, и более всего о самых лучших и благородных. Подтверждая это, он говорит: «Так заграждаются уста у всех и весь мир становится виновен перед Богом, потому что делами закона не оправдается перед Ним никакая плоть»[612]. Заклинаю тебя, скажи, каким это образом у всех заграждаются уста, если осталась еще какая-то сила, при помощи которой мы на что-то способны? Ведь Богу можно будет сказать: «Здесь не совсем ничего нет; здесь есть нечто, чего Ты не можешь проклинать, Ты Сам наделил это некоторой способностью. Опо-то уж не станет молчать и не будет виновно перед Тобой!» Ведь если эта самая сила свободной воли здорова и на что-то способна, то неверно, что весь мир виновен и преступен перед Богом. Потому что эта сила имеет немалое значение и для малой части мира, а во всем мире она весьма хороша, свойственна многим и ей не должно заграждать уста. Если же ей должно заграждать уста, то она виновата и преступна перед Богом, как и весь мир. По какому праву говорили бы, что она преступна, если бы не была она неправедна, нечестива, т. е. достойна кары и мести?

Хотел бы, конечно, я посмотреть, при помощи какого толкования можно освободить эту человеческую силу от обвинения, лежащего на всем мире, каким способом ее вызволить, как сделать, чтобы она не входила в понятие «весь мир». Очень сильны удары и пронзительны молнии. Действительно, эти слова Павла: «Все уклонились, весь

мир виновен, все неправедны» — «молот, разбивающий скалу», как говорит Иеремия [613]. Они охватывают всё, не только в одном человеке или в нескольких, не только одну какую-нибудь его сторону, а все во всем мире, без какого бы то ни было исключения, и весь мир должен при этих словах дрожать, трепетать и бежать. Разве можно сказать больше и сильнее, чем так: весь мир виновен, все сыны человеческие совратились и негодны, никто не страшится Бога, нет праведных, никто не знает, никто не ищет Бога? Тем не менее ожесточение и неразумное упрямство нашего сердца было таково, что мы не услышали и не почувствовали этих громов и молний, а превозносили тем временем и прославляли свободную волю и ее силу, дабы действительно исполнить слово Малахии: «Они строят, Я разрушу» [614].

Столь же торжественны слова: «Делами закона не оправдается перед Ним никакая плоть» [615]. Великие слова — «делами закона», а также и эти: «весь мир» — или вот эти: «все сыны человеческие», ведь следует обратить внимание на то, что Павел не касается отдельных лиц и не упоминает о делах; это значит, что он включает всех людей, среди них и наилучших. Скажи он: «народ иудейский», или же «фарисеи», или: «некоторые нечестивцы не оправдаются» — могло бы показаться, что он оставил нескольких, которые при помощи свободной воли и поддержки закона не будут негодны. Но когда он проклинает эти самые дела закона и говорит, что они нечестивы перед Богом, то показывает, что он проклинает всех, кого ценили за усердие в законе и в делах. А кто, как не наилучшие и не наиблагороднейшие, были усердны в законе и в делах? А разум и воля — это, конечно, наилучшие и наиблагороднейшие их свойства.

Если же те, которые в высшем усердии и рвении своего разума и воления — а значит, и всей силой свободной воли — были верны закону и делам, и им помогал сам закон, будто это божественная помощь, которая наставляла их и понуждала действовать, если, повторяю, они прокляты за нечестие и определяются перед Богом как плоть, то что останется во всем роде человеческом, что не плоть и в чем нет нечестия? Потому что все, которые исходят из дел закона, одинаково прокляты. Не имеет значения, велико их усердие в исполнении за-

кона, среднее оно или же его вовсе нет. Все они смогли только лишь соблюдать дела закона, но дела закона не оправдывают. Если же они не оправдывают, то, значит, дела закона обличают и оставляют исполнителей нечестивыми. Нечестивцы же виновны и достойны гнева Божьего. Это настолько ясно, что против этого никто не может ничего промычать.

Однако обыкновенно слова Павла здесь искажают, пытаясь ускользнуть от них, представив дело так, что делами закона он здесь называет дела обрядовые[616], которые после смерти Иисуса пагубны. Отвечаю: это ошибка и невежество Иеронима, которому храбро противостоит хотя бы Августин[617]. Когда Бог отступил и сатана одержал верх, его власть распространилась и сохранилась до сего дня. Поэтому и случилось, что Павла понять невозможно, поэтому и понадобилось затемнить славу Христову. Если бы в церкви не было никакого иного заблуждения, то в одном этом было бы достаточно зла, чтобы погубить и испепелить все Евангелие. Если бы не было особой благодати, то за это заблуждение Иероним заслуживал бы преисподней больше, чем неба; не говоря о том, что я бы не решился его канонизировать или называть святым. Значит, неверно, будто бы Павел говорит здесь только о делах обрядовых; иначе как бы он мог настаивать на своем рассуждении, заключив в конце, что все неправедны и нуждаются в благодати? Ведь кто-нибудь мог сказать: «Пусть в делах обрядовых мы неправедны, но человек может оправдаться, исходя из морали декалога». Поэтому своим силлогизмом ты не доказал им необходимость благодати. Сколь полезна была бы такая благодать, которая освобождала бы нас только от дел обрядовых — легчайших из всего; в конце концов ее могли достигнуть страхом и себялюбием.

Ошибочно и то суждение, что обрядовые дела после смерти Христа пагубны и не дозволены. Этого Павел нигде не говорит, но он говорит, что они не оправдывают и нисколько не помогут человеку перед Богом освободиться от нечестия. С этим очень сходится то, что если кто-нибудь их делает, то он не делает ничего недозволенного. Подобно тому как еда и питье — это дела, которые не оправдывают нас и не препоручают нас Богу,

однако же тот, кто ест и пьет, не совершает ничего недозволенного.

Ошибаются они также и потому, что дела обрядовые были подобны узаконениям; Ветхий завет требовал, чтобы их исполняли так же, как и декалог. Поэтому они значили не больше и не меньше, чем те. Но — Павел говорит прежде всего иудеям, как об этом сказано в Послании к римлянам, глава первая [618]. Поэтому пусть никто не сомневается, что под делами закона надо понимать дела всего закона. Ведь их никогда нельзя было бы и назвать делами закона, если бы закон был упразднен или же пагубен. Потому что упраздненный закон уже более не закон. Это Павел прекрасно знал, поэтому, когда он упоминает дела закона, он говорит не об упраздненном законе, а о законе, имеющем силу и власть. Иначе он просто сказал бы: сам закон уже упразднен. Это было бы сказано ясно и понятно. Но приведем-ка самого Павла, который толкует сам себя лучше, чем кто-нибудь еще. В Послании к галатам, глава третья, он говорит: «Все, которые вне дел закона, находятся под проклятием». Ибо написано: «Проклят всякий, кто не верен всему, что написано в книге закона и не исполняет этого» [619]. Ты видишь здесь, что Павел, говоря о том, о чем он говорил и римлянам, всякий раз, когда упоминает о делах закона, употребляет те же слова, говорит обо всех законах, записанных в Книге закона.

И, что еще удивительнее, он цитирует Моисея, который проклинает людей, неверных закону, так как называет проклятыми тех, которые обходят дела закона, приводя противоположное место, которое противоречит его собственному суждению, потому что одно отрицает, а другое — утверждает. Однако это дает понять, что перед Богом все обстоит так, что те, которые более всего занимаются делами закона, менее всего исполняют закон, потому что они лишены духа — завершителя закона; они могли бы даже сами прикоснуться к нему, но ничего не получается. Значит, и то и другое правильно; и то, что, следуя Моисею, прокляты те, которые не следуют закону, и то, что, по мнению Павла, прокляты те, которые верны делам закона. Потому что оба они требуют духа, без которого, как говорит Павел, дела закона, как

бы они ни исполнялись, не оправдывают, поэтому люди и не верны всему, что написано, как говорит Моисей [620].

В общем, этим своим разделением Павел только подтверждает то, что мы говорим. Потому что он делит людей, исполнителей закона, на две группы. Одни, считает он, исполнители по духу, другие — по плоти; ничего среднего нет. Потому что он говорит так: «Никакая плоть не оправдается перед Ним делами закона» [621]. Это значит не что иное, как то, что все, кто трудится в законе без духа,— плоть, т. е. они нечестивы и не знают Бога, и эти дела им нисколько не помогают. Так, в Послании к галатам, используя это же разделение, он говорит: «Из дел закона вы обрели дух или из наставления в вере?» [622] И в Послании к римлянам, глава третья, снова: «Ныне без закона открылась правда Божья» [623]. И опять: «Мы признаем, что человек оправдывается верой без дел закона» [624]. Из всего этого всем становится ясно и понятно, что Павел противопоставляет дух делам закона так же, как и всяким иным недуховным вещам, всевозможным силам и видам плоти. Потому, конечно, это суждение Павла совпадает с тем, что говорил Христос в Евангелии от Иоанна: «Всё, что не от Духа,— плоть» [625]. Даже если это замечательно, свято, великолепно, принадлежит к лучшим делам божественного закона и выполнено наконец с каким-угодно усердием! Потому что нужен дух Христов, без Которого все достойно только лишь проклятия. Значит, необходимо признать, что Павел под делами закона разумеет не дела обрядовые, но всевозможные дела закона. Необходимо также признать, что в делах закона все, в чем нет духа, достойно проклятия. Сила же свободной воли, о которой у нас идет речь, хотя она и лучшее из того, что есть в человеке, однако лишена духа. Ведь входить в дела закона — это лучшее из того, что можно сказать о человеке. Павел не говорит: «те, которые в грехах и нечестии восстают против закона», но те, которые «среди дел закона», т. е. наилучшие и наиусерднейшие в законе, которым, кроме силы свободной воли, помогал также и закон, т. е. они были просвещены и пробуждены.

Если же свободная воля, поддерживаемая законом и всеми силами исполняющая закон, нисколько не помогает

и не оправдывает, но оставлена в нечестии плотью, то следует подумать, что она может одна, без закона?

«Законом,— говорит Павел,— познается грех». Он показывает здесь, насколько и в какой мере помогает закон. Конечно, он говорит, что свободная воля сама по себе до такой степени слепа, что не знает, в чем грех, и ей нужен закон в качестве учителя. Но что способен сделать для устранения греха тот, кто не ведает греха? Конечно, он не станет считать грехом то, что составляет грех, а то, в чем нет греха, он примет за грех. Это достаточно хорошо подтверждает опыт. Мир ненавидит праведность Божью, проповедуемую через Евангелие, и преследует лучших ревнителей праведности и благочестия, говоря, что это ересь и заблуждение, попося их самыми худшими словами, свои же дела и решения, в которых, действительно, грех и заблуждение, мир славит и расхваливает как праведные и мудрые. Значит, этим своим речением Павел заграждает уста свободной воле, так как он учит, что законом познается грех, человек не знает своего греха. Но у него ничего нет о том, что он допускает в человеке какую-то силу стремления к добру.

И здесь дается ответ на вопрос, который Диатриба много раз повторяет на протяжении всей книги: если мы ничего не можем, какое значение тогда имеют все законы, все заповеди, все угрозы, все обетования? Павел здесь отвечает: «Законом познается грех». Он отвечает на этот вопрос совсем не так, как думает человек или свободная воля. Он говорит, что закон не доказывает свободной воли. Закон не споспешествует праведности, ибо не праведность познается законом, а грех. Ведь его плод, его дело, долг закона в том, что он — свет для неразумных и слепых, но такой свет, который показывает болезнь, грех, зло, смерть, преисподнюю, гнев Божий, но не помогает, не избавляет от них. Хватит того, что он показал. Тогда человек, познав болезнь греха, скорбит, сокрушается и даже впадает в отчаяние. Закон не помогает ему, и еще менее может себе помочь он сам. Нужен, действительно, иной свет, такой, который укажет средство для исцеления. Таков голос Евангелия, указывающий на Христа — избавителя от всего этого. На Него не указывает ни разум, ни свободная воля. Да и как она может указать, когда сама темна, нуждается в свете закона, который

указывает ей болезнь, а сама она при собственном свете не видит болезни и полагает, что здорова?

Так он толкует этот вопрос и в Послании к галатам, говоря: «Что же такое закон?» Но отвечает не так, как Диатриба, утверждающая, будто есть свободная воля, но говорит вот что: «Он дан из-за преступлений до поры, пока не появится семя, в котором было обетование» [626]. Он говорит: «из-за преступлений», а не «для того, чтобы их обуздать». Иероним бредит, будто Павел рассуждает о том, что это обещано будущему семени для устранения и прекращения всех грехов после того, как будет дарована праведность [627]. [В действительности же] для того, чтобы увеличить преступления, как говорит об этом Павел в Послании к римлянам, глава пятая: «Закон пришел, чтобы умножить преступления» [628].

Он говорит не о том, что нет греха или что грехи не умножаются без закона, а о том, что в них не видят преступлений или же очень больших грехов, но многие — и весьма великие — считают праведностью. Когда же не знают греха, то нет места исцелению и нет на это надежды, потому что люди не думают о руке исцелителя, так как им кажется, что они здоровы и врач не нужен. Потому и необходим закон, который дает сознание греха, дабы, поняв свою низость и огромность греха, гордый человек, который казался себе здоровым, смирился и стал мучиться и вздыхать о благодати, обещанной ему во Христе.

Смотри теперь, как просты эти слова: «Законом познается грех». Одного этого достаточно, чтобы смутить свободную волю и ниспровергнуть ее. Ведь если верно, что человек сам по себе не знает, что такое грех и зло, как говорит об этом Павел в Послании к римлянам, глава седьмая: «Я не знал бы, что вожделение — грех, если бы закон не говорил: „не вожделей“» [629], то каким образом он тогда узнает, что такое праведность и добро? Не зная праведности, как он станет к ней стремиться? Мы не знаем греха, в котором мы рождены, в котором живем, пребываем и существуем, более того, который в нас живет, пребывает и царствует. А как мы узнаем праведность, которая вне нас царствует на небе? Весьма и весьма ничтожной делают эти слова несчастную свободную волю.

То, что это так и есть, Павел сообщает с полной уверенностью и убедительностью, говоря: «Ныне же без закона явилась правда Божья, о которой свидетельствовали закон и пророки. Правда, говорю я, Божья через веру в Иисуса Христа во всех и на всех, которые веруют в Него. Потому что ведь нет различия, ведь все согрешили и лишены славы Божьей; оправданные даром по благодати Его, через искупление, которое в Иисусе Христе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления в крови Его через веру», и прочее [630].

Эти слова Павла — настоящие молнии против свободной воли. Во-первых, говорит он, праведность Божья является без закона. Он отделяет праведность Божью от праведности закона. Потому что праведность веры приходит по благодати без закона. То, что он говорит «без закона», не может означать ничего иного, кроме того, что христианская праведность состоит не из дел закона, а также и то, что дела закона для нее не важны и не делают ее достижимой. Подобно тому как вскоре ниже он говорит: «Мы признаем, что человек оправдывается верой без дел закона» [631]. И как он сказал выше: «Делами закона не оправдается перед Ним никакая плоть» [632]. Из всего этого совершенно ясно, что старание или же устремление свободной воли вообще — ничто. Потому что если праведность перед Богом существует без закона и без дел закона, то не может ли она тем более существовать без свободной воли? Ведь это высшее устремление свободной воли заключается в том, чтобы усердствовать в нравственной праведности и в делах закона, и в этом споспешествует ей ее собственная слепота и бессилие. Это слово «без» устраняет нравственно добрые дела, устраняет праведность, устраняет приготовление к благодати; короче говоря, представь все, что можешь, на что только способна свободная воля, Павел будет стоять на своем и говорить: «Без всего этого существует праведность Божья». Но предположим, что у свободной воли может что-то получиться при помощи ее собственного устремления, допустим, к добрым делам или же к праведности закона гражданского либо нравственного; но она не может добиться праведности перед Богом, Бог не удостаивает вниманием ее устремлений к его праведности, потому что Павел говорит, что праведность перед Богом

достигается без закона. Если же она не добивается праведности Божьей, то какая польза ей, если своими делами и усилиями она — если это только возможно — добилась бы ангельской святости? Я полагаю, что в этих словах нет темноты и неясности и здесь не остается места для тропов. Потому что Павел ясно различает два вида праведности; праведность закона и праведность благодати. Одна достигается без другой, без ее дел; вторая же без первой не оправдывает и ничего не стоит. Теперь я хотел бы посмотреть, как свободная воля сможет против этого устоять и защититься.

Вторая молния — это то, что он говорит, будто праведность перед Богом явилась и важна для всех, она над всеми, кто верует во Христа, и что тут не будет никакого различия. Здесь он снова говорит очень ясно и делит весь род человеческий на две части: верующим он дает праведность Божью, а неверующих лишает ее. И нет такого безумца, который усомнился бы в том, что сила или стремление свободной воли это нечто иное, чем вера в Иисуса Христа. Но Павел отрицает, что перед лицом Божьим существует еще какая-то праведность, кроме этой веры. Если же нечто перед лицом Божьим неправедно, то это непременно грех. Потому что у Бога нет ничего среднего между праведностью и грехом, ничего, что не было бы ни тем и ни другим: ни праведностью и ни грехом. В противном случае рассуждение Павла совсем не приводило бы к тому, что проистекает из такого деления: все, что делают или совершают люди,— это или праведность перед Богом, или же грех. Праведность — если есть вера, грех — если ее нет. У людей, конечно, дело обстоит так, что существуют какие-то средние, нейтральные вещи, по отношению к которым люди со своей стороны ничем не обязаны и ни за что не в ответе. Нечестивец грешит перед Богом, даже если он ест, или пьет, или же делает что-нибудь еще, потому что творение Божье погрязает в нечестии и постоянной неблагодарности и ни одного мгновения не славит Господа от всей души.

Неслабая молния и то место, в котором Павел говорит: «Все согрешили и лишены славы Божьей, нет никакого различия» [633] Заклинаю тебя, можно ли сказать яснее? Дай мне труженика свободной воли и ответь, нет ли

греха в его стремлении? Если нет, то почему Павел не изымает его, а включает, не делая различия? Конечно, тот, кто говорит «все», не изымает никого, ни в каком месте, ни в какое время, ни из чего, ни при каком его стремлении. Ведь если ты исключишь кого-нибудь из чего-нибудь, то у тебя получится, что Павел ошибается. Потому что тот, кто действует и стремится при помощи свободной воли, тоже входит в число «всех», и Павел должен был остеречься так свободно включать его в общее число грешников. Так и там, когда он говорит, что они лишены славы Божьей. Здесь славу Божью можно было бы понять двояко — деятельно и пассивно. Этого Павел достигает при помощи своих гебраизмов, которыми он часто пользуется. Слава Божья понимается активно, когда Он сам себя в нас славит. Пассивна же та, при помощи которой мы славим себя в Боге. По мне кажется, что здесь ее следует понимать как пассивную, потому что «вера Христова» по-латыни обозначала ту веру, которой обладал Христос. А по-еврейски под «верой Христовой» разумеют веру во Христа. Так, «праведность Божья» по-латыни — та праведность, которой обладает Христос, а по-еврейски — это та праведность, которой обладают от Бога и перед лицом Бога. Так славу Божью мы понимаем не на латинский лад, а на еврейский: как ту славу, которую получают от Бога и перед лицом Бога, которую можно назвать «славою у Бога». Значит, перед Богом славен тот, кто твердо знает, что Бог к нему милостив и удостаивает его своим добрым вниманием, что Богу нравится то, что он делает, или же что Бог простит и стерпит то, что Ему не нравится.

Если же сила и стремление свободной воли не грех, а благо перед лицом Божьим, то, разумеется, можно славить себя самого и с уверенностью говорить об этой славе: «Это Богу нравится, к этому Бог милостив, Бог удостаивает это и принимает, или, по крайней мере, Бог это терпит и прощает». Потому что эта слава верующих от Бога, и те, у которых ее нет, потеряны перед лицом Бога. Однако Павел здесь это отрицает, говоря, что они просто лишены этой славы. И это подтверждает опыт: спроси-ка у любого из всех, кто пытается что-то совершить при помощи свободной воли! Если ты сумеешь показать хоть одного, который сможет всерьез и от души ска-

зать о своем усилии или устремлении: «Я знаю, что это нравится Богу», тогда ты победил и я готов уступить тебе пальму первенства. Но я знаю, что ты никого не найдешь. Если же нет такой славы и совесть не осмеливается с уверенностью признать и сказать, что это нравится Богу, то ясно, что Богу это не нравится. Потому что как она верит, так и есть; ведь она не верит, что она действительно нравится Богу, а это необходимо, так как сомнение в милости Бога, который хочет, чтобы непременно верили в то, что Он милостив,— это и есть преступление неверия. Так по свидетельству самой их совести мы убеждаемся, что если нет славы Божьей, то свободная воля со всеми ее силами, стремлениями и попытками повинна в постоянном грехе неверия.

Что же, наконец, скажут защитники свободной воли на то, что следует дальше: «оправданные даром по благодати Его»? [634] Что значит это «даром»? Что значит «по благодати Его»? Каким образом усилие и заслуга сочетаются с безвозмездно дарованной праведностью? Может быть, они здесь станут говорить, что они приписывают свободной воле очень мало и это ни в коей мере не соответствует заслуге? Но это пустые слова! Потому что при помощи свободной воли они пытаются отыскать место для заслуг. Ведь Диатриба постоянно доказывала и требовала: если нет свободной воли, то откуда взяться месту для заслуг? Если нет места для заслуг, то откуда возьмется место для награды? Чему приписать, если кто-нибудь оправдается без заслуг?

Павел здесь отвечает, что никакой заслуги вообще нет, но все, которые будут оправданы, будут оправданы даром, и это ни от чего не зависит, кроме как от Божьей благодати.

Праведность дается даром, даром дается также и царство, и жизнь вечная.

Где же теперь усилие? Где усердие? Где дела? Где заслуги свободной воли? Какой от них толк? Ты не можешь сказать, что это темно и неясно; и дела и слова — наипростейшие и наияснейшие. Если бы они наделили свободную волю хоть чем-нибудь самым ничтожным, они все равно стали бы учить, что при помощи этого немногого мы тем не менее можем достигнуть праведности и благости. Ведь они не ответят на вопрос, почему Бог одного

оправдывает, а другого покидает, иначе, чем утвердив свободную волю, а именно сказав, что один прилагал усилия, а другой не прилагал и одного Бог за усилия принял, а другого отверг, чтобы не считать Бога несправедливым, если Он поступает наоборот. И сколько бы они на словах и на бумаге ни изображали, будто они не считают, что благодать соответствует заслуге, и не называют заслугу ценной, однако они нас этим только дурачат, а дело тем не менее обстоит так. Что изменится, если они не называют заслугу ценной, когда они наделяют ее всем, что присуще заслуге, имеющей цену? А именно тем, что перед Богом тот удостаивается благодати, кто прилагает усилия, тот же, кто не прилагает усилия, не удостаивается ее. Разве это не то, что заслуга, имеющая цену? Не делают ли они Бога взирающим на дела, заслуги, лица? Конечно! Потому что тот, кто не прилагает усилия, сам виноват в том, что он лишен благодати; тот же, кто прилагает усилие, достигает благодати, но не достиг бы ее, если бы не прилагал усилия. Если это не благодать, соответствующая заслуге, то я хотел бы узнать, что же тогда надо называть благодатью, соответствующей заслуге? Так ты мог бы все время играть словами и говорить: «Хотя это и не благодать, дающаяся за заслугу, однако обыкновенно бывает так, что благодать соответствует заслуге». Колючка — это не плохое дерево, но толк от нее такой же, как от плохого дерева. Смоковница — нехорошее дерево, но плодоносит она обыкновенно так же, как и хорошее дерево. Диатриба не нечестива, но говорит она и поступает только так, как говорит и поступает нечестивец.

К этим защитникам свободной воли подходят слова:

Вот он ко Сцилле попал, желая избегнуть Харибды [635].

Потому что, стремясь разойтись с пелагианами, они начинают отрицать, что благодать соответствует заслуге, и, отрицая, еще более это утверждают. На словах и на бумаге отрицают, а на самом деле и в душе — утверждают; они хуже пелагиан в двух отношениях. Во-первых, пелагиане открыто и бесхитростно признают и утверждают, что благодать соответствует заслуге, называя лодку лодкой, смоковницу смоковницей, и учат тому, что они ду-

мают. Наши же, которые учат и думают так же, как те, дурачат нас и, обманывая, делают вид, будто бы они расходятся с пелагианами. Это не более чем лицемерие. Кажется, будто мы — жесточайшие враги пелагиан, а посмотришь — на деле и в душе — мы еще хуже пелагиан. Во-вторых, потому что из-за этого лицемерия мы ценим Божью благодать и платим за нее гораздо дешевле, чем пелагиане. Ведь они не утверждают, будто бы то, при помощи чего мы достигаем благодати,— это какая-то малость, но утверждают, что это совершенно всё лучшие, полнейшие, большие и многие наши усилия и дела. Наши же утверждают, будто бы то, при помощи чего мы заслуживаем благодать, весьма незначительно и почти ничтожно.

Если необходимо ошибаться, то честнее и с меньшей гордыней заблуждаются те, которые считают благодать Божью очень великой и открыто признают ее весьма ценной, чем те, которые учат, что она мала, ничего не стоит, и думают, что она ничтожна и презренна. Но Павел разбивает и тех и других, когда говорит, что все оправдываются даром. А также: «без закона, без дел оправдаются». Ведь тот, кто утверждает, что праведность будет дарована без заслуг всем, кто должен быть оправдан, тот не оставляет никого, кто что-нибудь совершил, чего-то заслужил, к чему-то готовился бы. Не оставляет ничего, о чем можно было бы сказать, что оно соответствует или равноценно благодати. Так одним ударом молнии он поражает пелагиан со всей их заслугой и софистов с их крошечной заслугой. Оправдание, которое дается даром, не терпит, чтобы ты утверждал делателей, потому что слова «дается даром» и «подготавливается каким-то делом» явно противоречат друг другу. Наконец, оправдание по благодати не терпит, чтобы ты отдавал предпочтение достоинству какого-нибудь одного лица, как об этом Павел говорит ниже, в главе второй: «Если по благодати, значит, не по делам; иначе благодать — не благодать» [636]. Равно как и в главе четвертой он говорит: «Ведь тому, кто делает, заслуга засчитывается не по благодати, но по долгу» [637].

Поэтому стоит неодолимо мой Павел — истребитель свободной воли — и одним словом разбивает оба войска. Потому что если мы оправдываемся без дел, то все дела

прокляты — малые или великие, ведь он ничего не исключает, но равно испепеляет и те и другие.

И посмотри, как все наши зевают! Что тут изменится, если кто-нибудь станет опираться на древних отцов, утверждения которых одобрялись веками? Ведь все они были одинаково слепы и пренебрегли яснейшими и понятнейшими словами Павла! Заклинаю тебя, можно ли сказать в защиту благодати и против свободной воли яснее и понятнее, если слова Павла неясны и непонятны? В своем противопоставлении он идет дальше и славит благодать вопреки делам; употребляя яснейшие и простейшие слова, он говорит, что мы оправдываемся даром, что благодать — не благодать, если она достигается делами, явно исключая из оправдания все дела, чтобы утвердить одну только благодать и оправдание, дающееся даром. А мы при этом свете до сих пор ищем тьму. И если не можем приписать себе много или же все, то пытаемся приписать себе хотя бы немного, хотя бы сколько-нибудь,— только бы добиться того, что не существует оправдания, дающегося даром, не в награду за дела, а по Божьей благодати! Как будто бы тот, кто говорит, что у нас нет весьма многого и всего, не скажет тем более, что для оправдания у нас нет даже немногого, ничего нет; ведь он установил, что мы оправдываемся не иначе как одной лишь благодатью, без всяких дел, даже без закона, который охватывает все дела, большие и средние, подобающие и достойные. Ступай теперь, прославляй авторитет древних, верь тому, что они говорят! Ты увидишь, что все они вместе не заметили Павла — яснейшего и понятнейшего учителя — и будто бы нарочно убежали от этой утренней звезды, от этого солнца. Захваченные своим плотским разумением, они решили, что нелепо, ежели не остается места для заслуг.

Приведем-ка пример, который далее приводит Павел об Аврааме. «Если Авраам,— говорит он,— оправдался делами, он имеет славу, но не перед Богом. Ведь что говорит Писание? Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» [638]. Посмотри, пожалуйста, и здесь на разделение Павла: он говорит о двоякой праведности Авраама. Одна — это праведность из-за дел, т. е. нравственная и мирская. Но он отрицает, что Авраам ею оправдается перед Богом, даже если люди будут его за это

считать праведным. Затем он имеет славу перед людьми, но у него от этой славы нет праведности перед Богом. И не говорит здесь никто, будто осуждаются дела закона или обряда, потому что Авраам жил за много лет до закона. Павел просто сказал о делах Авраама, и как раз о лучших. Потому что было бы смешно рассуждать о том, не оправдается ли кто-нибудь злыми делами. Значит, если Авраам не оправдался никакими делами и если бы он при этом не был облачен иной праведностью, а именно праведностью веры, то, конечно, и сам он, и все его дела остались бы в нечестии; ясно, что ни один человек никак не добивается оправдания своими делами, потому что никакое дело, никакое усилие, никакое устремление свободной воли не имеют перед лицом Бога никакого значения, но все они нечестивы, все неправедны, все злы. Потому что если кто сам неправеден, то его дела и усилия неправедны. Если же они неправедны, то они осуждены и достойны гнева. Иная праведность веры, которая заключается не в каком-нибудь деле, а в том, что Бог вменяет ее из милости, по благодати. И посмотри, как Павел упирает на это слово «вменяет», как он его выделяет, повторяет и вдалбливает! «Тому, кто делает,— говорит он,— заслуга вменяется не по милости, а по долгу. Тому же, кто не делает, но верит в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность по Божьей благодати» [639]. Потому он приводит слова Давида, который тоже говорил, что праведность вменяется независимо от дел: «Блажен муж, которому Господь не вменяет греха» [640] и прочее.

Почти десять раз он повторяет в этой главке слово «вменяет». Короче говоря, Павел сравнивает того, кто делает, с тем, кто не делает, и не оставляет между этими двумя ничего среднего. Он говорит, что делающему не вменяется праведность, но утверждает, что неделающему она вменяется, если только он верит. Нет ничего, что помогло бы здесь оказаться или выползти откуда-нибудь свободной воле с ее усилием или устремлением. Это будет относиться либо к делающему, либо к неделающему. Если к делающему — слышишь: ему здесь не вменяется никакой праведности! Если к неделающему, но к тому, кто верит в Бога, то ему вменяется праведность. Но это будет не сила свободной воли, а творение, воз-

рожденное верой. Если же праведность не вменяется делающему, то ясно, что дела его перед Господом только греховны, злы и нечестивы.

Ни один софист не может к этому подкопаться, потому что, допустим, человек зол, но дело его может быть не злым. Ведь Павел потому и говорит не просто о человеке, но о делающем, чтобы совершенно ясно было, что осуждаются дела и усилия человека, какими бы они ни были, как бы они ни назывались, какой бы вид они ни принимали. У него речь идет как раз о добрых делах, так как он рассуждает об оправдании и заслугах. И так как он говорит о делающих вообще, обо всех делающих и обо всех их делах, он преимущественно говорит о делах добрых и честных. В противном случае его разделение на делающего и неделающего не имело бы смысла.

Я здесь оставляю в стороне сильнейшие доказательства, исходящие из произволения благодати, обетования, из силы закона, из первородного греха, из присущего Богу избрания,— среди них нет ни одного, который не сокрушал бы до основания свободную волю. Потому что если благодать приходит по произволению или предопределению [641], то она приходит по необходимости, а не по рвению и не по усердию нашему, как мы и учили об этом выше. А также если Бог обещал благодать до закона, как это утверждал Павел и в Послании к галатам, то, значит, она приходит не по делам и не по закону — в противном случае обетование не имело бы никакого смысла. Тогда и вера не будет иметь никакого значения, если имеют значение дела (однако Авраам до закона был оправдан верой). Также если закон — это сила [познания] греха, только указывающая на грех, но не устраняющая его, то закон делает совесть виновной перед Богом и Он угрожает ей своим гневом. Это как раз то, что говорил Павел: «Закон производит гнев» [642]. Как же тогда может произойти, что закон порождает праведность? Если же и закон нам не помогает, то каким образом нам способна помочь одна-единственная свободная воля?

И равным образом непонятно, как мы можем пытаться совершить что-то, в чем нет греха и что недостойно проклятия, если из-за единственного греха одного только Адама все мы во грехе и прокляты? Ведь когда Павел говорит: «все согрешили», он никого не исключает: ни силу

свободной воли, ни делателя, независимо от того, делал ли он или не делал, с усердием или же без усердия. Под «всеми» надо понимать «вместе со всеми». Мы не были бы грешны, нас бы не прокляли только за одного Адама, если у нас не было бы греха. Кого же проклинают за чужой грех, особенно перед Богом? Этот грех не становится нашим из-за подражания или делания; он не может быть только Адамовым грехом, как если бы его совершил он, а не мы; конечно, это наш грех от рождения. Однако это следует обсуждать в другом месте. Значит, само существование первородного греха разрешает свободной воле только грешить и быть достойной проклятия.

Эти доказательства, повторяю, я оставлю в стороне, потому что они в высшей степени понятны и ясны и обо всем этом мы уже немало говорили выше. Если бы мы захотели перечислить все, опровергающее свободную волю у одного только Павла, то очень хорошо было бы изложить всего Павла с подробным толкованием; почти повсюду мы показали бы, как он низвергает хваленую силу свободной воли, вроде того как я сделал уже это с третьей и четвертой главами. Я рассуждал об этом преимущественно для того, чтобы показать сонливость всех нас, потому что мы прочитали Павла так, что в этих яснейших словах не увидали ничего, кроме сильнейших доказательств против свободной воли; я хотел бы дать понять, как глупа самонадеянность, опирающаяся на авторитет и сочинения древних учителей, и в то же время заставить подумать, что собой представляют эти яснейшие доказательства, если их обсудить тщательно и со вниманием.

Что касается меня, то мне очень странно, что Павел столь часто употребляет эти обобщающие слова «все», «никто», «нет», «никогда», «без». Например: «все уклонились», «никого не справедливого», «нет такого, который творит добро, ни одного», «все грешны и прокляты из-за греха одного», «верой без закона, без дел оправдаемся». Если бы кто и захотел, то не смог бы сказать понятнее! Странно, повторяю, как получилось, что сильнее оказались не эти обобщающие слова и суждения, а противоположные, совсем обратные, а именно вот какие: «некоторые не уклонились», «не несправедливы», «не злы»,

«не грешны», «не прокляты», «в человеке есть нечто доброе, и оно стремится к добру». Будто был какой-то человек, который стремился к добру, и к нему не относились те слова «все», «никто», «нет». Если бы я даже захотел, мне нечего было бы возразить Павлу или ответить ему; я должен был бы включить силу свободной воли с ее усердием в эти самые «все» и «никто», о которых говорит Павел, если только у нас не введут новую грамматику и новый способ изъясняться.

Можно было бы, пожалуй, предположить троны и переиначить отдельные слова, если бы Павел хоть один раз в каком-нибудь месте употребил бы их в ином значении. Однако ныне он все время употребляет их только так — для утверждений и для отрицаний; он истолковывает свое суждение при помощи сравнения и выделения повсюду того, что относится ко всем, так что не только природа слов и самая речь его, но то, что из нее следует, что ей предшествует, что окружает, замысел и построение всего рассуждения заключают в себе общий смысл того, что Павел хочет сказать: без веры в Христа нет ничего, кроме греха и проклятия. И на этом основании мы пообещали ниспровергнуть свободную волю, дабы не смогли этому воспротивиться никакие враги. Полагаю, что я это сделал, даже если побежденные и не согласны с моим мнением или молчат. Но это не в нашей власти, это — дар Духа Божьего.

Однако, прежде чем послушать евангелиста Иоанна, добавим-ка мы еще заключительный росчерк Павла, готовые, если этого будет недостаточно, привести всего Павла с пространным замечанием против свободной воли. В Послании к римлянам, глава восьмая, где он поделил род человеческий на две части, на плоть и дух, подобно тому как это делает Христос у Иоанна в главе третьей, Павел говорит так: «Те, которые живут по плоти, помышляют о плотском, а те, которые живут по духу,— о духовном» [643]. То, что Павел плотскими называет здесь всех, в ком нет духа, ясно как из самого деления и противопоставления духа и плоти, так и из слов Павла, которые следуют далее: «Вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто не имеет Духа Христова, тот и не Его» [644]. Что значат эти слова: «вы не по плоти живете», «если Дух Бо-

жий живет в вас», кроме того, что те, в ком нет Духа Божьего, неминуемо живут по плоти? А тот, кто не Христов, чей же, он, как не сатаны? Значит, твердо стоит: в ком нет Духа, те живут по плоти и находятся во власти сатаны.

Теперь давай посмотрим, как он судит об усердии и силе свободной воли, живущих по плоти: «Те, которые живут по плоти, не могут нравиться Богу» [645]. И еще: «Разум плоти — есть смерть» [646]. А также: «Разум плоти — вражда против Бога» [647]. А также: «Он не покоряется закону Божьему, да и не может» [648]. Пусть ответит мне здесь защитник свободной воли, как может стремиться к добру то, что есть смерть, что не нравится Богу, что есть вражда против Бога, не повинуется Ему, да и не может повиноваться? Потому что Павел не пожелал сказать: «Разум плоти мертв или враждебен Богу», но сказал, что он — сама смерть, сама вражда, которая не может покориться закону Божьему или нравиться Богу, подобно тому как незадолго до этого он говорил: «Потому что закон был бессилен, оттого что ослабила его плоть, Бог сделал...» [649] и прочее. Мне тоже ведома басня Оригена о тройственном начале, в котором он одно называет плотью, другое — душой, третье — духом. Душа — это все же среднее, она может быть обращена в обе стороны — и к плоти и к духу. Но это всё — его бредни, он это только говорит, но не доказывает. Павел здесь называет плотью все, в чем нет духа, как мы это и показали. Поэтому даже высшие добродетели самых лучших людей — плоть, т. е. они мертвы, враждебны Богу, не покоряются закону Божьему, не могут покориться, не нравятся Богу. Ведь Павел не только говорит, что они не покоряются, но и то, что они не могут покориться. То же сказал и Христос у Матфея, глава седьмая: «Плохое дерево не может приносить добрые плоды» [650]. И в главе двенадцатой: «Как вы можете говорить доброе, если вы злы?» [651] Здесь ты видишь, что мы не только говорим злое, но и не можем говорить доброе.

И Тот, Кто в другом месте говорит: «Хотя мы и злы, мы, однако, можем приносить добро нашим детям» [652], отрицает, что мы делаем добро даже тем, что приносим добро. Конечно, творение Божье, которое мы приносим,— добро, однако мы сами недобры и приносим его без

доброты. Он распространяет это на всех, даже на своих учеников. Как совпадают у Павла эти две мысли: «праведный живет в вере» [653] и «всё, что не по вере — грех» [654]. Здесь одно следует из другого, так как если нет ничего, чем мы можем оправдаться, кроме одной только веры, то очевидно, что те, в ком нет веры, еще не оправдались. Неоправданные же — грешники, а грешники — плохие деревья, они могут только грешить и приносить плохие плоды. Поэтому свободная воля это не что иное, как рабыня греха, смерти и сатаны, она не делает и не может делать ничего, кроме зла, не может стремиться ни к чему, кроме зла.

Прибавь к этому пример, который он приводит из Исайи, глава десятая: «Меня нашли те, которые Меня не искали; Я явился тем, которые Меня не искали» [655]. Это Он говорит о язычниках, о том, что им дано услышать и узнать Христа при том, что прежде они не могли о Нем и помыслить, а тем более не могли искать Его или готовиться к встрече с Ним при помощи свободной воли. На этом примере достаточно ясно видно, что благодать дается до такой степени даром, что ни помышление какое-нибудь, ни стремление, ни старание ей не предшествуют. Что сделал при помощи своей свободной воли Павел, когда он был Савлом? Конечно, если понимать под этим разум, то в нем было самое лучшее, самое честное. Посмотри, с каким усердием он ищет благодати! Получает же ее лишь тогда, когда не только не ищет, а, наоборот, неистовствует против нее. Наоборот, в Послании к римлянам, глава девятая, он говорит об иудеях: «Язычники, которые не добивались праведности, обрели праведность, которая от веры, Израиль же, добиваясь закона праведности, не достиг закона праведности» [656]. Может ли какой-нибудь защитник свободной воли что-нибудь против этого промычать? Язычники, погрязшие в нечестии и всяческих пороках, обрели праведность даром по милости Божьей. Иудеи, которые из всех сил стремились к праведности, трудились тщетно. Разве это не значит сказать, что усилие свободной воли тщетно, если она стремится к лучшему, а сама все время скатывается назад и обрушивается к худшему? И никто не может сказать, что они не стремились всеми силами свободной воли. Сам Павел свидетельствует в десятой главе, что они

ревнуют о Боге, но с недомыслием [657]. Значит, у иудеев есть все, что приписывают свободной воле, однако за этим ничего не воспоследовало, более того — воспоследовало обратное. У язычников же нет ничего, что приписывают свободной воле, однако за этим воспоследовала праведность Божья. Разве на этом ярчайшем примере двух народов Павел не доказывает яснейшим образом, что благодать дается даром не заслужившим ее и самым недостойным, что ее не обретают никакими усилиями и делами, ни большими, ни малыми, и даже лучшие и честнейшие из людей, пылко и ревностно ищущие и добивающиеся праведности?

Перейдем-ка теперь к Иоанну, который тоже остается неутомимым и могучим сокрушителем свободной воли. Он с самого начала наделяет свободную волю такой слепотой, что она нисколько не видит света истины и никак не может устремиться к нему. Ведь он говорит вот как: «Свет во тьме светит, но тьма не объяла его» [658]. И вскоре: «В мире был, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не признали» [659]. Как ты думаешь, что он разумеет под словом «мир»? Неужели из этого определения можно кого-нибудь исключить, если только не возродился он через Дух Святой? Этот апостол придает особый смысл слову «мир», под которым он разумеет вообще весь род человеческий. Поэтому все, что он говорит о мире, относится у него и к свободной воле, как к лучшему из того, что есть в человеке. У этого апостола стоит: «мир не узнал света истины», «мир ненавидит Христа и своих» [660], «мир не узнал и не видит Святого Духа» [661], «весь мир лежит во зле» [662], «всё, что есть в мире, это похоть плоти, очей и гордыня житейская» [663], «не любите мира» [664], «Он сказал им, вы от мира» [665], «вас мир не может ненавидеть, Меня он ненавидит, так как Я свидетельствую, что дела его злы» [666].

Все это и многое подобное — прославления свободной воли, лучшего, что только есть в мире, где царствует сатана. Так как и сам Иоанн говорит о мире, о том, каков мир, при помощи антитезы, показывая, что мир — это то, в чем ничто не обратилось в дух. Подобно тому как Он говорит апостолам: «Я взял вас из мира и поставил вас» [667] и прочее. Если бы теперь существовали в мире такие люди, которые силой свободной воли стреми-

лись к добру — как должно было быть, если бы свободная воля была на что-нибудь способна, то Иоанн из почтения к ним смягчил бы эти слова, чтобы под этим общим наименованием не причислить их к тому злу, в котором он обвиняет мир. Но так как он этого не делает, то ясно, что он обвиняет свободную волю во всех ее мирских наименованиях, потому что все, что делает мир, он делает при помощи разума и воления — наилучших своих сторон.

Сказано: «Тем, которые приняли Его, Он дал возможность стать сынами Божьими, тем, которые веруют во имя Его, которые ни от крови, ни от желания плоти, ни от желания мужа, но от Бога родились» [668]. Этим совершенным разделением он отбрасывает от царства Христова кровь — это иудеи, т. е. те, которые хотели стать сынами царства, потому что они были сынами Авраама и патриархов, похвалялись своей кровью. Под желанием плоти я разумею те усилия народа, при помощи которых он усердствовал в делах и в законе. Потому что «плоть» обозначает здесь людей плоти, лишенных духа, которые, несмотря на то что у них было желание и рвение, однако не было духа, оставались плотскими. Под желанием мужа я разумею вообще усилия всех людей — в законе или без закона, т. е. язычников и кого угодно. И смысл, значит, такой: сынами Божьими не становятся ни от плотского рождения, ни от усердия в законе, ни от какого-либо иного человеческого рвения, а только лишь от рождения через Бога. Если они не рождаются от плоти, не воспитываются при помощи закона, не готовятся при помощи какого-нибудь человеческого попечения, а возрождаются от Бога, то ясно, что свободная воля не имеет здесь никакого значения. Потому что, я думаю, что под «мужем» в этом месте, по еврейскому обыкновению, понимается любой и всякий, подобно тому как слово «плоть» — это антитеза для обозначения народа, в котором нет духа. Слово «желание» употребляется для обозначения высшей силы в человеке, а именно главного свойства свободной воли.

Но пусть так, пусть слова в отдельности нам не понятны, однако само дело совершенно ясно, потому что Иоанн этим своим разделением отбрасывает все, что происходит не от Бога, потому что он говорит, что сынами

Божьими нельзя стать, если только не родиться от Бога, а это — по его толкованию — происходит от веры во имя Его. Он отбрасывает и человеческое желание или свободную волю, потому что это не есть ни рождение от Бога, ни вера. Если бы свободная воля что-нибудь да значила, то Иоанн не должен был бы отбрасывать желание мужа, отвергать людей и отсылать их только к вере и возрождению, иначе к нему относились бы слова Исайи из главы пятой: «Горе вам, которые добро называют злом» [669]. Но так как он равно отбрасывает кровь, желание плоти, желание мужа, то, конечно, желание мужа, для того чтобы стать сынами Божьими, имеет не больше значения, чем кровь и плотское рождение. И никто не усомнится, что рождение плоти не создает сынов Божьих, как и говорит об этом Павел в Послании к римлянам, глава девятая: «Не те, которые сыны плоти,— сыны Божьи» [670] — и подтверждает это на примере Измаила и Исава.

Тот же Иоанн приводит слова Иоанна Крестителя, который так говорит о Христе: «От полноты Его все мы приняли благодать за благодать» [671]. Он говорит, что благодать нами принята от полноты Христа, но не по рвению и не по заслугам. Он говорит «за благодать», разумея Христа, подобно тому как Павел в Послании к римлянам, глава пятая, говорит: «Благодать Божья и дар по благодати одного человека Иисуса Христа излились на многих» [672]. Где же теперь стремление свободной воли, при помощи которого можно обрести благодать? Иоанн здесь говорит, что благодать не только никому из нас не дается по рвению, но что она дается за чужую благодать или чужую заслугу одного человека — Иисуса Христа. Значит, либо ложно то, что мы получаем нашу благодать за чужую благодать, либо ясно, что свободная воля — ничто; потому что не может одновременно быть так, чтобы Божья благодать настолько ничего не стоила, чтобы ее где угодно мог обрести любой человек, приложив для этого крошечное усилие, и, наоборот, чтобы она была настолько дорога, что ее не могла бы нам даровать благодать одного весьма великого человека.

Здесь в то же время я хотел бы напомнить защитникам свободной воли, что, утверждая свободную волю, они отрицают Христа. Ведь если я добиваюсь Божьей благо-

дати собственным своим рвением, то зачем мне для достижения благодати нужна Христова благодать? Но Диатриба сказала — и это говорят все софисты,— что мы можем достигнуть Божьей благодати и подготовить себя к обретению ее при помощи нашего усилия; конечно, не за заслуги, но по справедливости. Но это и значит полностью отрицать Христа, за благодать которого мы и получили благодать, как свидетельствует здесь Креститель. Потому что этот вымысел о заслуге (de condigno) и справедливости (de congruo) я уже опроверг выше, так как это пустые слова. На самом деле они думают о вознаграждении, соответствующем заслуге, а это, как мы сказали, еще более нечестиво, чем то, что думают пелагиане. Так получается, что нечестивые софисты вместе с Диатрибой больше отрицают Господа Иисуса Христа, искупившего нас, чем когда-либо отрицали Его пелагиане или какие-нибудь еретики; существование благодати не терпит рядом с собой существования хоть какой-нибудь частицы или силы свободной воли.

Однако то, что защитники свободной воли отрицают Христа, доказывает не только это место из Писания, но и сама их жизнь. Ведь они таким образом представили себе, что Христос не сладостный посредник, но страшный судья, которого они стремятся умилостивить заступничеством матери и святых, множеством выдуманных дел, обрядами, церемониями, обетами, и делают это, чтобы Христос смилостивился и даровал им благодать, но они не верят, что Он ходатайствует за них перед Богом [673] и своей кровью обрел для них благодать, как сказано здесь, благодать за благодать. И как они думают, так и выходит. Потому что Христос действительно заслуженно для них — неумолимый судья, раз они Его отвергают как посредника и милостивейшего Спасителя, а Его кровь и благодать для них ничтожнее рвений и устремлений свободной воли.

Послушаем теперь о примере свободной воли. Конечно, Никодим — это такой человек, о котором ты никак не можешь сказать, что ему не доставало свободной воли. Обошел ли этот человек хоть что-нибудь своим усердием или рвением? Он верит, что Христос — истинный и что Он пришел от Бога, славит Его чудеса, приходит ночью, чтобы послушать и обсудить остальное. Уж он ли, кажет-

ся, силой своей свободной воли не стремился к тому, что относится к спасению и благочестию! Посмотри, как он упорен! Когда он слушает, как Христос учит об истинном пути к спасению через второе рождение, разве признает он его или верит, что когда-нибудь обретет его? Он пугается, приходит в замешательство и не только говорит, что не понимает этого, но отвращается, как от невозможного. Он говорит: «Как это может произойти?» [674] И ничего удивительного! Потому что слыхивал ли кто-нибудь когда-нибудь, что для спасения человек должен вновь родиться от воды и духа? Кто когда-нибудь думал, что Сын Божий должен быть вознесен [на крест], чтобы всякий, кто верит в Него, не погиб, но обрел жизнь вечную? [675] Упоминали об этом когда-нибудь умнейшие и лучшие философы. Ве́дома ли была когда-нибудь эта мудрость наиславнейшим людям в этом мире? Неужели никогда не стремилась к этому свободная воля? Разве Павел не признал, что эта мудрость, сокрытая в тайне, хотя она и была предсказана пророками, однако открылась в Евангелии, а от века о ней молчали, и мир ее не знал? [676]

Что мне сказать? Давай спросим у опыта! Весь мир, сам человеческий разум, сама свободная воля вынуждены признать, что о Христе они не знали и не слыхали до тех пор, пока не пришло в мир Евангелие. Если же мир не знал Его, то тем менее искал Его или мог искать и стремиться к Нему. А Христос — это путь, истина, жизнь и спасение [677]. Значит, опыт признает, что — хочет он того или нет — он не может своими силами ни познать, ни найти того, что есть путь, истина и спасение. Тем не менее мы неистовствуем против этого признания и против собственного опыта, пустословим, будто есть в нас такая сила, которая и знает, что такое спасение, и может подготовить к нему. Это все равно что говорить, будто Христос — Сын Божий — был вознесен [на крест], искупив нас, когда еще никто не знал и не мог помыслить об этом. И само это незнание есть не незнание, а понятие о Христе, т. е. о том, что надо для спасения. Неужели ты не видишь и не чувствуешь, что защитники свободной воли совершенно безумны, когда они называют знанием то, о чем сами согласились, что это — незнание? Разве это не все равно, что почитать тьму светом, как говорит Исайя в главе пятой [678]. Подумать только, уж на что

заградил Бог уста свободной воле собственным ее признанием и опытом — все равно она не может молчать и славить Господа!

Затем, если о Христе сказано, что Он — путь, истина и жизнь, хотя бы для сравнения, то, значит, все, что не Христос — это не путь, но заблуждение, не истина, но ложь, не жизнь, но смерть. Необходимо признать, что свободная воля, раз она не Христос и не во Христе, охватывается словами «заблуждение», «ложь», «смерть». Где же и откуда возьмется это среднее, это ни то ни се, а именно эта сила свободной воли, которая, не будучи Христом (т. е. путем, истиной и жизнью), не должна, однако, быть ни заблуждением, ни ложью, ни смертью? Ведь если все, что говорилось о Христе и благодати, было сказано для сравнения, чтобы противопоставить обратному, значит, то, что вне Христа,— сатана, то, что вне благодати,— гнев, вне света — тьма, вне пути — ложь, вне жизни — смерть. Чего же, спрашиваю я, добились тогда все апостолы и все Писание? Конечно, все это говорилось напрасно, раз не заставило признать, что Христос необходимо существует, хотя об этом они больше всего и заботились. Потому что нашлось нечто среднее и оно само по себе ни добро ни зло, ни к Христу не относится, ни к сатане, оно ни правда ни ложь, ни живо ни мертво, оно даже не в состоянии ни быть чем-то, ни быть ничем — но именно его надо называть прекраснейшим и лучшим из всего, что только есть во всем роде человеческом!

Итак, выбирай одно из двух! Если ты согласен, что Писания говорят, пользуясь сравнениями, тогда ты не сможешь сказать о свободной воле ничего, кроме того, что она противостоит Христу, а именно что в ней царят заблуждение, смерть, сатана и всякое зло. Если ты не согласен, что Писания говорят, пользуясь сравнениями, тогда ты обескровливаешь Писания и они ничего не достигают, не доказывают необходимости Христа; до тех пор пока ты стоишь за свободную волю, ты иссушаешь Христа и смешиваешь с грязью все Писание. Потом — хотя на словах ты делаешь вид, что признаешь Христа,— на деле, в сердце своем ты, однако, отрицаешь Его. Потому что если сила свободной воли не есть полный обман, если она нечто почтенное и доброе, если она недо-

стойна проклятия, если она ведет к спасению, то, значит, она здорова и у нее нет нужды во Христе-врачевателе [679], значит, Христос не искупил этой части человека. Потому что какая нужда в свете и жизни там, где есть свет и жизнь?

Но если Христос ее не искупил, то наилучшее из того, что есть в человеке, не искуплено, а является добрым и спасенным само по себе. Тогда Бог снова несправедлив, проклиная человека, потому что Он проклинает то, что в человеке очень хорошо и здраво, т. е. Он проклинает без вины, ибо нет человека без свободной воли. Если же плохой человек употребляет ее во зло, то они учат, будто бы эта самая сила не настолько в нем затухает, чтобы она не стремилась к добру или же не могла к нему стремиться. Если она такова, то она, несомненно, добрая, святая и праведная; поэтому ее нельзя проклинать, а надо отделить от человека, достойного проклятия. Но это невозможно. Если бы это было возможно, то человек без свободной воли вообще не был бы человеком: не было бы ни заслуг, ни отсутствия заслуг, ни спасения; это было бы просто животное, лишенное бессмертия. Значит, так и осталось, что Бог несправедлив, так как вместе со злом Он проклинает в человеке эту добрую, праведную, святую силу, которая не нуждается во Христе.

Но последуем за Иоанном! «Кто верует в Него,— говорит он,— несудим, а кто не верует, уже осужден, потому что не верует во имя единородного Сына Божьего» [680]. Ответь мне, входит свободная воля в понятие «верующих» или же нет? Если входит, то снова нет нужды в благодати, потому что свободная воля сама по себе верует во Христа, Которого сама по себе не знает и не ведает. Если же нет, то она уже осуждена. А что это, как не то, что она проклята перед Богом? Но Бог проклинает только нечестивое. Значит, она нечестива. К какому благочестию способно стремиться нечестивое? Я не думаю, что силу свободной воли можно из этого исключить, так как здесь говорится обо всем человеке и сказано, что он достоин проклятия. И потом: неверие — это не грубое чувство, но высшее. Оно восседает, царствует в крепости воли и разума как некая противоположность вере. Быть же неверующим — значит отвергать Бога, представлять Его лжецом. В Первом Послании Иоанна сказано: «Если

мы не веруем, то представляем Бога лжецом»[681]. Каким же образом сила, противоположная Ему и представляющая Его лжецом, стремится к добру? Если бы эта сила не была неверующей и нечестивой, то Иоанн не должен был говорить обо всем человеке «уже осужден», но должен был сказать так: «Человек за свои грубые чувства уже осужден, а за свои прекраснейшие чувства не осужден, так как это его чувство стремится к вере или, более того, уже верует».

Значит, когда Писание столько раз говорит: «Всякий человек — лжец»[682], мы, опираясь на свободную волю, станем говорить: «Напротив, Писание здесь очень заблуждается, потому что в лучшем из того, что ему свойственно, в разуме своем и воле, человек не лжив; он лжив только во плоти, крови, мозге своем, а все, что дает ему возможность называться человеком, т. е. разум и воля его, здоровы и святы». Также и слова Иоанна Крестителя: «Кто верует в Сына, имеет жизнь вечную, а кто не верует в Сына, не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем»[683]. Эти слова, значит, надо толковать так: «на нем» следует понимать: на грубых чувствах пребывает гнев Божий, на силе же свободной воли, желания и разума пребывают благодать и жизнь вечная. В соответствии с этим примером, чтобы поддержать свободную волю, все, что только сказано в Писании о нечестивцах, ты можешь при помощи синекдохи истолковать так, будто это относится только к животной стороне человека. Так ты спасешь его разумную, подлинно человеческую сторону. Я же тогда возблагодарю защитников свободной воли и стану грешить, уверенный, что разум и желание, т. е. свободная воля, не могут быть прокляты, потому что никогда не затухают, а пребывают здоровыми, праведными и святыми. И если мои воля и разум блаженны, то я возрадуюсь, что гнусная и грубая плоть отделена от меня и проклята. Многого недостает мне для желания, чтобы Христос ее искупил. Видишь ты, куда заводит нас учение о свободной воле, чтобы отвергнуть все божественное и человеческое, временное и вечное и посмеяться над самим собой?

Также и Креститель говорит: «Человек ничего не может принять, если это не будет дано ему с неба»[684]. Здесь Диатриба могла бы перестать похваляться своими

богатствами там, где она перечисляет все, что нам дано с неба. Мы рассуждаем не о природе, а о благодати и спрашиваем не о том, каковы мы на земле, а о том, каковы мы на небе перед Богом. Мы знаем, что человек поставлен господином над теми, кто ниже его, и над ними имеет он право и свободную волю, чтобы они повиновались ему и делали то, что он хочет и о чем помышляет. Однако мы спрашиваем, имеет ли он свободную волю по отношению к Богу, так чтобы Бог повиновался и делал то, что человек хочет. Или же, напротив, Бог имеет по отношению к человеку свободную волю, дабы человек хотел и делал то, что хочет Бог, и не мог ничего, если Бог не захочет и не сделает. Креститель здесь говорит, что человек ничего не может принять, если не будет это дано ему с неба, потому что нет у него никакой свободной воли.

А также: «Кто от земли, тот от земли и говорит о земле; Кто пришел с неба, Тот над всеми» [685]. Здесь он снова говорит о том, что все земные думают и рассуждают о земном, что они не Христовы; он никого не оставляет посередине. Но свободная воля — это не Тот, Кто приходит с неба, поэтому она должна рассуждать и думать о земном. Если бы у человека когда-нибудь, где-нибудь, в чем-нибудь была бы какая-нибудь сила, которая не помышляла бы о земном, то Креститель должен был бы ее исключить и не говорить вообще обо всем, кроме Христа: «с земли», «рассуждает о земном». Это то же самое, что Христос говорит ниже, в главе восьмой: «Вы от мира, Я не от мира. Вы от нижних, Я от вышних» [686]. А те, которым Он говорил, обладали свободной волей, т. е. разумом и желанием. И, несмотря на это, Он говорит, что они от мира. Что нового сказал бы Он, если бы сказал, что они от мира сего по плоти и по своим грубым чувствам? Разве прежде об этом не было известно? Зачем надо было говорить, что люди, поскольку они плотские, от мира? Ведь так и животные тоже были бы от мира?

А есть ли место для свободной воли там, где Христос у Иоанна, глава шестая, говорит: «Никто не приходит ко Мне, если не привлечет его Отец Мой»? [687] Ибо Он говорит, что необходимо каждому слушать и учиться у самого Отца, потому что надо, чтобы все научились от Бога.

Здесь, конечно, Он учит, что не только дела и рвение свободной воли ничего не значат, но даже и слово Евангелия (о котором идет речь в этом месте) они станут слушать напрасно, если внутри них не будет говорить, научать и влечь их сам Отец. «Никто,— говорит Он,— не может прийти»; значит, и при помощи той силы, с которой человек способен устремиться к Христу. То есть утверждается, что для того, что относится к спасению, это ничто. И свободной воле нисколько не помогает то, что Диатриба приводит из Августина, дабы перетолковать это совершенно ясное и понятное место, а именно то, что Бог влечет, подобно тому как мы приманиваем овцу, показывая ей ветку. Этим сравнением она хочет доказать, что в нас существует сила, при помощи которой мы можем следовать за Богом, однако это сравнение здесь ничего не значит. Потому что Бог являет нам не что-нибудь одно, а все свое добро, даже самого Сына своего Христа. Однако ни один человек за ним не следует, если только не считать, что Отец изнутри являет одно, а влечет к иному! Потому что весь мир преследует Сына, которого Он явил. Это сравнение очень подходит к благочестивым, которые и есть овцы, знающие своего пастыря — Бога; они живут духом, идут и следуют, куда бы ни повел их Бог и что бы Он им ни явил. Нечестивый же, даже услышав слово, не идет, если нет в нем влечения изнутри и не учит его Отец, что Он делает, щедро даруя дух. Это иное влечение, чем то, которое действует извне. Тут Христос явлен через просветление духа, который восхищает человека к Христу сладчайшим образом и допускает Учителя, наставляющего, и Бога, влекущего, больше, чем сам человек, просит Его и стремится.

Приведем еще одно место из Иоанна, где в главе шестнадцатой он говорит: «Дух обличает мир во грехе, так как не поверили в Меня» [688]. Здесь, видишь ты, грех в том, что не веруют в Христа. И грех этот пребывает никак не в коже и не в волосах, а в самом разуме и воле нии. Если он обвиняет в этом грехе весь мир и на опыте известно, что этот грех был неведом миру, равно как и Христос, и что открыл его только Дух обличающий, то ясно, что свободная воля со своим волением и разумом из-за этого греха считается пойманной и осужденной перед Богом. Потому что коль скоро человек не знает Хри-

ста и не верит в Него, то он не может ни хотеть, ни стремиться к чему-либо доброму, а по необходимости, не зная того, служит греху. Главное, если Писание повсюду, как я сказал, проповедует Христа при помощи сравнения и антитезы, то все, в чем нет духа Христова, подчинено сатане, нечестию, тьме, греху, смерти и гневу Божьему и все эти свидетельства выступают против свободной воли и говорят о Христе. Таких не счесть, ими полно все Писание. Поэтому если мы ведем дело в соответствии с судом Писания, то я окажусь победителем по всем статьям, потому что нет там ни йоты, которая не осуждала бы учения о свободной воле.

То, что Писание проповедует Христа при помощи сравнений и антитезы, знают и признают вообще все христиане, даже если великим теологам и защитникам свободной воли это неведомо или они притворяются, будто бы этого не знают. Христианам, повторяю, известно, что в мире есть два царства, в высшей степени враждебные друг другу, что в одном царствует сатана, которого Христос поэтому и назвал князем мира [689], а Павел — богом века сего [690], который держит всех уловленных в своей власти. Он поймал тех, в которых — по свидетельству того же Павла — нет духа Христова, и только тех дозволяет он каким-то образом вырвать у себя, в которых есть дух Христов, как свидетельствует об этом Христос в притче о сильном, который сохраняет свой дом в безопасности [691]. Во втором царствует Христос. Это царство постоянно противоборствует и сражается с царством сатаны. В это царство мы переносимся не своей волей, а Божьей благодатью, которая освобождает нас от жестокости века сего и вырывает нас из власти тьмы. Одного только знания и исповедания того, что существуют эти два постоянно с такой силой и мощью борющихся друг против друга царства, было бы достаточно для ниспровержения учения о свободной воле, потому что если не вырвет нас божественная сила, то мы вынуждены служить в царстве сатаны. Это, повторяю, знают все, это достаточно известно из пословиц, молений, устремлений всей жизни.

Я не упоминаю моего настоящего Ахилла, мимо которого, не затронув его, храбро прошла Диатриба. Это, конечно, то, что учит Павел в Послании к римлянам, глава седьмая, и в Послании к галатам, глава пятая [692]. Он го-

ворит, что у святых и благочестивых людей происходит жестокая борьба между духом и плотью, чтобы они не могли делать того, что хотят. Из этого я вывел: если человеческая природа настолько зла, что даже в тех людях, которые возродились с помощью Духа, она не стремится к добру, но борется и противится ему, то как она станет стремиться к добру в тех, кто еще не возродился, в ветхом человеке, который подвластен сатане? Потому что ведь Павел говорит там не только о грубых чувствах, используя которые, как обычную лазейку, Диатриба привыкла отделываться ото всех Писаний, но среди дел плоти она перечисляет ересь, идолопоклонство, разногласия, распри, которым подвластны также и лучшие силы человека, такие, как, например, разум и воля. Итак, если у святых плоть при помощи этих самых чувств борется против Святого Духа, то у нечестивцев и у свободной воли она станет бороться против Бога еще гораздо сильнее. Поэтому Павел в Послании к римлянам, глава восьмая, и называет ее враждой против Бога [693]. Я хотел бы, повторяю, чтобы свободная воля отвергла это свидетельство и защитилась от него.

Что касается меня, то признаюсь: если бы это и было возможно, я не хотел бы обладать свободной волей или иметь в своей власти нечто, при помощи чего я мог бы стремиться к спасению. И не только по той причине, что я не сумел бы удержаться и устоять перед всеми препонами и опасностями, перед всеми одолевающими меня бесами — а ведь один бес могущественнее всех людей, и ни один человек не спасется,— но по той причине, что если бы и не существовало никаких опасностей, никаких препон и никаких бесов, то все равно я вынужден был бы все время радеть о неверном и бить воздух [694]. Ведь если бы я даже и жил вечно, и трудился, моя совесть никогда не могла бы быть спокойна и уверена, что я сделал столько, сколько надо, чтобы было достаточно. Потому что после завершения каждого дела оставалась бы червоточина: нравится ли оно Богу, или же сверх этого Ему требуется что-то еще. Это подтверждает опыт всех наиправеднейших людей, да и сам я, к великому своему несчастью, за много лет достаточно хорошо этому выучился.

Но 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. Он столь могуществен и велик, что никакие бесы, никакие препоны не сломят Его и не смогут похитить меня из руки Его. «Никто,— говорит,— не похитит их из руки Моей, оттого что Отец, Который дал Мне их, больше всех» [695]. Выходит так, что если не все, то некоторые — и многие — спасутся; тогда как при помощи свободной воли вовсе никто не уцелеет, сгинем все до одного. Тут уж мы уверены и твердо знаем, что мы нравимся Богу не из-за того, что заслужили этого своим делом, а по благоволению Его милосердия, обещанного нам. Если мы сделаем мало или же плохо, то Он не взыщет с нас, а по-отечески простит и направит. В этом и заключается слава всех святых перед Богом.

Но нас пугает, что трудно обрести милость и справедливость Божью, раз Он осуждает тех, кто этого не заслуживает, т. е. таких нечестивцев, которые нечестивы по рождению своему и никоим образом не в состоянии рассуждать, как им избавиться от нечестия, а пребывают в нем, осуждены на него и вынуждены необходимостью по природе своей грешить и гибнуть, как говорит об этом Павел: «Мы все были сынами гнева, как и прочие» [696]. Такими создал их сам Бог из семени, порочного от одного только греха Адама. И здесь мы должны почитать и бояться Бога, который очень милостив к тем недостойнейшим, которых Он оправдывает и спасает. И надо полностью отдаться Его божественной мудрости, чтобы поверить в Его справедливость, когда нам кажется, что Он несправедлив. Если же Его справедливость была бы такой, что человеческий разум мог бы понять, что она справедлива, то, конечно, она не была бы божественной, а нисколько не отличалась бы от человеческой справедливости. Но из-за того что Бог один истинный [697], для человеческого понимания Он полностью непостижим и недостижим; поэтому полагается, более того, поэтому необходимо, чтобы и справедливость Его была непостижима, как восклицает также и Павел, говоря: «О, глубина богатства мудрости и ведения Божия! Сколь непостижимы

суждения Его и неисследимы пути Его!»[698] Конечно, они не были бы непостижимы, если бы мы во всем могли уразуметь, почему они справедливы. Что такое человек по сравнению с Богом? Сколь многое мы можем? Что в наших силах по сравнению с тем, что в Его силах? Что такое наша доблесть против Его могущества? Что такое наше знание по сравнению с Его мудростью? Что такое наша субстанция по сравнению с Его субстанцией? Главное, что такое все наше перед всем Его?

Если же мы утверждаем на основании того, как нас учит природа, что человеческая сила, доблесть, знание, субстанция и вообще все наше — ничто в сопоставлении с божественной силой, доблестью, мудростью, знанием, субстанцией, то какова же наша извращенность, когда мы набрасываемся на одну только справедливость и суд Божий и представляем их лишь своему суду, хотим понять, осудить и расценить суд божественный?! Почему же мы и здесь не говорим вроде того, что наш суд ничто по сравнению с судом Божьим? Спроси у самого разума, не будет ли он, изобличенный, вынужден признать свою глупость и легкомыслие, раз он не допускает непостижимости суда Божьего, признавая при этом непостижимым все прочее, присущее Богу? Конечно, во всем прочем мы признаем за Богом божественное величие, только суд Его мы готовы отвергнуть и никак не можем поверить, что Он справедлив, в то время как Он обещал нам, что настанет день, когда Он откроет славу свою, и тогда все мы увидим и ощутим, что Он и был и есть справедлив.

Приведу пример, дабы укрепить в вере и успокоить этого плута, подозревающего, что Бог несправедлив. Бог так правит этим плотским миром во всем, что касается дел внешних, что, если ты станешь слушаться человеческого разума и следовать ему, ты вынужден будешь сказать, что либо никакого Бога нет, либо Он несправедлив. Как сказал поэт: «Часто я склонен думать, что нет никаких богов»[699].

Смотри-ка, сколь исключительно удачливы дурные люди и, напротив, сколь несчастны хорошие! Это подтверждают пословицы и жизненный опыт — отец всех пословиц[700]: кто хуже, тот удачливый. Иов говорит, что у нечестивых полные шатры[701], псалмопевец в семьдесят втором псалме сетует: «Грешники в мире чрезвычайно

богаты» [702]. Сделай милость, скажи, разве не считают все в высшей степени несправедливым то, что дурные удачливы, а добрые страдают? Но в мире так заведено. Величайшие умы докатились до того, что отвергли существование Бога и решили, что судьба вершит всем случайно. Например, эпикурейцы и Плиний. Затем Аристотель, который, чтобы освободить знаменитую свою первосущность от горя, полагает, что она не видит ничего, кроме себя самой, потому что он думает, ей было бы очень тягостно увидать столько бед и столько несправедливостей [703].

Пророки же, которые верили, что есть Бог, впадали в еще большее искушение, думая, что Бог несправедлив. Например, Иеремия, Иов, Давид, Асаф [704] и др. А что, полагаешь ты, думали и Демосфен и Цицерон, когда они, свершив все, на что были способны, получили за это такую награду в несчастной своей погибели? [705]

Однако эта кажущаяся очень убедительной несправедливость Божья, доказанная столь вескими доводами, против которых ни разум, ни свет природы ничего не могут возразить, легчайшим образом устраняется светом Евангелия и сознанием благодати, в соответствии с которой нас учат, что нечестивцы, хотя и благоденствуют телесно, однако душа их погублена. И краткое решение всего этого неразрешимого вопроса заключается в одном только словечке, а именно в том, что после этой жизни есть жизнь, в которой обретет наказание и награду все то, что в здешней жизни остается без наказания и без награды. Потому что жизнь здешняя не что иное, как предварение, или, скорее, начало будущей жизни.

Если же свет Евангелия, сильный лишь словом и верой, добился того, что вопрос, толковавшийся в течение стольких веков и никогда не решенный, был разъяснен и понят с такой легкостью, то что же, ты думаешь, будет, когда, сменив свет слова и веры, явит себя само деяние и само божественное величие? Или же ты полагаешь, что тогда свет Его славы не сможет с великой легкостью разрешить вопрос, неразрешимый в свете слова или благодати, в то время как свет благодати с такой легкостью разрешил вопрос, неразрешимый в свете природы? Представь разные виды света: свет природы, свет благодати и свет славы, как говорит об этом общепринятое и хорошее разделение. В свете природы неразрешимо, что Он

справедлив, если доброго Он губит, а злого прощает. Но свет благодати на это отвечает. В свете благодати неразрешимо, как это Бог проклинает того, кто при всех своих усилиях не способен ни на что, кроме греха и преступлений. И свет природы, и свет благодати на это говорят, что виновен здесь не жалкий человек, а Божья несправедливость, и они не могут иначе судить о Боге, который нечестивца своею милостью без всяких его заслуг увенчивает, а другого, хотя он менее или, по крайней мере, не более нечестив, Он не увенчивает, а проклинает. Но свет славы говорит иное и показывает, что Бог, справедливость суда которого непостижима, наисправедливейший и наипонятнейший. И мы должны поверить в это, убежденные и укрепленные примером света благодати, который тоже казался подобным чудом в свете природы.

На этом я закончу свою книжечку, готовый, если будет нужно, защищать это дело во многих книгах. Полагаю, однако, что для благочестивого человека и для того, кто без упрямства хочет поверить истине, и здесь сказано предостаточно. Ведь если мы верим, что Бог действительно все ведает наперед и предопределяет, тогда в предвидении своем и предопределении Он не может ни ошибаться, ни отступиться, ничего не может произойти без Его воли, и сам разум вынужден с этим согласиться. В то же время, по свидетельству самого разума, ни у человека, ни у ангела, ни у какого-нибудь другого творения не может быть свободной воли. Таким образом, если мы верим, что сатана — князь мира, который постоянно подстерегает и всеми силами борется с царством Христовым, дабы не отпустить уловленных им людей (и его можно отогнать только силой божественного духа), то снова обнаруживается, что никакой свободной воли быть не может. Также если мы верим, что нас погубил первородный грех, то признаем, что даже тем, которые поступают в соответствии с духом, делать добро чрезвычайно затруднительно, и ясно, что у человека, лишенного духа, вообще нет никакой возможности обратиться к добру, а есть возможность творить одно только зло. Также если иудеи, всеми своими силами устремленные к справедливости, обрушились в несправедливость, а язычники, устремленные к нечестию, вопреки ожиданию по Божьей благодати при-

шли к праведности, то видно и само собой, и из опыта, что без благодати человек может хотеть одного только зла. Но главное: если мы верим, что Христос искупил своей кровью грехи людей, то мы должны признать, что человек был полностью потерян. В противном случае мы предположим, что либо Христос не был нужен, либо что Он искупил лишь ничтожную часть нашу — а это уж богохульство и святотатство.

Тебя, мой Эразм, я теперь молю во имя Христа: исполни, наконец, обещанное. Ты ведь пообещал, что охотно уступишь тому, кто научит тебя лучшему. Откажись от почтения к лицам! Я признаю, ты — великий человек, Бог наделил тебя многими благороднейшими дарами: Он дал тебе разум, просвещенность, удивительное красноречие, о прочем я не говорю. У меня же ничего нет, я — ничто, но я готов чуть ли не хвастаться, что я — христианин. И я весьма превозношу и славлю тебя за то, что ты один из всех напал на главное, на самую суть спора. Ты не досаждаешь мне не имеющими к этому делу отношения вопросами о папстве, чистилище, об индульгенциях и тому подобных пустяках, за которые до сих пор почти все за мной напрасно охотились. Ты один-единственный увидел суть дела и схватил за горло — я тебе за это от души благодарен. Потому что этим делом я занимаюсь весьма охотно, насколько дозволяют мне время и досуг. Если бы так делали те, которые сейчас чванятся новыми духами и новыми откровениями, то у нас было бы меньше расхождений и сект, а больше мира и согласия. Однако Бог через сатану так наказывает нас за нашу неблагодарность. Если ты и не способен исследовать это дело иначе, чем ты сделал это в своей Диатрибе, то мне все-таки очень хотелось бы, чтобы ты, довольствуясь своим даром, изучал науки и языки, занимался ими и преуспевал в них, что ты и делал до сих пор с великой пользой и славой. Этим своим занятием ты немало послужил и мне, за что, признаюсь, я тебе премного обязан и, конечно, почитаю тебя и от чистого сердца восхищаюсь тобой. Бог пока что не пожелал и не даровал тебе, чтобы тебе было по силам это наше дело. Не сочти, прошу тебя, эти слова за выражение самомнения. Я молюсь, чтобы Господь поскорее сделал так, чтобы и в этом деле ты превзошел меня, как ты превосходишь

меня во всех прочих делах. Ведь не ново, что Бог наставлял Моисея через Иофора[706] и учил Павла через Анания[707]. Что касается твоих слов, что утверждение, будто бы ты не знаешь о Христе, не попадает в цель, то, я думаю, ты сам видишь, как обстоит дело. Ведь не все будут пребывать в заблуждении по той причине, что мы с тобой заблуждаемся.

Как сказано, «Бог дивен в святилище Своем»[708], и мы часто полагаем святыми тех, кто очень далек от святости. Вполне возможно, что, так как ты — человек, ты неправильно истолковал или же недостаточно внимательно посмотрел на Писания или высказывания отцов, под водительством которых ты думал достичь цели. На это достаточно указывает то, что ты пишешь, будто ты ничего не утверждаешь, а только сопоставил разные мнения. Так не пишет тот, кто вполне постиг дело и верно его понимает. Вот я в этой книге не сопоставлял мнения, а утверждал и утверждаю и не хочу, чтобы кто-нибудь принимал решение, но советую всем покориться. Господь же — это Его дело — просветит тебя и сделает из тебя сосуд для почести и славы[709]. Аминь.

Конец

Эразм Роттердамский

ГИПЕРАСПИСТЕС-I

Эразм Роттердамский приветствует читателя!

Появилась «Рабская воля», подписанная Мартином Лютером, сочинявшаяся, однако же, многими в течение долгого времени; и делали они это с великой тщательностью — вещь говорит сама за себя (книгу начали печатать за год до этого — так мне рассказывали люди, которые утверждали, что они видели несколько страниц). Ко мне книга попала поздно, и это произошло случайно, ибо сами они таились, чтобы по крайней мере несколько месяцев праздновать триумф; и не только люди, преданные Лютеру, но также и те, которые враждебно относятся к нам обоим. Ко мне, по крайней мере, из-за благородных наук, к нему — из-за отвергнутых догматов. Промежуток времени, который понадобился для перечитывания Диатрибы, для вчитывания в книгу Лютера (которая не столь велика, сколь болтлива), а также для моего ответа, был не более десяти дней. Мне дали книгу, когда я был утомлен и еще очень занят завершением того, что готовил для ближайшей ярмарки. Если кто-нибудь мне не верит, то в Базеле это могут засвидетельствовать наивернейшим образом. Но так как я понял, сколь непомерно распрыгались некоторые люди от одного только слуха о книге, то мне показалось, что [лучше] — пусть наспех — издать какую-то часть ответа к этой Франкфуртской ярмарке, дабы умерить их преждевременный триумф. Мы ответили только на ту часть, в которой Лютер спорит с Предисловием к моей Диатрибе; остальное мы обдумаем тщательнее на досуге и тогда издадим. Несколько раз мы ставили на полях номер глав Лютерова рассуждения: если прежде проставить номера его глав, то легче сравнивать то, что мы опровергаем.

Будь здоров и жди более полной обоснованной победы. В Базеле 20 февраля 1526 г.

СВЕРХЗАЩИТА «ДИАТРИБЫ» ЭРАЗМА РОТТЕРДАМСКОГО. ПРОТИВ «РАБСТВА ВОЛИ» МАРТИНА ЛЮТЕРА КНИГА ПЕРВАЯ

Да сопутствует нам счастье и удача! Приступим сразу к сути дела — в соответствии с аттическим правилом ἄνευ προοιμίων καὶ παθῶν*. Если бы и ты, Лютер, решил поступить так же, то, конечно, потратил бы меньше своего досуга, на недостаток которого ты жалуешься, и задал бы мне меньше забот, которых у меня и так было больше чем достаточно. Ныне, когда ты предпочел следовать желаниям некоторых людей, а не собственному мнению, как много оказалось в твоей книге нисколько προσδιόνυσα**, как много лишнего, сколько остановок на общих местах, сколько поношений, как много явного пустословия, сколько хитроумия, изощренных укусов, как много бесстыдных искажений и извращений, патетических выводов из извращений и, кроме всего, сколько крика на того, кто этого не заслужил! Так как при этом тебе заблагорассудилось плохо проводить хорошие часы, то и я вынужден потратить некоторую часть своей воды на опровержение [1–2].

Итак, прежде всего меня удивляет вот что: в моей Диатрибе нет ничего, кроме сдержанного рассуждения о деле, на тебя же вблизи лает Иероним Эмсер [3], издалека кричит Иоганн Кохлей [4]; из Англии, кроме Розея [5] и других, справедливо терзает тебя в своих письмах Иоганн — епископ Рочестерский [6]; Иодок Клитовей [7] из Галлии нападает на Лютера «Антилютером»; из Италии — Христофор Лонголий [8] направил против тебя свою искусную речь; наконец, и здесь среди корифеев твоего сообщества тоже есть люди, которые усердно доставляют тебе хлопоты: так, Ульрих Цвингли, говорят, издал никоим образом не беззубую книжицу [9], в которой нападает на твое, впрочем, частично совпадающее с церковными учение об евхаристии; Капитон [10] и Эколампадий [11] сделали то же самое, хотя и без брани, однако с большим коли-

* без предисловий и страстей (*греч.*).
** не относящегося к делу (*греч.*).

чеством острых выпадов. Несмотря на все это, говорю я, почему обо всем этом ты молчишь, но считаешь нужным отвечать на нашу Диатрибу, особенно при том, что она рассуждает обо всем не только сдержанно, но, как ты говоришь, по несущественным основаниям, ухудшив дело, за которое она взялась.

Я, конечно, не жалуюсь на твой ответ и не доискиваюсь, почему ты только сейчас закончил труд, сочинение которого начал год назад. Я удивляюсь, почему, отвечая, ты не подражаешь моей вежливости; тебе приличествовало бы даже превзойти ее, если ты хотел бы, чтобы мы поверили в то намерение и в тот дух, который ты себе приписываешь.

На самом деле ты последовал за братьями, среди которых, я знаю, существует весьма много таких, нравы которых далеки от Евангелия, во имя которого они себя расхваливают. Лютер, ты слишком охотно идешь навстречу их желаниям, не без тяжелого ущерба для дела, которое ты затеваешь. Потому что ведь для меня не тайна, в угоду кому ты написал против Кохлея [12] и против английского короля [13]. Это несомненно тот, в ком можно узнать две комические фигуры — наиглупейшего и наихвастливейшего Фрасона и наильстивейшего Гнафона [14]. Конечно, он не виноват в том, что по его наущению ты чуть ли не вынужден был в таком трудном и опасном положении написать послание. Тебе следовало обдумать, какую роль ты берешь на себя, особенно после того, как ты объявил, что Евангелие, рухнувшее и похороненное более полутора тысяч лет назад, ты вернешь к жизни, и после того, как, пренебрегши авторитетом понтификов, соборов, епископов и университетов, ты пообещал всему свету верный и истинный путь к спасению, которого до сей поры мир не ведал. Тому, кто взялся за такое трудное дело и, словно Атлас, возложил небо на свои плечи (я с тобой говорю так, как если бы все, что ты себе приписываешь, было правдой), вовсе не пристало шутить, острить, гримасничать над кем попало, шалить, забавляться и — по словам некоего Вильгельма [15] — то задевать кого-нибудь пером, то сдерживать перо (я уже не говорю о короле).

Тот же человек подзадорил кого-то еще написать «Диалог против Лея» [16] и тоже снабдил его всякими не-

былицами. Не лучше, поверь мне, вооружил и тебя тот, по чьему побуждению ты выпустил эту книгу.

Столько просвещенных людей, столько князей церкви, столько светских монархов требовали от меня, а некоторые угрожали мне, чтобы, воспользовавшись для этого всеми силами своего красноречия, я метал против тебя громы и молнии, если только у меня нет желания прослыть церковным отступником и покровителем твоего сообщества! Однако я уклонился — и не потому что я одобряю твое учение, которого, как ты верно пишешь, я не понял, но отчасти чтобы не повредить делу, которому сначала рукоплескал почти весь мир, отчасти же потому, что я понимал, что это занятие мне не по силам. Поэтому я опасался ухудшить болезнь неудачным лечением — как обычно бывает у неопытного врача. Наконец, я однажды подумал: что если Богу угодно дать извращеннейшим нравам нашего времени такого лютого врача, который не смог исцелить снадобьями и припарками и поэтому исцеляет огнем и мечом?

Я видел просвещенных людей, выступавших за твои догматы, наблюдал какое-то роковое пристрастие к ним мира, замечал, что, чем сильнее противодействие теологов и правителей, тем шире все это распространяется и увеличивается; из этого я заключил, что это происходит не без воли Божьей и решил быть зрителем твоей трагедии. В соответствии с мнением Гамалиила [17] я думал так: если Бог это делает, то не мне противостоять Ему; если откуда-то началось то, что делается, то разрешится оно своей волей. В Деяниях апостолов мы читаем: «Из прочих никто не смел к ним присоединиться» [18]. В подобном страхе воздерживался от вашего дела и я. Но когда я не мог больше оправдываться перед правителями, то под давлением зависти и самого ложного подозрения я написал Диатрибу, но так сдержанно, что тебе невозможно желать более вежливого обсуждения. Некоторым фарисеям показалось, что я не спорю с тобой, а играю — так я спрятал зубы и когти!

Конечно, я думал, что мне полностью удалось сделать так, чтобы не показалось, что я дал тебе повод неистовствовать и браниться. Я сознательно обошел некоторые особенно досадные высказывания в твоем «Утверждении» [19], потому что их нельзя обсуждать, не раздражив

тебя. Когда дело дошло до сравнения нравов, я обошел ненавистное место, считая, что лучше не причинять обиды, чем служить благу своего дела. В одном месте я отвожу от тебя подозрение и пишу так: «Я это, собственно, не хотел бы говорить против Лютера, которого лично не знаю, и пр.» И посмотри, как совпадают ваши мнения! Филипп Меланхтон написал сюда, что Диатриба принята в Виттенберге очень спокойно[20]. Он добавил, что ему кажется совершенно несправедливым, если церковь не дозволит каждому высказать свое мнение. А ты в своем ответе поступаешь так, что против иных, может быть, и пишешь крикливее, но ни о ком враждебнее или язвительнее; я согласен, что это покажется полным вымыслом, если я тут же не поясню этого всем.

Свое рассуждение я называю Диатрибой и сопоставлением. Что может быть скромнее такого наименования? Я сам ничего не провозглашаю, так как занимаюсь предметом, который при новом обсуждении нельзя назвать ни перешенным, ни сомнительным. Собираясь говорить с тобой, я отставляю авторитет короля, понтификов, соборов, университетов и древних ортодоксов, при помощи которого я мог на тебя нажать, даже если бы мои доказательства были слабее. Я вступаю с тобой в единоборство на твоих условиях, как бы не были они несправедливы, однако обращаюсь к тебе не так, как ты ко мне. Ведь в самом обращении есть что-то вызывающее и настырное. Я говорю не только о твоих доказательствах, чтобы не казалось, будто я спорю с тобой, а не с твоим «Утверждением». Не знаю, можешь ли ты желать большей обходительности. Ты настолько не терпишь никого, кто смеет открыть рот против твоих суждений?! Сам же имеешь обыкновение вызывать всех на бой! Куда же девается то, о чем напоминает Петр: «Всегда готовы в смирении и страхе дать удовлетворение всякому, требующему у вас ответа в том, на что вы уповаете»[21]? И Павел хочет, чтобы епископ был διδακτικόν *, а не πλήκτην ** [22]. Если я рассуждал недостаточно учено, ты должен был помнить и вот это речение Павла: «Я — должник разумных и неразумных»[23].

---

* учителен (*греч.*).
** сварлив (*греч.*).

Те, которые были тебе вернее всех, смеют обнажать против тебя меч, не воздерживаясь от брани, а ты не в состоянии вынести Эразма, рассуждающего самым сдержанным образом?! Я всеми силами держался умеренности, которую, я знал, поставят мне в упрек. Ты мог и должен был подражать ей, это послужило бы тебе во славу и пошло бы на пользу делу, которое ты ведешь.

Конечно, твое терпение победила радость тех людей, которые решили, что я праздную триумф, и ликовали оттого, что ты побежден. О каких триумфах ты мне рассказываешь? Здесь вокруг моей Диатрибы было такое молчание, что у меня почти выпало из памяти, что я ее написал? Я всегда хотел быть один, для меня не было ничего ненавистнее и хуже заговорщиков и властолюбцев! Боже бессмертный! Как обрадовались твои приверженцы выходу твоей книжонки, появившейся словно из засады! Какие ликующие возгласы посыпались! «Эразм получил, что хотел, у него теперь болезнь потяжелее каменной!»[24] Были и другие, далеко не евангельские речения!

Однако ни колкость твоего пера, ни наглость такого рода возгласов не заставили меня в этой апологии меньше пользоваться советами разума, чем чувства. В устной речи иногда движение души опережает разум; в письменной — нисколько не следует уступать страстям: следует смотреть не на то, что кажется правильным в таком возбуждении, а на то, что может казаться правильным всегда. Хотя здесь, по правде сказать, борьба с чувствами была очень легкой. Выученный столькими письмами и насквильными книжонками, я огрубел для такого рода поношений!

Но хочешь знать, сколько бед породили твои укусы? О если бы ты направил против меня свое перо, гораздо более враждебное, чем сейчас, пять лет назад, когда ты меня прославлял! Действительно, так как ты в этом недружественном ответе хочешь казаться другом, если небу угодно, даже чистосердечным, то я хочу, чтобы ты вкупе со своими знал: я не столь глуп, чтобы обмануться такого рода хитростями, и не столь слабодушен, чтобы меня могли встревожить твои поношения.

Было бы проще, если бы ты и люди, тебе подобные, неистовствовали против меня открыто. Ведь ты имеешь

обыкновение τὴν λεοντῆν ἐνδυσάμενος* и вести дело дубиной![25] Сейчас поверх львиной ты натянул лисью шкуру и мажешь меня отравленным медом![26] Для этой истории, продолжающейся почти полтора года, понадобилось привлечь пустослова, который сочинил речь, добавил риторических прикрас, как это принято по отношению к человеку, умудренному в риторике. Ведь я знал опустошающий, с огромным шумом сбегающий с горы поток твоей речи, увлекающий за собой камни и бревна! Речь этого пустослова течет мягче, но заключает в себе весьма много яда. От меня не укрылось, кто он. Ведь это один из тех, которые — как ты сам должен признать, если хочешь казаться чистосердечным и памятливым,— почерпнули все свое красноречие из моих сочинений. Для меня уже не новость узнавать в своих ранах свои же собственные стрелы.

Одного подставного ритора было недостаточно, и, так как бремя войны тяготит, ты выпускаешь на нас своего Патрокла[27], который одновременно сражается с нами и твоим оружием, и своим, т. е. при помощи речей. Однако он до такой степени лишен дара слова, что подавил меня скорее своей велеречивостью, нежели доводами. Ты не думай, что я заблуждаюсь в тонкостях различения речей: нет никого, кто мог бы сделать то, что он, и, помимо всего, его ораторский дар мне очень знаком. Потому что он первый оратор, красноречие которого обходится без чтения хороших авторов и без знания грамматики. И если ты согласен, что нелепые приукрашивания встречаются у него чаще, чем у тебя, то я не возражаю. Но к твоей книге примешано много безвкусного и безграмотного; я никогда не поверю, что это идет от тебя — в своем месте это будет отмечено.

Тем не менее такое условие борьбы для меня более несправедливо, чем в борьбе гладиаторов. На арену выпускают одного против одного, ретиария на мармиллона[28]; мне же одному приходится иметь дело со многими. А если и с одним, то с Герионом[29]. Исаак в одном человеке познал двоих[30], что касается меня, то я в одной книге чувствую разные голоса и различные усилия.

---

* натягивать львиную шкуру (*греч.*).

Борьба идет с фалангой, не менее вооруженной красноречием, ученостью и хулами, чем хитростями, изворотливостью и побочными намерениями.

Представь теперь замысел твоих пустословов, которые думают так: не следует неистовствовать против Эразма и безудержно бранить его. Это может избавить его от подозрений, которыми он отягощен в глазах князей, от ненависти, с которой донимают его теологи и монахи. Но он ищет славы. Поэтому мы станем повсюду долбить, что он ничего не знает, и везде с великой брезгливостью и презрением оплевывать его как ничтожного человека. Это его заденет больше всего. Впрочем, чтобы нам поверили, мы подмешаем похвал, изобразим дружбу и сдобрим все состраданием больше, чем ненавистью. Наделим его умом, наилучшей красноречивостью, чтобы читатель, увидев здесь искренность, подумал, что мы наделили бы его также и всем остальным, если бы он того заслуживал. Затем мы всеми способами увеличим и обострим подозрение и ненависть, которыми его давят, говоря, будто бы он чувствует, как мы, но притворяется — отчасти из страха, а отчасти из корыстолюбия. Мы сильно предпочтем софистов, которых сравним с ним. Наконец, поведем дело так, что стяжаем благодарность обеих сторон — и у братьев, которые уже много лет хотят ему зла, и у софистов и фарисеев, которые уже давно считают его своим врагом из-за благородных наук (ob bonas litteras). Наконец, мы подмешаем ко всему столько грязи и брани, что если его — человека старенького и робкого — не утомит болтливость и не смогут сокрушить доводы, то в конце концов мы прикончим его проклятиями.

Несмотря на то что нет ни одного мало-мальски умного человека, который не уразумел бы этого чистого и евангельского замысла твоей книги, твоим [сторонникам] он кажется исключительно ловким. Кто же не разглядит здесь объятий скорпиона, собирающегося вонзить жало? Кто не почувствует, что бокал, обмазанный медом, отравлен?

«Досточтимый Эразм», «дорогой Эразм», «высший ум», «величайшие дарования», «наделенный наилучшим красноречием», «тот, кому более всего обязаны благородные науки» и прочее. Нет сомнения, что это — объятие, это — мед.

Однако вскоре тот же хваленый Эразм «пишет так нечестиво, что этого не могут вынести даже нечестивые софисты: это — богохульство». И что гораздо хуже: «он вообще не верит, а скрывает в своей груди ἄθεον *[31] Эпикура и Лукиана, говоря в своем сердце: «нет Бога», или если Он есть, то Он не заботится о смертных». Это — жало, это — смертельный яд, это — жабья отрава. Если эта книга не кишит такими шуточками, значит, я лживее жителя Крита [32].

Если повсюду вколачивают, повторяют и вдалбливают это и многое другое, то назови, пожалуйста, кого-нибудь, против кого ты когда-либо писал более ядовито! И здесь сама твоя речь, противореча самой себе, выдает неискренность твоего сердца! Как сочетается у тебя, что он у тебя и дражайший, и дражайший брат, и досточтимый, и дорогой, и все что угодно, но его же ты провозглашаешь нечестивцем, богохульником и, наконец, ἄθεος **?!

Ты думаешь, что люди такие лопухи [33], что не понимают, каким духом ты руководствуешься, когда ты пишешь, и из одних и тех же уст исходят и холод и жар, из одного и того же бокала ты предлагаешь и мед и отраву, одной рукой показываешь на хлеб, а другой потрясаешь камнем? [34]

Какой, однако, смысл тратить здесь столько слов на мою наивысшую красноречивость и на твое наивысшее отсутствие красноречия? Зачем нужно красноречие в рассуждении о свободе воли? Я не хвалюсь этим красноречием, не знаю его, не думаю о нем! Конечно, если оно у меня и есть, я его в Диатрибе не выставляю, а если бы захотел это сделать, то места было вполне достаточно. Что же до твоей некрасноречивости, то спрошу тебя, когда я на это жаловался? Когда я желал тебе красноречивости? О, если бы у тебя было столько же трезвости и чистоты душевной, сколь есть у тебя красноречия!

И снова: как не согласуется с евангельской простотой столько раз просить прощения за некрасноречивость! Если для того, чтобы устроить над человеком суд, надо назвать его чрезвычайно красноречивым, то какой смысл в самом потоке речи? Что ты мне даешь, когда наделяешь меня наивысшим красноречием, связанным с наи-

* безбожного (*греч.*).

** безбожником (*греч.*).

высшим незнанием положения дел? И чем ты меня одариваешь, когда за мною, шестидесятилетним, ты признаешь талант и прославляешь способность к великим свершениям? Если я сейчас всего лишь способный, то когда же я войду в разум? Конечно, это чистая уловка твоего пустослова, который для вида, чтобы ему поверили, наделяет меня красноречием, отказывая мне в знании. Он нарочно хвалит талант, чтобы с тем большей вероятностью взвалить на меня вину притворства. И то, что ты приписываешь мне в начале, ты отнимаешь у меня в ходе рассуждения и выставляешь Эразма таким глупцом, который не видит того, что яснее солнца. <...> Каждый день я молю, чтобы услышал меня Иисус: «Помилуй, Господи! Дай мне узреть свет», а ты человеку, который так взывает, говоришь: «Молчи, слепец!» Сколько раз я сознаюсь в своем невежестве в самой Диатрибе!

О, если бы четыре года назад ты убеждал мир в том, что я ничего не смыслю в теологии, тогда бы ты, конечно, исполнил весьма приятное дело: ведь при всем своем красноречии, как ты говоришь, при очень большом старании я не смог убедить в этом. И я очень опасаюсь, что ты тоже сейчас не убедишь тех, кому я этого желал бы.

Когда-то в своих Толкованиях на Послание к галатам ты меня превозносил как первого человека в теологии, стоящего выше зависти: ты писал это в Предисловии [35]; на первой странице твоего Толкования я — выдающийся теолог, и потом ты меня очень часто цитируешь [36]. Там Эразм все говорит правильно, там я перевожу греков наидостойнейшим образом, так «дражайший Эразм», там ты со своим Эразмом охотно соглашаешься. И снова — в Приложении, которое добавил Коммод Британец [37],— ты говоришь, что мне принадлежит высшая слава восстановления Евангелия.

Я здесь не стану приводить бесчисленных писем твоих приверженцев, в которых они расхваливают меня как князя теологии. Но как только я посмел рот раскрыть против твоего учения, я внезапно перестал хоть что-нибудь смыслить в теологии!

Что если тот, кто написал мне, что моя Диатриба принята совершенно спокойно, играет в этой пьесе главную роль? [38] Кто хоть сколько-нибудь поверит вашему столь

непостоянному суждению? Но я хотел бы, чтобы поверили как можно больше, особенно в таком деле! Подумай, пожалуйста, что скажут понимающие люди, когда увидят такое твое непостоянство, когда они сравнят эту твою книгу с теми твоими же сочинениями? Меня ты называешь Протеем, а это превосходит всех Протеев! С каким видом ты будешь извиняться в том, что написанное противоречит написанному же? Я думаю, ты станешь говорить, что тогда тебя обманул плотский дух, а теперь тебя ведет Дух Христов. Конечно, у тебя есть способ, при помощи которого ты можешь извинить все что угодно — если только тебе поверят. Многие из тех, которые ныне думают иначе и с каждым днем думают о тебе хуже, думали о твоем деле хорошо.

Перетряси все мои сочинения! Если обнаружишь там что-нибудь подобное, назови меня Протеем!

Прежде ты льстивыми речами завлекал меня в свой союз, теперь, раздраженный против Диатрибы, ты пытаешься сделать из Эразма крота! Но подобно тому как тогда я не поймался на твои великолепные похвалы, так и теперь меня нисколько не встревожили эти твои поношения. Подобно тому как я знал, что те похвалы шли не от сердца, так и эти поношения продиктованы тебе ненавистью и гневом. Тогда ты меня расхваливал как наивысшего теолога, а я не был ни на волос более просвещенным; теперь, когда ты также преувеличиваешь, будто бы я вообще ничего не знаю, я от этого нисколько не становлюсь менее ученым.

Хочешь доказательства того, сколь приятны мне были твои прославления? Я письменно напоминал тебе, чтобы в будущем ты воздерживался от таких похвал[39]. Хочешь знать, сколь я огорчен, будучи отвергнут тобой? Я очень желаю, чтобы ты убедил в том, в чем убеждаешь, желаю покоя, купленного ценой даже такого бесславия.

Теперь посмотри, сколь сходятся остальные твои суждения.

Было опубликовано письмо Меланхтона, в котором он приписывает тебе очень многое, однако меня несомненно предпочитает всем древним. Опять же некий Эразм Альбер[40] — θεοδίδακτος* твоей школы — либо сравнивает

---

* буквально — «наученный богом» (*греч.*); здесь — теолог.

меня с божественным Иеронимом, либо предпочитает меня ему.

Если все древние отцы, если Иероним ничего не понимал в теологии, если они вместе с церковью пребывали в слепоте, то из жалости к ним я спокойно снесу свою слепоту вместе с таким большим числом выдающихся людей. Однако так же как меня нисколько не встревожила похвала твоих приверженцев, так меня почти развеселил твой приговор. Сколь великим теологом оказался бы я для папы, если бы я вставлял повсюду в свои сочинения твое учение! Но что до меня, то я прекрасно знаю меру и всегда предпочитаю вместе с Павлом мыслить трезво, так как знание делает запосчивым, а любовь созидает[41]. И теперь я даже весьма рад, что нет у меня такого множества знаний, чтобы заслужить имя ересиарха, как заслужил его чрезвычайно сведущий в Писаниях Ариї[42]. Поэтому я прошу тебя, Лютер, вколачивай это всеми силами, чтобы всех убедить в том, что я ничего не понимаю в теологии; это не только мне, но и тебе на пользу. Ведь есть такие люди, которые разносят по свету пустейшие слухи и заставляют очень многих верить, будто все, что пишет Лютер, он выпил из груди Эразма; в изданных книгах они даже называют меня твоим учителем, а тебя — моим учеником, одновременно обременяя меня совершенно необоснованными похвалами и унизительнейшим образом умаляя твои знания. Защити от этих пустомелей свое знание, которое ты прославляешь; за эти твои труды я тебе буду весьма благодарен.

Так как в этом обсуждении ты не доказал своего удивительного, столько раз прославленного знания, то о нем пойдет речь в другое время. А пока у меня дело только к твоему краснобаю, которому ты придал красочно обрисованный тобой вид и поручил правильное построение речи, чтобы он со своим ораторским искусством и выступал в роли оратора. Однако он потратил много слов, жалуясь на твою некрасноречивость, на превознесение твоего знания и моего красноречия, на отказ мне в знании, на прославление твоего духа. На твой стиль я нигде ни одним словом не пожаловался. О твоем знании мы уже много раз слышали, и не его нам в тебе недостает; я всегда искренне признавал свое невежество. Дух, на

который ты притязаешь! Хорошо бы тебе его выказать в своих сочинениях, а не говорить о нем настойчиво и постоянно!

Ведь дело обстоит так: если бы злоба твоего краснобая ограничилась упреками в глупости, болтовне и грубейшем невежестве, я бы не обратил на это внимания. Впрочем, если бы я не обратил внимания на тяжелый упрек в нечестивости, на не раз предъявленное обвинение в богохульстве и, наконец, в том, что я — ἄθεος* Лукиан, я бы действительно был тем, каким ты меня выставляешь. Я, однако же, на это отвечу тем, что не выскажу тебе никакого упрека, дабы не отяготить тебя судом понтификов или же теологов, перед которыми ты, хитрый человек, теперь почти угодничаешь[43] из ненависти ко мне, хотя ведь то, что ты писал против них, еще не забыто. Но об этом в свое время; сейчас снова о твоих хулах, перемешанных с лестью; и прежде я укажу на глупость твоего краснобая, так как мою Диатрибу он сравнивает с книгой Меланхтона «О теологических местах».

Меланхтон борется за тебя, я — против тебя: что иное сравниваешь ты, как не воду с огнем?! Ведь опытные ораторы обыкновенно превозносят силы и дух противника, чем делают свою победу более блистательной. Если бы Меланхтон перешел на противоположную сторону и обратил оружие против тебя, он бы у тебя сразу засмердил и испытал метаморфозу не более приятную, чем та, которую испытал Карльштадт, внезапно, как только хоть на мизинец он отошел от твоих предписаний, превратившийся из чаши Святого Духа в орудие сатаны[44]. Я сейчас нисколько не умаляю славы Филиппа, и это не имеет отношения к делу; я только хотел попутно сказать, что Меланхтоновы «Места» я читал уже давно и невнимательно; если бы он меня во всем удовлетворял, я бы воздержался от Диатрибы. Ты εἰρωνεύων** приписываешь мне двойную победу; одну — так как я своей умеренностью ослабил твой дух и порыв, другую — так как пустяковыми доказательствами, которые ты называешь отбросами, я утверждаю свободную волю, не говоря ничего

---

* безбожник (*греч.*).
** иронически (*греч.*).

нового, и приписываю ей больше, чем до сих пор приписывали ей софисты. С каким бесстыдством ты говоришь это позже — в своем месте я объясню; бранное слово «отбросы» я прощаю тебе по причине твоей некрасноречивости; я предпочитаю, чтобы ты называл их отбросами, а не ядом: отбросы можно смыть, а яд нет.

Впрочем, кто сможет читать без смеха о том, что ты пишешь, будто бы своей сдержанностью я сделал тебя более слабым перед битвой! Ведь твоя храбрость уже потрясла весь мир губительными раздорами — и мои призывы были тщетны! Разве надо пришпоривать коня, который так скачет? У нас есть плоды твоего духа, дело дошло до кровопролитного опустошения — и мы боимся еще худшего, если Бог милостивый не отвратит этого. Ты скажешь, что такова природа Слова. Что касается меня, то я думаю, что не имеет значения, как проповедовать слово Божье, в случае, если то, чему ты учишь, это и есть Божье слово. Я полагаю, что ты не понимаешь этих бунтарей[45], но они тебя понимают, и уже известно, что многие из тех, которые похваляются именем Евангелия, были подстрекателями жесточайшего бунта. Если бы их попытка была успешной, возможно нашлись бы люди, которые одобрили бы то, что они теперь, при плохом исходе дела, отвергают.

Ты же в чрезвычайно жестокой книжонке против крестьян[46] отбросил от себя подозрение, однако не добился того, чтобы люди стали меньше верить в то, что твои книжонки, особенно написанные по-немецки, направленные против посвященных и бритых, против монахов, епископов, в защиту евангельской свободы, против человеческой тирании, помогли появлению возможности возникновения этих возмущений.

Но я еще не так плохо о тебе думаю, Лютер, чтобы полагать, что ты замышлял это намеренно, однако ты давно уже приступил к этой теме; по злобности твоего пера я мог предположить, что дело до этого дойдет; это и было причиной, по которой я в первом письме убеждал тебя подойти к этому делу с чистой душой и остерегаться, как бы не написать что-нибудь необузданное, бунтарское!

Казалось, ты взял на себя дело очищения церковных правов, которые — никто не отрицает — до того низко

скатились, что мы не можем вынести ни своих пороков, ни средств против них. Это уже много раз тщетно пытались делать, но мир одержал победу. Казалось, ты подходишь для этого; всеобщее одобрение и благоволение князей сулили некий счастливый исход; я видел, сколь бесполезна здесь твоя злоба не только против понтификов или епископов — твою ярость по отношению к ним многие истолковывали как отвагу евангельского сердца,— но на всех, которые хоть пикнут против тебя. Ибо меня никогда не тревожило то, что ты мог написать против меня: я почти хотел, чтобы ты задел меня своим пером, не желая, однако, отвечать; не доставало только, чтобы к сдержанности меня побуждал страх перед тобой! Что касается того, что ты готов был бесноваться против всех, кто не полностью осудил затеянное тобой представление, но проклял исполнение, то я засвидетельствовал это много лет назад в большом числе опубликованных писем. Почему ты это скрываешь? Тем не менее ты не хочешь избавить меня от подозрения в зависти — таков хитрый и лукавый замысел твоих приверженцев. Однако не я один желал сдержанности твоим сочинениям; ее желают даже люди, клятвенно верные тебе. Если они на самом деле понимают, сколько тысяч человек отчуждается от Евангелия из-за свирепости твоего пера или — если тебе угодно — из-за не слишком евангельского глумления (если, конечно, то, чему ты учишь, это Евангелие).

Многим ты казался даже забавным, когда высмеивал того или другого человека, а когда это касалось папы и короля английского, то даже храбрым и бесстрашным: впрочем, когда ты с такой же «сдержанностью» толковал Карльштадта, ты очень не понравился своим συνεργοῖς*[47] И ты не в состоянии снести, когда я, чуждый вашему сообществу, желаю тебе сдержанности? Однако, возможно, это лучше будет затронуть в другом месте.

Признаюсь, мне смешно, когда ты говоришь, что боялся отвечать из страха передо мной. Такой храбрый человек! Что я слышу? Ты, такой лев, боишься Эразма, который подобен мухе или еще слабее, чем муха? Разве у меня есть вооруженные фаланги? Или же какая-нибудь партия? Разве я нахожусь при дворе у князей, чтобы

* здесь — соратникам (*греч.*).

подстрекать их против тебя? Никто более меня не избегает дворов. А если что-нибудь меня с ними связывало, то до сих пор я, как мог, устно и письменно отговаривал от свирепости — другим виднее, хорошо ли, удачно ли.

Я не могу быть палачом. Я всегда ненавидел группировки! До сих пор я хотел быть один; я не отделяю себя только от католической церкви. Поэтому нет ничего страшного, если тебе, защищенному столь большим числом поклявшихся тебе, надо будет иметь дело с одним человеком, да и то безоружным.

Ты сказал, что я вооружен красноречием. Если оно у меня и есть, то против тебя я его не применял. Я отложил в сторону не только это оружие, но также и весь авторитет князей церкви, одного которого, как могло показаться, для моего вооружения было достаточно. Поэтому какой смысл приводить в свое оправдание страх перед человечком, одним да еще безоружным, в то время как до сих пор ты храбрейшим образом презирал понтификов, королей и воинство теологов? Но тебе было угодно в этом месте пооораторствовать. Как может быть, чтобы моя Диатриба ниспровергла многих из тех, которые еще не напитались духом твоих сочинений, хотя она опирается на столь слабые доказательства, что вызвала у тебя и твоих приверженцев скорее смех и сострадание? Разве люди так легко отпадают от Евангелия?

И вот другая несообразность. Я — скользкий, плыву между Сциллой и Харибдой. Здесь, конечно, появляется упоминание о Протее и об Улиссе; удивляюсь, почему ты обошел вниманием полипов, хамелеонов, Вертумнов и Эмпус [48]!

Твоя храбрость, Лютер, породила у нас такой дух времени, что о Христе уже нельзя говорить ни хорошо ни плохо. Хотя это присуще непросвещенному человеку — не утверждать что-нибудь наудачу, а более зависеть от суждения других людей. Конечно, в Диатрибе я не изображаю Протея, а, прямодушно излагая мнения разных людей, определяю, с какими из них мне надо будет более всего бороться; после доводов я открыто заявляю, какого мнения я сам придерживаюсь.

Более того, кажется, мне тебе нечего ответить, когда ты говоришь, что я плыву между Сциллой и Харибдой, если ты не разъяснишь, называешь ли ты церковь Сцил-

лой или ты зовешь ее Харибдой. От католической церкви я никогда не отпадал. Мне настолько никогда не приходило в голову присоединять свое имя к твоей церкви, что, обладая громким именем, я, вообще-то очень несчастный человек, кажется, определенным образом счастлив оттого, что при своем имени я неизменно воздерживался от вашего союза.

Знаю, что в той церкви, которую вы называете папистской, есть много людей, которые меня не любят; но таких я вижу и в твоей церкви. Однако легче стерпеть зло, к которому привык. Поэтому я терплю эту церковь до тех пор, пока не увижу лучшей. И она тоже вынуждена терпеть меня, пока я не стану лучше. Нет неудачи тому, кто плывет между двумя противоположными бедами.

Теперь о том, что́ ты выхватываешь из моего Предварения, весьма искусно искажаешь для ложного обвинения и обнаруживаешь у нас место, общее со скептиками. Ты здесь тотчас же устраиваешь трагедию, так как я вспомнил скептиков; будто бы я думаю, что вообще ничего не следует утверждать. И ты не прекращаешь ложных обвинений до тех пор, пока не назовешь меня атеистом, хотя ты и предупредил, что не хочешь судить о моем сердце. Как прекрасно сходится одно с другим: ты говоришь с лучшим намерением: «Я не хочу судить о твоем убеждении», и за этим следует: «Ты вскормил в своем сердце ἄθεον* Лукиана». И здесь ты предоставляешь мне свободу — желать казаться смешным оратором или нечестивым, глупым писателем. Такова твоя сдержанность, в которой ты подражаешь моей Диатрибе! Но посмотрика: ты здесь вдвойне клевещешь! Сначала я сам отнимаю у скептиков все, что изложено в Священном писании, или то, что дал нам авторитет церкви. Нет никакой нужды приводить мои слова, так как ты сам их приводишь. ⟨...⟩

Какое значение имело для меня Священное писание и сколь колеблюсь я в вопросах веры, думаю, достаточно явствует из моих сочинений. Здесь я до такой степени не желаю скептического духа и не имею его, что за веру я без всяких сомнений готов принять смерть. Но я говорю

---

* безбожника (*греч.*).

о спорных вопросах, в отношении которых и церковь некогда была скептической, долго обдумывала их, прежде чем определила; они такого рода: об исхождении Святого Духа от обоих ипостасей, о признании слова «единосущный», о пресуществлении хлеба в тело Господне, о чистилище, о неповторяющемся крещении, о крещении младенцев, о зачатии Марии Девы и, может быть, о свободной воле. Я говорю об этом и о вопросах такого рода, в отношении которых, если церковь ничего не решила и если меня спросят, как я думаю, я ответил бы, что мне это неясно, но Богу известно. После того же как церковь определит и это, я, презрев человеческие доводы, следую за церковью и перестаю быть скептиком. <...>

Послушай теперь о твоем искалеченном силлогизме. Существует несколько вопросов, которые можно сдержанно исследовать. Таковы: о Мафусаиловом веке, о том, в каком возрасте Соломон стал отцом; однако мучительные расследования и споры осуждены. И опять же у теологов-схоластов есть много тем, по поводу которых церковь до сих пор ясно не высказалась: о них и размышляет скептический ум. Но ты настаиваешь: здесь говорится о свободной воле, и если я числю этот вопрос среди ничтожных, то я говорю правильно, но думаю нечестиво; если же среди необходимых, то я думаю благочестиво, но говорю нечестиво. Здесь я оказываюсь, конечно, между молотом и наковальней[40]. Но выход очень прост.

Вопрос о том, существует ли свободная воля, я нисколько не считаю излишним, а скорее полагаю еретическим сомневаться в нем; это передали нам с великим единодушием все ортодоксы; церковь четко определила, что это не подлежит обсуждению, в это надлежит верить. Кто-нибудь должен положить конец обсуждению. Ведь ты принуждаешь нас теперь обсуждать это как нечто новое, ты, который призываешь сомневаться в том, что одобрялось в течение стольких веков, в прочном и ἀκίνητα*! Более того, ты разрушаешь это и уничтожаешь. В противном случае у меня вообще не закралось бы сомнения в том, существует ли свободная воля. Но

---

* незыблемом (*греч.*).

так как предписано, что воля человека свободна, то много в связи с этим вопросом обсуждается такого, что можно отбросить без ущерба для спасения — во всяком случае, по моему мнению, то, в чем древние ортодоксы и более новые совсем не сходятся и о чем церковь до сих пор не высказала своего определенного суждения. Ведь схоласты до сих пор обсуждают, справедливо ли в каком-либо смысле положение: «О чем-то Бог ведает наперед не по необходимости (contingenter)»? И нет недостатка в тех людях, которые думают, что обо всем случайном Бог знает заранее, хотя они признают, что Божье предвидение не может обмануться. И опять: «Совершает ли Бог все по необходимости?» Также нет ничего вернее существования трех лиц, отличающихся друг от друга свойствами, хотя сущность у них одна и та же. Впрочем, в связи с этой темой когда-то много разысканий было у Августина [50], а еще больше у новых о том, как отличается лицо от лица и почему происхождение Святого Духа от Отца называется «исхождением», а не «рождением», а также о том, порождает ли божественная сущность (essentia Divina), или она порождается; а также тождественна ли божественная сущность какому-нибудь одному из лиц Троицы? Что такое (quae est) божественная сущность по отношению к божественной сущности? А также о том, абсолютна или относительна способность Отца порождать, и может ли способность порождать передаваться Сыну от Отца? Равным образом — если бы решили, что Бог порождает Бога или же Бог порождает самого себя, Бога или же другого Бога? Бесчисленное количество вопросов такого рода обсуждается вокруг наипростейшего и наияснейшего раздела католической веры. И я полагаю, что в университетских спорах нет богохульства — пусть только их ведут сдержанно. Так, в вопросе о предопределении, который близок к вопросу о свободной воле, исследуют, возможно ли, чтобы какой-нибудь предопределенный был проклят, а отвергнутый спасен? А также существует ли какая-нибудь другая причина предопределения или отвержения, кроме божественной воли? Я без неодобрения отношусь к обсуждению этого в университетах — пусть только в этом будет сдержанность. Однако я думаю, что разумнее, если люди среднего ума воздержатся от такого рода исследований,

в которых очень опасно допустить ошибку; и их не надо обсуждать перед народом.

Поэтому я не против тех, которые учат народ, что есть свободная воля, прилагающая усилие вместе с помогающей благодатью, но против тех, которые перед невежественным простым народишком (rudis plebicula) обсуждают такие сложности, которые едва под силу университетам. Подобно тому как священник благочестиво учит народ, что есть Отец, Сын и Святой Дух; впрочем, ты сам увидишь, полезно ли перед пестрой толпой говорить о таких схоластических сложностях, как о свойствах [лиц], об их реальности и об их отношениях.

Несколько примеров такого рода я излагаю в Диатрибе, а ты вставляешь здесь слова: «не без намека и колкости». О каком намеке здесь речь, если я не хочу, чтобы то, о чем говорят скотисты и оккамисты, говорилось перед непросвещенными людьми, чтобы даже и перед учеными не углублялись в это более чем нужно? О какой моей колкости ты говоришь? Разве я внушаю пункт о трех лицах и их единой сущности? В чем только ты без колебаний ни обвинишь меня, ведь тебе не стыдно столько раз называть Эразма Лукианом и Эпикуром? [51]

О неискупимом грехе будет сказано в другом месте. ⟨...⟩

⟨...⟩ С другой же стороны, гораздо больший грех в различении мнений, так как из одного я будто бы делаю три. Это порок, свойственный безумию или же опьянению — вместо одного предмета видеть несколько. В действительности я привожу многие мнения, из которых первое принадлежит Пелагию и которое я отставляю как осужденное.

На втором месте я привожу суждение тех, которые приписывают свободной воле очень мало, однако не совсем ее устраняют. Ведь они говорят, что она в действительности ни на что не способна, если нет благодати — побуждающей или творящей, творящей совместно или завершающей. Тем не менее при всем этом они допускают расположение или обращение человеческой воли, совместное действие, наделяя человеческую волю некой силой, которая что-то делает вместе с делающей благодатью.

Это мнение Августина или Фомы, следующего за

суждением Августина, как бы мало он ни приписывал свободной воле.

Это мнение я называю приемлемым, потому что оно оставляет человеку стремление и попытку. И здесь ты выливаешь целый поток слов: каким это образом не засчитывается то, что должно засчитываться, и каким это образом говорят, будто на что-то способно то, что само по себе ни на что не способно, хотя я при рассуждении устраняю трудность такого рода, как говорят, вполне осязаемо.

Третье мнение, которое я привожу, принадлежит Карльштадту, который не совсем устраняет свободную волю. Да позволят мне это сказать между прочим, потому что если кто-то и предпочитает обозначать его буквами «бета» или же «дельта», то ко мне это не имеет отношения; он, однако, отрицает, что свободная воля свершает что-нибудь в добром деле, но говорит, что она просто терпит, так что благодать действует не через нашу волю, а на нашу волю, которая исключительно только претерпевает воздействие.

Четвертым я считаю твое мнение. В ходе своего «Утверждения» ты отрицаешь, что свободная воля в действительности на что-то способна, и говоришь, что наша воля ничего не совершает ни в добрых делах, ни в злых, но все происходит по абсолютной необходимости. Это мнение я и называю самым жестким из всех и объявляю, что больше всего мне придется спорить с Карльштадтом и с тобой.

Не оставляю я также в сторопе и мнение Скота, который полагает, что делами нравственно добрыми при общем природном влиянии человек может соответственно (de congruo) заслужить действенную Божью благодать, потому что благость Божья не допускает ничьей погибели, если только человек проявлял то, что было в нем самом. Не потому что он достигает спасения своими силами, но потому что он каким-то образом восприимчив к Божьей благодати.

Так как, насколько мне известно, этого мнения церковь еще не отвергла, я его не защищаю и не опровергаю. Поэтому, отставив мнения Пелагия и Скота, я учу, что остальные три мнения отличаются только словами.

Первое, а именно принадлежащее Августину, призна-

ет, что воля или желание собственными силами способны делать зло; оно не представляет творящим только Бога, а волю — всего лишь испытывающей воздействие, как учишь ты. Пока с Августином сходится Карльштадт, расходясь с тобой. Потому что когда Августин называет благодать со-творящей, то он понимает под этим, что наша воля что-то творит. Затем: так как они полагают, что благодать — побуждающая, но несовершенная, то они не исключают обращения и отвращения, в то время как ты полностью исключаешь и то и другое, вводя для всех дел абсолютную необходимость (absoluta necessitas).

Ведь я воюю не против основ, которые ты утверждаешь, но против твоего опровержения, в котором ты исправляешь то, что ты говорил сначала, пишешь, что свободная воля не способна ни к чему, кроме греха, и одобряешь учение Уиклифа.

Те, которые придерживаются первого мнения, считают, что воля порочна, она ранена и хромает, но не угасла. Остается, следовательно, какой-то рассудок (iudicium), однако — несовершенный; остается сила, однако — недейственная.

Итак, ты видишь, что это не одно и то же суждение, выраженное разными словами, как ты это изображаешь! Однако первое мнение, которое я называю приемлемым, ты сравниваешь с моим определением, исключая между тем мнение тех людей, которые полагают, что нравственно добрые дела без особой благодати побуждают благость Божью к дарованию благодати. Я так расширил свое определение, чтобы осталось место и для этого суждения, потому что оно еще не осуждено. Но представь себе, что мнение Скота отброшено. Тогда первым было бы мнение Августина, который считает благодать побуждающей и не исключает обращения и уклонения. Побитый фараон начал раскаиваться, и если бы он не отвратился от побуждающей благодати, то не дошел бы до глубин зла. Следуя Бернару, предположим, что всякое начало обязано своим существованием благодати. Конечно, если наша воля действует вместе с действующей благодатью, то она обращается к благодати, приспосабливая природные силы к действующей благодати, подобно тому как с восходом солнца мы открываем глаза, и снова отвращается, подобно тому как с заходом солнца мы глаза закрываем.

Итак, покажи, Лютер, сонливость и тупость моего рассудка! Ты поступаешь так: сначала говоришь, что приемлемо мнение, которое утверждает, что свободная воля, поврежденная грехом, без благодати не может хотеть добра. И определение наделяет ее силой склоняться к добру или же отвращаться от добра без благодати. Ты говоришь: «Определение утверждает то, что отрицает пример» и прочее, что ты делаешь достаточно болтливо и говорливо.

Послушай мои возражения на тонкости твоей клеветы. Я определяю свободную волю в общем: какой она была создана, какой она существует у людей, освобожденных при помощи благодати, говорю, как она хромает у тех, которые еще не освобождены от рабства греха. Какое отношение имеет это к первому мнению, которое является только частью того, что охватывает определение? Определение не исключает особой благодати, если только мы не принимаем мнения, очень близкого к пелагианскому; несмотря на то что оно тебе не подходит, мне все-таки хотелось бы при доказательстве воспользоваться его помощью. И я не вижу опасности в том, что кто-нибудь его придерживается. Кроме того, ты не обращаешь внимания на то, что я принимаю двоякое воление или двоякую склонность к добродетели (ad honestum) — действенную и недейственную. Недейственна она, конечно, у людей, подвластных греху; по отношению к одним — посредством общего влияния, по отношению к другим — не без благодати, однако же — несовершенной, которая хотя еще и не устраняет греха, но подготавливает к действенной благодати. И меня не тревожит, что ты не хочешь допустить существование ничего среднего, но делаешь седоком или Бога, или сатану, потому что для того, чтобы меня опровергнуть, ты бесстыдно вводишь то, что требовало неопровержимого доказательства. Ты помнишь, что мы говорили о свете: евангельский слепец сначала ничего не видит, потом видит проходящих людей как деревья, а вскоре уже ясно различает все [52].

Однако об этом в другой раз — ведь я здесь ничего не утверждаю. Из сказанного нами ты видишь, что распутано все, что ты не без наглых поношений повторяешь и вдалбливаешь в следующей главе.

Ты берешь одну часть определяемого, т. е. свободную

волю, испорченную грехом, и сопоставляешь с нею одно-единственное мнение. Склоняться к добру хорошо; значит, свободная воля сама по себе способна к добру. Я предполагаю, что ты говоришь о нравственном добре, предполагаю далее, что если бы ты говорил о добре благочестия, то должен был бы присовокупить благодать подготавливающую или побуждающую: как если бы мы на основании чтения Священного писания или же на основании услышанной проповеди чувствовали, что наша душа склоняется к тому, чтобы полюбить благочестие и возненавидеть грех. Это мнение я не исключаю ни в определении, ни в перечислении мнений. Я исключаю только суждения Пелагия, Карльштадта и твое.

Где же тогда две свободы, противоречащие друг другу? Разве противоречит себе род, который заключает в себе разные виды? Разве ты будешь отрицать, что осел — живое существо из-за того, что, принимая во внимание различные признаки, он отличается от человека. Или ты хотел бы сделать из одного кошелька два, потому что в нем есть и золотые монеты, и серебряные? Поэтому, значит, не поймал здесь Протей, а ты сам, стремясь оклеветать меня, изображаешь Протея, поворачивая все, как тебе угодно, делая меня то одним, то другим — тебе все время кажется, что я очень подхожу для стрел твоей клеветы!

Я допускаю, что соответственно одному мнению человеческая воля, испорченная грехом, испорчена до такой степени, что без особой благодати — действенной или побуждающей — она не может склониться к добру. Я допускаю, что у тех, которые освобождены посредством крещения и веры, человеческая воля сама по себе более склонна к злу, чем к добру. И я также допускаю соответственно одному мнению, что человеческая воля силой природы может обратиться к стремлению, попытке и делам, а если кто-нибудь станет утверждать, что эти дела вызывают гнев Божий, то мы станем это отрицать. Если же кто-нибудь скажет, что они не добры, так как произошли без благодати, то мы согласимся, в случае если только он допустит, что нравственно добры дела, вызывающие Божью благодать.

Поэтому я не противоречу себе, если в соответствии с разными суждениями говорю по-разному. Ведь здесь я

не провозглашаю того, что я думаю, а в помощь непросвещенному читателю собираю сведения для предстоящего обсуждения. Поэтому триумф, который ты здесь празднуешь, тебе следует отложить до конца обсуждения, когда я объявлю, какое же из всех суждений мне более всего нравится. Здесь я только еще подпоясываюсь для битвы.

Когда же я возвышал свой голос против тебя за то, что ты говоришь, будто свободная воля, подвластная греху, не может склониться к лучшему без помощи благодати? Ведь гораздо больше я осудил то, что ты учишь, будто у человека нет никакой воли ни по отношению к добру, ни по отношению к злу, будто он вообще ничего не совершает ни хорошего, ни злого, ни с благодатью, ни без благодати, чего ты никогда не прочитаешь у Августина. И наконец, хотя ты и высыпал здесь попусту столько слов, хотя, как говорится, и сотрясал воздух, ты, по своему обыкновению, празднуешь триумф, словно одержал настоящую победу! Рассказывая о стольких нелепостях, так сильно противоречащих друг другу, ты опасаешься, что тебе никто не поверит, и говоришь: «Пусть прочтут это место в Диатрибе и удивятся!» И я говорю: «Пусть прочтут». Тот, кто будет читать, сразу же удивится тому, что глашатай Евангелия занимается столь злобной клеветой! Мне тошно пересказывать прочее, чем ты так хвастливо громыхаешь.

Подобная несоразмерность видна и в том, что ты приводишь в следующей главе. Как сочетается то, что свободная воля что-то делает, с тем, что самое главное во всем приписывается благодати? Так как я пространно объясняю это в конце рассуждения, то какая нужда терять здесь попусту слова?! Не должно приписывать [этого] благодати, так как все, что может сделать человек своими природными силами, незаслуженный дар Божий. И здесь нет надобности в выдумке диалектиков об абсолютном хотении человеческой воли без какого бы то ни было отношения к добру или к злу, которую ты здесь осуждаешь, но одобрил бы, если бы это говорило за тебя. Какая нелепость, когда кто-то научения ради полагает абсолютным то, что на деле не является абсолютным! А каким образом философы рассуждают о первоматерии, о чистых элементах, а математики о формах, отвлеченных от материи? Если кто-то приписывает нашей воле чистое

хотение и рассматривает объект вне его отношения к добру или злу, а только в отношении к существованию или же как нечто среднее, даже если и есть такие, которые отрицают, что имеется нечто среднее,— это не так невероятно, как ты хочешь показать. Как тяжела везде твоя болтливость! Я думаю, никакой многоумный Болан [53] не смог бы вынести твою додонскую медь [54], потому что ты все говоришь не по делу и нет конца твоему говорению.

Ты отбросил первое мнение, которое принадлежит Фоме или Августину, в то время как второе ты теперь называешь Августиновым, а оно принадлежит и Карльштадту, который говорит, что человеческое желание в добром деле ничего не совершает, однако признает, что в злом деле оно что-то совершает.

Здесь можно себе представить, сколь хорошо ты разбираешься в деле, сливая даже различия в суждениях. Среди тех, которые я не отвергаю, пелагианское суждение я противопоставляю суждению Августина, как отстоящее от него далее всего, и сравниваю с суждением Скота, как находящимся ближе всего.

Перечитай Диатрибу, и ты это поймешь.

За суждением Августина я ставлю мнение Карльштадта, которое называю более жестким; сейчас ты, словно опьянев от многословия, приписываешь его Августину. На третьем месте у меня твое суждение и Уиклифа, которое я называю самым жестким и говорю, что больше всего собираюсь бороться с последними двумя, т. е. с мнением Карльштадта и с твоим.

Я возвратил тебя на [верный] путь.

Теперь остается, чтобы ты нам указал, будто два последних мнения совпадают с первым.

Когда Августин принимает со-творящую благодать, он говорит, что свободная воля совершает что-то по отношению к доброму делу. Карльштадт утверждает, что она ничего не совершает, а только испытывает воздействие.

Ты учишь, что она ничего не совершает ни по отношению к добру, ни по отношению к злу, ни до благодати, ни после благодати, и это просто-напросто пустое слово. Это убеждение противоречит первому и говорит больше, чем второе. Здесь, как говорят, сойдя ἀπ' ὄνου* или, вер-

---

* с осла (*греч.*).

нее сказать, ἀπὸ νοῦ*[55], не понимая, что ты говоришь, ты клянешься и произносишь: «Бог мне свидетель, излагая два последних суждения, я не хотел сказать и не подразумевал под ними ничего иного, кроме того, что уже было высказано в первом суждении. Я полагаю, что и Августин не хотел ничего другого, и я верно толкую его собственные слова, понимая их так, как гласит об этом первое суждение, а три суждения, приведенные в Диатрибе, составляют для меня не что иное, как одно мое суждение».

Если бы я, не подумав, сказал что-нибудь подобное твоему пересказу, то с какими хулами ты на меня обрушился бы? Когда же ты прекратишь глумления? Ты ведь не перестаешь увиливать и возвращаешься к прежнему обвинению по поводу названия, несмотря на то что мы их уже много раз отвергали и не единожды на это отвечали. Кажется, ты сам понял свою ошибку, но тебе не хочется подумать о том, что ты написал. Поэтому ты не уходишь от этой темы — по своему обыкновению — победителем, а отступаешь, опустив крылья, словно петух; ты говоришь: «Если я в этом ошибаюсь, назовите мне кого-нибудь, кому это понятно. Если это темно и неясно, пусть, кто может, просветит и разъяснит». Здесь ты допускаешь существование опровергателя и разъяснителя, в то время как в конце ты отклоняешь любое суждение.

Однако в следующей главе ты снова собираешься с духом: «Однако отбросим чудовищность слов! Кому придется по нраву такое неудачное высказывание?» На все эти слова отзывается эхо твоих же слов: «Однако отбросим чудовищность слов! Кому придется по нраву такое неудачное высказывание?» О неудачности принятых слов поспорь с Илларием, Амвросием, Августином и Иеронимом. Ты предполагал здесь говорить о том, что три мнения не отличаются друг от друга, однако, отставив это, стал издеваться над выражением «свободная воля». И ты до сих пор не перестаешь утверждать, что это явно ложные слова. Разве это не совпадает с суждением, соответственно которому свободная воля действует вместе с благодатью, и при добром деле она только испытывает воздействие, а при злом — действует, и она ничего не со-

---

* с ума (*греч.*).

вершает ни по отношению к добру, ни по отношению к злу, а творит только Бог — независимо от того, добро свершается или же зло?

Ты заключаешь следующим образом: «После греха воля человека без благодати не свободна свершать ничего, кроме зла; значит, с утратой свободы появляется рабство. Этого нельзя отрицать. Там, где рабство, там чистая необходимость; а где необходимость, там свободная воля ничего не делает; если она ничего не делает, то она только терпит. Твоя грамматика не может называть здоровьем утраченное здоровье...»

Для того чтобы сохранить одновременно и мое определение и опровергнуть эти твои путаные речи, я хотел бы изложить суть дела ясными словами.

1. Воля человека, так же как и у ангелов, как она была создана, была свободна [совершать] добро и зло, и она могла примыкать к предложенной [ей] благодати без особой помощи новой благодати или же сама могла отвращаться от благодати.

2. После грехопадения прародителей природная свобода была испорчена, однако не погасла. Осталась искорка разума, отличающая добродетельное от недобродетельного, а также [осталась] определенная склонность воли, которая, избегая порока, каким-то образом стремится к добродетели.

3. Однако это усилие и разум (nisus et ratio) у некоторых людей бездейственны, если нет особой благодати. У некоторых же они имеют такое значение, что при помощи нравственно благих дел могут соответственно (de congruo) заслуживать благодать — подготавливающую или же оправдывающую. Я не думаю, что это суждение проклято церковью, пусть она даже и не одобрила первое мнение: здесь она разрешает каждому поступать по своему разумению.

4. Люди, освобожденные при помощи благодати, находятся в том же положении, в каком находился первый человек, созданный свободным, таким, что он мог устремляться к предложенной благодати и отвращаться от нее, за исключением того, когда из-за Адамова греха или же из-за своего собственного овладевает им некое помрачение разума и некая склонность к греху, которая, однако, не лишает свободы, а упражняет благочестие.

5. Эти склонности и отвращение имеют место при обоих видах благодати. Как мы говорили, и при побуждающей, и при оправдывающей. Воля склоняется тогда, когда она идет навстречу благодати и одновременно напрягает природные силы для исполнения того же, к чему зовет благодать. Отвращается — всякий раз пренебрегая предостережением [55a] Духа, обращаясь к желаниям плоти. Склоняется она также и к оправдывающей благодати: из всех своих природных силенок она творит вместе с нею, мощно в ней творящей, и отвращается, когда, пренебрегая даром Божьим, отступает к плоти.

Ко всем этим мнениям, из которых, если я не ошибаюсь, церковь не осудила ни одно, ко всякому положению человека подходит мое определение, которое я для того и сделал таким общим, чтобы оно охватывало все, что приемлемо.

Поэтому ты ничего не достигаешь, когда осаждаешь то или другое мнение при помощи определения, повернутого по-иному. Представь себе человека в том положении, в каком он был создан,— определение подходит. Здесь ты настаиваешь на том, что свободная воля после грехопадения испорчена. Представь себе человека в положении, когда он — еще юноша, который ребенком принял образ веры через крещение и очистился от первородного греха, он еще не допустил никакого греха, из-за которого утрачивается благодать, а по возрасту уже различает добро и зло,— мое определение подходит. Ведь он может склониться к благодати и отвратиться от благодати. Но он будет склоняться, если силами природы устремится туда же, куда ведет его благодать, будет отвращаться, если, презрев Божью благодать, склонится к плоти.

Наконец, представь себе человека в том положении, в каком был Адам после нарушения заповеди Божьей; может быть, покажется, что здесь мое определение не подходит, так как, допустив единожды грех, он не может делать ничего иного, как только служить греху. Где же, значит, способность склоняться и отвращаться? В соответствии с мнением некоторых, говорю я, остается некая свобода, при помощи которой человек своими собственными природными силами без особой благодати нравственно добрыми делами может вымолить оправдывающую

благодать. Здесь ты станешь противопоставлять свои парадоксы, но тебе надлежит их еще доказать прежде, чем ты нас ими опровергнешь.

В соответствии с мнением других — это мнение Августина — человек способен склоняться к побуждающей благодати и к предохраняющей, а также пренебрегать ею. Ты видишь здесь какую-то свободу. И снова он способен пойти навстречу оправдывающей благодати и способен от нее отвратиться. Возможно, не будет нелепостью допустить какое-то среднее состояние между праведностью и неправедностью, как если бы человек своими собственными природными силами стремился заслужить благодать или — подстрекаемый побуждающей благодатью, о которой мы говорили, что она несовершенная,— он устремился бы к невинности, направляя к этой благодати свои природные силы. Кажется, не совсем неправеден тот, кто, отвратившись от собственного греха, стремится к праведности. Но он и не совсем праведен, потому что еще не достиг невинности. Кажется, божественный Августин допускает, что в такого рода среднем положении был Корнилий [56], у которого было и то и другое, однако же не полностью. Он как бы спешит в укрытие, он не совсем защищен, не целиком находится в опасности, но ведь чем дальше он отходит от опасности, тем он ближе к спасению. Здесь ты вдруг трубишь об отказе от духа, который я не отрицаю, но говорю между тем не о том, что делает или может когда-либо делать Бог, но о том, что Он вообще делает по отношению к нам. Хотя об этом будет сказано в своем месте. Здесь я сравниваю те три суждения, которые ты сливаешь в одно, находишь, что верно лишь первое. Ведь и Августин, когда называет благодать творящей и со-творящей, достаточно [ясно] говорит, что человеку присуще свободно склоняться к побуждающей благодати, если он приспособит к ней свои природные силы. Этой несовершенной попытке помогает и выполняет ее со-творящая благодать, которую было бы неправильно называть со-творящей, если бы наша воля вообще ничего не свершала, что и отрицает Карльштадт.

Гораздо менее верно то, что утверждаешь ты, говоря, что человеческая воля нисколько не способна ни к добру, ни к злу, но все происходит по чистой и беспримесной

необходимости. Я называю это мнение твоим, ты его одобряешь, хотя у Уиклифа оно было осуждено.

Что же остается, кроме спора о наименовании? Свободная воля, собственно, присуща лишь Богу. Будь так, но ведь в этом смысле мы употребляем многие слова, например «мудрый», «хороший», «могущественный», «бессмертный». Однако если свобода утрачена из-за греха, то свободная воля — это уже пустые слова, подобно тому как утраченное здоровье для больного не здоровье? Я согласен, что слова здесь употребляются неправильно, но ты не должен этого приписывать мне, ведь и для грешника слово «свобода» не остается нелепым: подобно тому как и у свободнорожденного, попавшего на войне в плен, слово «свобода» остается по врожденному его свойству и остается надежда на возвращение прежней свободы. Наконец, существуют остатки прежней свободы, которые сохраняются у человека даже после совершения греха, и они не такое ничто, которого самого по себе мало для возвращения свободы; достаточно, если они хоть что-нибудь делают своими силами и выполняют с помощью благодати.

Утерянное здоровье ты считаешь смертью. У больного сохраняется какая-то природная сила, каким-то образом сопротивляющаяся болезни, и часто она одерживает победу без помощи врача.

Ты считаешь, что разум из-за греха полностью слеп; я же считаю, что у него воспалены глаза или что он окривел. Ведь не совсем слеп тот, кто не видит из-за того, что у него гноятся глаза, и не совсем мертв тот, кто борется с болезнью.

Если тебе угодно, зови подходящего собутыльника-софиста и предлагай ему пример с камнем, который по природной силе летит вниз, а вверх — только при помощи резкого толчка. Спроси, наделит ли он камень свободной волей. Может быть, он не удержится от смеха и ответит, что тот и есть на самом деле камень [57], кто задает такие вопросы. Ведь камень, как и все тяжелое, лишенное рассудка, не имеет ничего, кроме одного лишь естественного напора, а свободная воля от сотворения своего была способна поворачиваться в обе стороны.

Ты скажешь, что мы говорим об испорченной воле. Предположим, что так. Если бы при обсуждении ты еще

и помнил, какой она была сотворена и что смысл наименования остается, хотя отчасти он и утрачен. После первородного греха, но больше — после личного греха и свобода утрачена не полностью, и нет абсолютного рабства. Появилась слабость зрения, но не слепота; появилась хромота, но не погибель; нанесена рана, но смерть не наступила; приблизилась болезнь, но не гибель. Ведь остается какая-то искорка разума, остается какая-то тяга воли к добродетели, пусть и недейственная. Но она — ничто не из-за того, что ее самой по себе недостаточно для возвращения прежней свободы, а из-за того, что, раненая и истощенная, она не в состоянии сделать того, что могла; однако же она обращает все остатки своих сил к ободряющей благодати! Если только ты случайно не считаешь, что у мальчика нет сил, так как он один не в состоянии сдвинуть воз и делает это, опираясь на более крепкого человека. Поэтому побереги этот пример с камнем для каменной головы и не приводи здесь таких смехотворных сравнений: «никто» — это «всё» и «ничто» значит «всё». Что если этот софист — скотист? Разве не заткнет он тебе сразу рот?! Разве что ты назовешь неудачным, если он на твои вопросы ответит тебе удачно! Наконец, что касается выражения «свободная воля», то, возможно, Фома согласился бы с тем, чтобы свободную волю после греха называть собственно не так, но он не станет говорить, что она — ничто, или что она ничего не делает с делающей благодатью.

Вот это я предложил читателю для введения к рассуждению, чтобы ему было легче понять остальное. Потому что я объяснил, что пишу для менее просвещенных, а ты, я думаю, не прочитав всей Диатрибы, стал сражаться с этой частью так, как будто бы я уже высказал свое суждение.

Столь же несправедливо ты думаешь насчет обсуждаемых мной свидетельств из Писаний — как будто я против каждого из них выставляю определение. Более того, я подтверждаю, что в разных местах я предлагаю разные свидетельства божественного Писания, которые, по видимости, противоречат друг другу, и те выводы, которые тебя так возмущают,— это выводы не определяющего человека, а доказывающего, не поучающего, а ведущего спор для того, чтобы из столкновений свиде-

тельств, и толкований воссияла истина. И я пользуюсь правом спорящих, требуя иногда несправедливого для того, чтобы получить по справедливости. Ведь тот, кто спорит, часто поступает так не для того, чтобы заявить о том, что он сам думает, а для того, чтобы заманить и сокрушить противника. При этом он нередко пользуется положениями ложными, однако же принятыми противником, и выводит из них то, что находится за пределами истины, чтобы противник лучше понял, что он побежден, и, отказавшись от борьбы, захотел бы поучиться.

Тот, кто учит, делает это совсем иначе, чем когда он борется. Но определенный недостаток времени уже давно заставляет меня прервать это рассуждение. О том, что осталось, надо говорить точнее и на досуге.

Посмотри, прошу тебя, сколько времени, сколько бумаги и труда мы уже потеряли, опровергая твои колкости, насмешки и поношения. Ты мог, никому не вредя, во славу себе храбро защищать свое учение — этого заслуживала сдержанность моей Диатрибы. Чем больше она леденела и храпела,— ведь ты так истолковываешь мою вежливость,— тем меньше она заслуживала бессильной ярости твоего пера. Ныне, когда не осталось ничего, чего бы ты не терзал и не выдергивал для поношений и насмешек, ты главным образом губишь досуг — и свой, и мой, и читательский. Поэтому ты настолько не вызываешь к себе доверия, что, когда ты объявляешь о боли твоей души, то даже в это большинство людей не верят — независимо от того, учишь ли ты правильно, убеждаешь или вдалбливаешь. Я представляю себе, что такого рода вещей в твоих сочинениях очень много. Ибо какое обстоятельство побуждало тебя обвинять меня в том, что мне никогда и на ум не приходило?

Ты говоришь, что я подкусываю и высмеиваю еврейский канон. Это — одна твоя клевета. Другая — что я с двусмысленной остротой называю Песнь песней «Любовной песней». Третья — что Притчи Соломоновы и Песнь я сравниваю с двумя книгами Ездры, Юдифи и с историей Сусанны и дракона Бэла. Здесь, где нет тени чего-нибудь плохого, ты измысливаешь три великих преступления.

Я приведу место из Диатрибы, чтобы ты лучше понял, насколько безосновательны твои обвинения. Там

стоит: «Я не думаю, что кто-нибудь выступит здесь против авторитета этого сочинения (я говорю о книге, которая называется Екклезиастик), которое, как указывает Иероним, у евреев когда-то не входило в канон, а церковь Христова с великим единодушием приняла его в свой канон; я не вижу причины, по которой евреи считали необходимым исключить эту книгу из своего канона, если они приняли Притчи Соломона и Любовную Песнь. Что касается того, что они не приняли в канон, а числят среди апокрифов две поздние книги Ездры, историю о Сусанне в Книге Даниила, о Бэле-драконе, так же, как и книги Юдифи, Есфири и некоторые другие, то более внимательному читателю легко понять, что их к этому побудило. Впрочем, в этом сочинении ничто подобное ему не помешает».

До сих пор я цитировал слова Диатрибы. Разве я подкусываю и высмеиваю еврейский канон, когда говорю, что мне не понятно, почему они исключили книгу Екклезиастик из канона? Существовала причина, по которой я хотел бы, чтобы это сочинение было особенно достойно войти в канон, однако я ничего не говорю, кроме того, что не понимаю, почему евреи не приняли, а Церковь приняла, разумеется, в число агиографических[58]. Ты храбро заявляешь, что книга Есфири более других достойна быть исключенной из канона, хотя у евреев она входит в канон. Кто же из нас двух высмеивает канон и подкусывает его — я, который говорю, что не вижу причины, почему они не приняли книгу Екклезиастик в свой канон, или ты, который считаешь, что книга Есфири менее всего достойна канона, одновременно осуждая и еврейский и церковный канон, который совпадает с каноном еврейским? Это о первом преступлении.

Второе — ничем не более постыдное. Я называю Песнь Соломона Любовной песнью. Представь себе, у меня нет никакой причины так ее называть, кроме той, что мне так захотелось; или — чтобы лучше сказать по-латыни; в чем здесь двусмысленная острота? Разве это не Любовная песнь? Разве любовь всегда имеет плохой смысл? А теперь посмотри на причину, по которой я предпочел так сказать. Ведь с именем Соломона соотносятся два заглавия; Притчи и Песнь; если бы я сказал «Песнь песней», то было бы трудно соединить два родительных па-

дежа: «Соломона» и «Песней», и показалось бы, что я думаю, будто Соломон написал много других песен. Если бы я сказал просто «Песнь», кто-нибудь мог бы заподозрить, что я говорю о какой-то песне, которая есть в псалмах; поэтому на основании содержания я добавляю эпитет «Любовная». Никогда я не думал об этой песне хуже, чем о Притчах, о которых я думаю наилучшим образом.

Какой же здесь был повод для напраслины? Если я не ошибаюсь, это копье ты позаимствовал из книжонок Лея, которые теперь, полагаю, начинают тебе нравиться.

Третье твое обвинение явно пустое. Ведь я сравниваю «Притчи» и «Песнь» не с двумя книгами Ездры, историей Сусанны и рассказом о драконе Бэле, а с Екклезиастиком, содержание которого подобно Притчам; и я говорю, что в книгах, которые евреи отвергли, внимательному читателю несколько мешает то, почему они не были приняты в канон. Кажется, что в Екклезиастике ничто подобное не мешает. А если в Екклезиастике ничто не мешает, то еще менее в Притчах или же в Песне.

Я взял на себя труд сделать эти ничтожные опровержения только для того, чтобы отвести тебя от твоего непомерного желания все растерзать; если бы это причиняло ущерб только мне, потеря была бы, конечно, не велика; если бы это вредило одному тебе, перенести это было бы еще легче. Ныне это не только мешает делу, которое ты ведешь (а ты — по твоему утверждению — ведешь дело восстановления Евангелия, которое до сей поры было погребено), но твое разнузданное, буйное перо несет с собой гибель какому бы то ни было благополучию.

Народ поднят против епископов и князей; власти едва сдерживают чернь, жадную до переворотов; жестокая ненависть разъединяет государства, которые прежде были тесно связаны между собой; теперь среди людей с трудом сыщешь того, кому можно полностью поверить; отнята какая бы то ни было свобода! Ведь ты не устранил тиранию князей, епископов, теологов и монахов, как ты обычно говоришь, а пробудил ее. Все, что делают или говорят, сразу же вызывает подозрение! О том, о чем прежде можно было рассуждать так или эдак, теперь нельзя и рта раскрыть! Рабство, которое ты собирался

искоренить, удвоилось! Иго стало тяжелее! Оковы не сброшены, а сжаты! Раньше никого не заботило, если какой-то больной ел у себя дома то, что ему хотелось: ныне, даже если у тебя есть разные причины для еды, даже письменное разрешение от папы, говорят, что лютеранин лишь тот, кто постится! Раньше римский понтифик легко отменял закон для тех, кто стал монахом или монахиней в незрелом возрасте, не имея ни опыта, ни знания жизни, теперь же отменить его чрезвычайно трудно. Свободные искусства повсюду замерли так же, как и благородные науки, к которым ты относишься с непереносимой завистью. Отвергают замечательные памятники древних, вместо них мир наполняется задиристыми и насквильными книжонками, тлетворный яд которых переползает на читателя. Я знаю нескольких добрых ученых мужей, которые сначала читали твои сочинения не без охоты, стремились понять их и судить о них. В конце концов они вынуждены были их отбросить, сказав, что эти сочинения так нашпигованы весьма мало христианскими шутками, насмешками, колкостями и злословием, которыми ты уснащаешь свое учение не иначе, чем имеют обыкновение делать те, которые фаршируют чесноком каплунов или фазанов! Сначала все это вызывает какое-то щекотание, зуд, но, когда это постепенно проникает в души, оно отравляет чистые и кроткие сердца.

Несмотря на то что ты видишь, сколько бед принесла в мир твоя ярость, несмотря на то что люди, желающие тебе добра, много раз тебя убеждали, ты, однако, продвигаешься к худшему, напрасно увлекая к опасности тех, которые приняли твою веру, и отстраняя тех, которых ты мог склонить на свою сторону (я-то все еще продолжаю считать, что твое учение католическое); наконец, ты препятствуешь тому, чтобы это потрясение мира — коль скоро оно уже возникло — когда-нибудь породило у нас хоть какой-то покой! Ты переманил у своих епископов несчетное множество таких людей, которые теперь бродят как заблудшие овцы без пастуха, особенно когда видят, что твою церковь сотрясают великие ссоры и приводят в смятение междоусобные распри. И среди всего этого у тебя хватает времени писать такие длинные, полные поношений книги против человека, убеждений которого ты вооб-

ще не знаешь, если ты считаешь, что он таков, каким ты его изображаешь. Если бы ты неистовствовал в своем прямом и откровенном злословии, то можно было бы похвалить твою простоту или же простить тебе это. Но теперь ты поступаешь чрезвычайно лукаво. Если бы ты ограничился двумя или тремя выпадами, могло бы показаться, что они вырвались у тебя случайно, но эта книга повсюду кишит поношениями! Ими ты начинаешь, ими ты и заканчиваешь. Если бы ты удовлетворился одной из насмешек такого рода, как называя меня «бревном», «ослом» или «грибом», я бы не ответил ничего, кроме слов: «Я — человек, и, думаю, ничто человеческое мне не чуждо»[59]. Твоей ненависти недостаточно изобразить меня Лукианом и Эпикуром, человеком, настолько не верящим в божественные Писания, что он даже не понимает, что есть Бог, ты называешь меня врагом христианства, наконец, хулителем Бога и христианской религии! Такого рода красоты переполняют твою книгу, направленную против моей Диатрибы, в которой нет никакого злословия.

Если какой-нибудь легкомысленный и лживый сплетник, которыми изобилует твое сообщество, передал тебе это превратное мнение, то подумай, сколь подходит такое легкомыслие для роли, которую ты на себя взял. Если же ты составил это мнение самостоятельно, то кто поверит, что добропорядочный муж может подозревать в таких гнусностях незнакомого человека! Если же ты выдумал все это с намерением причинить мне вред, то вряд ли кому-нибудь будет неясно, что следует о тебе думать. Но так как мои сочинения открыто противостоят твоим поношениям и повсеместно проповедуют величие Священного писания и Христа, ты говоришь, что я пишу это неискренно. Удобный способ: если ты не можешь чего-нибудь оклеветать, значит, оно написано в шутку, если что-то открыто для клеветы, значит, оно написано всерьез. И такого рода расчленения пригодятся тебе для упреков; тебе, который освистывает софистические расчленения, придуманные для научения! Скажи, пожалуйста, что это за дар или что это за природа такая, если это от природы? И какой это вид духа, ежели это — дух? Или же возрожденное Евангелие устранило все государственные законы, дабы разрешить любому говорить и

писать все что угодно против кого угодно? Это и есть вся та свобода, которую ты нам возвращаешь? Если кто-нибудь отказывает мне в даровании, понимании, просвещенности, я это терпеливо снесу. Если кто-нибудь упрекнет меня в незнании Писаний или в опрометчивости, я приму человеческое обвинение. Но если кто-нибудь упрекнет меня в пренебрежении к Богу или в презрении к Писаниям, и сделает он это по навету какого-то доносчика, то это слишком легкомысленно, а если он это выдумал сам, то он — несносный клеветник. Ты прекрасно увидишь, что скажет тебе здесь твоя совесть. Что касается меня, то — Бог мне судья — я не буду просить Его отвести свой гнев, если я здесь в чем-либо намеренно обманываю; я хочу, чтобы все христиане, еретики и полухристиане знали, что в божественные Писания я верю не меньше, чем если бы я слышал, как говорит со мною сам Христос, и в том, что я там читаю, я сомневаюсь меньше, чем в том, что слышу собственными ушами, вижу глазами, трогаю руками. И подобно тому как я твердо верю в то, что было мне открыто в Евангелии, в то, что было сказано в образах Закона и в пророчествах пророков Духом Святым, с той же твердостью я верю в обетование второго пришествия и в разное воздаяние за добро и зло. Полагаясь на эту веру, я терпеливо сношу тяготы, обиды, болезни, старческие недомогания и прочие жизненные невзгоды, надеясь на милосердие Христово, конец всех зол и жизнь вечную вместе с Ним. Я так далек от того, чтобы намеренно нападать на Евангелие, что предпочел бы десять раз быть убитым, чем вопреки своему убеждению оспаривать хотя бы одну единственную йоту евангельской истины. И это убеждение возникло у меня не недавно: иным я не был с детства, а сегодня — благодарение Богу — я тверже, чем когда-либо. В деле спасения я ниоткуда не требую защиты, но только от милосердия Господнего, и после Бога ни на что не возлагаю я надежды и ни в чем нет у меня утешения, кроме Священных писаний. И подобно тому как я не отрицаю, что в моих сочинениях могло быть, что я где-то не затронул подлинного смысла Писания, так я могу торжественно поклясться, что преднамеренно ни от любви к человеку, ни от страха перед человеком я ни-

когда не учил иначе, чем думал, по крайней мере о том, что касается приемлемого мнения.

Те, которые жили со мной вместе, определенно могут засвидетельствовать если не благочестие, к которому я более стремлюсь, чем имею его, то [следующее]: никогда я не говорил попусту ни в шутку ни всерьез ни одного слова, которое понравилось бы Лукиану, Эпикуру или Порфирию. Не было бы нужды свидетельствовать об этом письменно, если бы Лютер — защитник Евангелия — не пожелал так подшутить над своим другом Эразмом в своей обстоятельной книге. Теперь же, если кто-либо, кто меня не знает, предпочтет поверить его бесстыднейшему обвинению, а не моим заверениям, сделает это на свой риск; меня же оправдает это объяснение моих намерений. Но я молю, чтобы Евангелие Христово овладело сердцами всех людей, и разум и власть человеческие перед ним отступили бы; я очень далек от того, чтобы желать вести войну с учением небесным! В то же время я молю и тебя, Лютер, чтобы Господь вселил в тебя добрый дух, с помощью которого ты смог бы сделать столько же для успокоения Церкви Божьей, сколько до сих пор ты сумел сделать для разрушения согласия в христианском мире, молю о том, чтобы, чувствуя одинаково, мы в один голос проповедовали Того, Чье учение ныне мы несогласно утверждаем.

Пусть это и будет концом первого тома, написанного наспех. Второй появится вскоре, и он будет обстоятельнее, если только Христос удостоит меня своей помощью.

Конец

ИЗ ПЕРЕПИСКИ МАРТИНА ЛЮТЕРА И ЭРАЗМА РОТТЕРДАМСКОГО

ЛЮТЕР — ЭРАЗМУ

[28 марта 1519 г.]

Приветствую тебя! Я так часто говорю с тобой и ты со мной, Эразм, краса наша и надежда, а мы до сих пор не знаем друг друга: не чудовищно ли это? Нисколько не чудовищно — вполне обычное дело! Есть ли такой человек, которого до глубины сердца не занимал бы Эразм, которого не учил бы Эразм, в котором не царствовал бы Эразм? Я говорю о тех людях, которые действительно любят науки. Ибо меня весьма радует, что среди прочих даров Христовых есть у тебя и тот, что ты многим не нравишься: так я обычно отличаю дары Бога милостивого от даров Бога гневного. Поэтому меня радует, что ты весьма нравишься всем хорошим людям, но не менее того не нравишься тем, которые одни только хотят быть выше всех и весьма нравиться.

Но я, глупец, незнакомый к незнакомому, обращаюсь к тебе, такому человеку, с немытыми руками, без предварительных слов уважения и почета, словно к самому близкому. Ты по своей доброте поверишь в мое уважение и неискушенность — ведь я, потеряв годы среди софистов, нисколько не выучился тому, как надлежит в письме приветствовать просвещенного человека. В противном случае я давно бы уже утомил тебя множеством писем и не отказался бы постоянно слушать тебя одного в своей келье.

Теперь, когда от милейшего Фабриция Капитона[1] я узнал, что из-за этих пустяков с индульгенциями тебе стало известно мое имя, а из твоего недавнего предисловия к «Энхиридиону» узнал, что ты не только видел, но и принял мои побасенки, я должен почтить твой выдающийся дух, обогащающий и меня, и всех людей — пусть даже я и сделаю это напварварским языком. Хотя я и знаю, что для тебя будет иметь весьма мало значения письменное выражение моей любви и благодарности — ты весьма сдержан, твой дух пылает скрытой благодарностью и любовью к Богу, для нас ты и без писем, без личных разговоров значишь очень много, однако стыд и

совесть не дозволяют мне пренебречь словесной благодарностью, особенно после того, как мое имя стало тебе известно. Мое молчание может показаться злобным и произвести гораздо худшее впечатление. Поэтому, любезный мой Эразм, если тебе так покажется, знай, что пишет тебе ничтожный брат во Христе, чрезвычайно ревностный и преданный; впрочем, по невежеству своему он не заслуживает ничего, кроме безвестной могилы: о нем не знает ни небо, ни солнце. Всеми силами я всегда желал быть таким, чтобы как можно лучше сознавать свои возможности, однако неведомо, как все вышло совсем по-иному, и я вынужден, к великому своему стыду, претерпеть бесславие и обнаружить перед учеными людьми свое несчастное невежество.

Филипп Меланхтон живет счастливо, если не считать того, что все мы опасаемся, как бы чрезмерные занятия науками не повредили его здоровью. Как и подобает его цветущему возрасту, он пылко стремится делать все сразу. Ты поступишь очень хорошо, если наставишь его в письме, чтобы он поберег себя для нас и для благородных наук. Потому что мы возлагаем на это очень большие надежды.

Приветствует тебя и Андреас Карльштадт, чтущий в тебе дух Христов. Сам Господь Иисус да сохранит тебя навеки, дражайший Эразм. Аминь.

Я был многословен, но ты поймешь, что не всегда следует читать только ученые письма, иногда тебе надо быть слабым со слабыми.

В Виттенберге за пять дней до апрельских календ 1519 г.

Брат Мартин Лютер.

ЭРАЗМ — ТЕОДОРИКУ ГЕЗИЮ[1]

[2 сентября 1524 года]

Эразм Роттердамский Теодорику Гезию, секретарю Адриана, шлет привет!

Посылаю тебе сопоставление мест «О свободной воле», которое я издал на этих днях не без понимания того, насколько не за свое дело я взялся и какую грозу навлекаю на свою голову; однако я хотел показать, что у

меня самого нет недостатка в доброй воле. Благожелательность к Лютеру день ото дня становится больше. Французы безумствуют еще больше, чем некоторые немцы. У всех на устах пять слов: Евангелие, слово Божье, вера, Христос, Дух. Однако я вижу здесь много таких людей, что нет сомнения — их ведет сатанинский дух! О, если бы это смятение, поднятое Лютером, как сильное лекарство, принесло нам хоть какое-нибудь здоровье! Если бы у меня было время, я мог бы тебе рассказать длинную историю о том, что здесь делают лютеране — так их называют, хотя они недостойны этого имени. Будь здоров.

В Базеле на другой день после сентябрьских календ 1524 г.

ЛЮТЕР — ЭРАЗМУ

[18(15?) апреля 1524 г.]

Благодать и мир от Господа нашего Иисуса Христа! Я уже достаточно долго молчал, дражайший Эразм, и хотя ждал, что ты, старший, первым нарушить молчание [1], однако, так как я напрасно столь долго ждал, думаю, само уважение к тебе побуждает меня начать. Для меня нисколько не служит предлогом то, что ты нас не одобряешь, намного более то, что тебе важно и ценно дело, направленное против моих врагов папистов. Вообще-то я без большого труда снес, что, издав книжонки в защиту их понимания благодати или же для смягчения их ярости, ты несколько раз нас сильно укусил и ранил.

Так как мы видим, что Господь еще не дал тебе ни храбрости, ни разумения для того, чтобы вместе с нами открыто и уверенно возражать этим нашим чудищам, то в отличие от них мы не будем от тебя требовать того, что выше твоих сил и возможностей. Мы ведь терпели твое бессилие и меру дара Божьего [2] в тебе и будем почтительны.

Конечно, никто в мире не может отрицать, что благодаря тебе процветают и царствуют науки, с помощью которых люди приходят к настоящему чтению Библии, что у тебя великий и исключительный дар Божий, за который следует быть тебе признательными. Поэтому я ни-

когда и не хотел, чтобы, отбросив свою сдержанность и пренебрегши ею, ты присоединился к нашему лагерю, которому ты мог быть весьма полезен и делом, и умом, и красноречием, однако если у тебя нет такого желания, то безопаснее тебе служить своему дару. Одно только меня страшило: как бы противники не убедили тебя, издавая книжицы, напасть на наше учение, потому что в таком случае необходимость вынудила бы нас выступить против тебя открыто [3].

Мы очень удерживали тех, которые, подготовив книги, уже хотели вытащить тебя на арену; по этой причине я не желал издания Гуттенова «Требования», а еще менее — твоей «Спонгии» [4], судя по которой, если я не ошибаюсь, ты сам теперь понимаешь, сколь легко писать о сдержанности и упрекать Лютера в несдержанности, но сколь трудно, более того — невозможно ее проявлять, если нет на то исключительного дара Духа. Поэтому, хочешь верь, хочешь не верь — Христос свидетель, я от души тебе сострадаю в том, что ты навлек на себя столько ненависти и пристрастности столь большого числа людей. Не могу поверить, что тебя это не трогает (ведь твоя человеческая доблесть не равна этим полчищам). Впрочем, возможно, и ими движет праведная ревность и им кажется, что ты их подстрекаешь недостойным образом. И — сказать прямо — если они таковы, что по своей слабости не в состоянии вынести твоей едкости и притворства (тебе хотелось бы, чтобы их понимали как благоразумие и сдержанность), то, конечно, у них есть причина для гнева; будь они сильнее духом, они бы так не поступали. Хотя ведь и я весьма часто чрезвычайно раздражался и писал весьма едко, однако это случалось только разве по отношению к упорным и непокорным людям. Впрочем, мою кротость и мягкость по отношению к грешникам и нечестивцам, а также по отношению к безумцам и неправедным достаточно подтверждает не только моя совесть, но — я полагаю — и опыт многих людей.

До сих пор я сдерживал свое перо и собираюсь его сдерживать, несмотря на все твои нападки. Я даже написал об этом в письме к друзьям, тебе его читали, когда ты показывался на людях [5]. Ибо, хотя ты и не согласен с нами и очень многие пункты благочестия от

бесчестия либо от притворства осуждаешь либо устраняешь, я, однако, не могу и не хочу приписывать тебе упорство.

Как мне теперь поступать? Дело чрезвычайно трудное! Мне хотелось бы (о, если бы я мог стать посредником!), чтобы они перестали на тебя так сильно нападать и дозволили твоей старости мирно почить во Господе. По-моему, они, конечно, так и должны были бы поступить, если бы приняли в расчет твою немощь и поняли величие дела, которое уже давно тебя переросло, особенно когда получилось, что нам мало опасности в том, что Эразм, нападая на нас изо всех сил, сеет при этом одни только колкости да остроты.

Хорошо бы тебе, мой Эразм, еще раз подумать об их слабости и отказаться от горьких и соленых фигур своего красноречия: если ты совсем не можешь или же не смеешь поддерживать наше дело, оставь его и займись своим.

Ты ведь и сам знаешь: в том, что они весьма скверно переносят твои укусы, есть некоторый смысл; разумеется, человеческое несовершенство понимает и очень страшится влиятельности и имени Эразма: совсем иное дело — укусил тебя один раз Эразм или же измолотили тебя все паписты!

Я хочу тебе это сказать, дражайший Эразм, в подтверждение искренности своего к тебе отношения. Я желал бы, чтобы Господь дал тебе дух, достойный твоего имени, если, конечно, Господь распорядится тебе дать его. Я же пока прошу тебя, если ты не можешь сделать ничего иного, будь только зрителем нашей трагедии, не присоединяйся к врагам, а главное — не издавай ты против меня книжонок, как и я не стану их против тебя издавать. Пойми, наконец, что те, которые жалуются, что на них нападают за то, что они последователи Лютера, люди, подобные тебе и мне, их надо щадить и прощать; как сказал Павел, следует «носить бремена друг друга» [6].

Хватит укусов, теперь надлежит позаботиться о том, как бы не съесть друг друга [7]. Это зрелище было бы тем печальнее, чем вернее то, что ни одна из сторон от души не хочет зла благочестию, к тому же никто не желает уступить.

Будь снисходителен к моей некрасноречивости, и дай тебе Бог здоровья!

Рекомендую тебе Иоахима[8]; этот молодой человек похож на нашего Филиппа, он сам себя отрекомендует более чем достаточно.

В Виттенберге, 1524 год. Мартин Лютер.

ЭРАЗМ — ЛЮТЕРУ

[8 мая 1524 г.]

Я с тобой не согласен, что ты искреннее меня желаешь евангельской чистоты; ради нее я все терплю, до сих пор я выискиваю любой случай, чтобы приобщить всех к Евангелию. Впрочем, то, что ты называешь немощью или непониманием, отчасти разумение, а отчасти проницательность. Я читал кое-что из написанного тобой и чрезвычайно опасаюсь, не дурачит ли тебя как-нибудь сатана? С другой стороны, меня это настолько тревожит, что хорошо бы моему страху оказаться ложным! Я не хотел бы открыто говорить о том, в чем пока не убежден, а еще менее — о том, чего не понимаю. До сих пор я судил о деле Евангелия вернее, чем многие, которые похваляются именем Евангелия. Я вижу, что под этим предлогом появляется много беспутных и мятежных людей, вижу, что гибнут благородные науки и просвещение, вижу, что рвутся дружеские связи, опасаюсь, как бы не начался кровопролитный бунт.

Если твои помыслы чисты, то молю, чтобы Христос обратил в добро то, что ты делаешь. Ничто не сможет меня обольстить настолько, чтобы я в здравом уме поступился Евангелием ради человеческих страстей.

До сих пор я ничего против тебя не писал; я сделал бы это при великом одобрении властителей[1], если бы не видел, что это не может произойти без ущерба для Евангелия. Я только пренебрег теми, которые повсюду всячески пытались убедить властителей[2] в том, будто у нас с тобой союз, будто мы с тобой во всем сходимся и в моих книгах есть все то, чему учишь ты. Это мнение даже и теперь еще с трудом можно искоренить из их умов.

Меня не особенно тревожит то, что ты пишешь обо мне. Если посмотреть как следует — ничего не может

быть проще: я хочу прийти ко Христу с чистой душой и всем этого желаю. Если ты хочешь научить всех той вере, которая есть у тебя, подумай, почему же ты с трудом терпишь, когда с тобой говорят научения ради? Может быть, Эразм, пишущий против тебя, приносит Евангелию больше пользы, чем пишущие в твою защиту какие-то глупцы, из-за которых и нельзя быть зрителем этой трагедии — о, если бы она не имела трагического конца! Они-то и толкают меня в противоположную сторону, даже если бы меня не загоняли туда властители!

Их бесчестность делает Евангелие для разумных людей ненавистным, и властители принуждают усмирять их мятежные бунты. Как бы не получилось, что пострадают невиновные! Ведь они никого не слушают, даже тебя! Наполняют мир безумными книжонками, которыми намерены обесценить труды древних ортодоксов.

Но обо всем этом можно долго писать. Я молюсь, чтобы Господь все обратил во славу свою.

Ты желаешь мне сдержанности в «Спонгии» [3], когда в «Спонгии» я ни слова не сказал о жизни Гуттена, о его роскоши, о пьянстве, о дерзком распутстве, о глупейшей его похвальбе, которой никто из друзей не в силах вынести, о расточительстве, о деньгах, отнятых у картезианцев, об ушах, которые он отрезал у двух проповедников, о разбое, который он учинил трем аббатам на большой дороге, за каковое преступление казнили одного из его слуг, и о других широко известных его преступлениях.

И это в то время как он, не будучи вызван на это ни одним моим словом, предав дружбу в угоду какому-то бездельнику, хуже которого ничего и быть не может, возвел на меня столько ложных обвинений, сколько только может наплести один негодяй на другого.

О вероломнейшем распространении письма архиепископу Майнцскому [4] я говорю, не называя его имени; о другом вероломстве, которое было им допущено по отношению ко мне, я молчу. О том, как он добился от меня многих рекомендательных писем ко двору короля, когда сам уже был в заговоре против короля и желал воспользоваться именем короля для обольщения супруги! [5]

Так он поступил с тем, кому я был столь обязан! Разве у меня нет права говорить против него? Однако меня же называют несдержанным! Чего хотят Отто [6]

с Гуттеном? Ни разу не задетый ни одним моим словом, он так неистовствует!

Ты говоришь, что эти люди подобны мне. Я же считаю их не людьми, а фуриями — не хватает только, чтобы я признавал их подобными себе! Через таких-то выродков и может восстановиться Евангелие?! Это они и есть оплот возрождающейся церкви?! И мне следует присоединиться к их союзу?!

Но об этом более чем достаточно. Иоахим очень понравился. Досадно, что у Меланхтона не было возможности [приехать]. Господь Иисус да направит твой ум к решениям, которые достойны Его Евангелия.

В Базеле, наскоро, на другой день после майских ион 1524 г.

ЭРАЗМ — ЛЮТЕРУ

[11 апреля 1526 г.]

Эразм Роттердамский Мартину Лютеру шлет привет.

Твое письмо получено поздно[1]; оно не встревожило бы меня, даже если бы пришло чрезвычайно вовремя. Я не столь ребячески простодушен, чтобы после получения многих более чем смертельных ран удовлетвориться одной-двумя шуточками и тем, что меня погладили[2]. Каков твой нрав, теперь уже знает весь мир. Ведь ты так смирил свое перо, что до сих пор ни против кого не писал ничего яростнее, гнуснее и злее. Здесь ты, разумеется, утверждаешь, что ты жалкий грешник, а в другом месте требуешь, чтобы тебя считали богом. Ты пишешь, что наделен сильным характером и находишь удовольствие в своем замечательном доказательстве. Чего же ты не ополчился во всем своем δεινώσει* против епископа Фишера Рочестерского[3] или же против Кохлея?[4] Они называют тебя по имени, донимают злословием, в то время как моя Диатриба рассуждала благопристойно. Какое значение для доказательства имеют все шутовские попреки, злостные наветы, будто я и ἄθεος**, и эпикуреец, и скептик во всем, что касается христианского исповедания, и нечестивец, и чего только нет! Все это

---

* бесовстве (*греч.*).

** безбожник (*греч.*).

я спишу без труда, потому что здесь нет ничего, что вызывало бы у меня угрызения совести. Я не хотел бы и дня прожить, думай я о Боге и о Священном писании не по-христиански. Если бы ты вел дело с большей горячностью, чем обычно, однако без неистовых поношений, ты восстановил бы против себя меньше людей. Ныне же, в полном соответствии со своим расположением ума, тебе было угодно занять этим треть тома. Насколько ты мне здесь уступаешь, показывает само дело. Ты приписываешь мне столько явных преступлений, в то время как Диатриба не хотела задевать ничего такого, о чем бы мир и так не знал.

Я полагаю, ты воображаешь, что у Эразма нет покровителей. Есть, и больше, чем ты думаешь. Однако то, что произошло между нами обоими, не столь важно; во всяком случае, для меня, потому что я скоро оставлю все это, даже если весь мир станет этому аплодировать. Одно меня мучает, как и всякого добропорядочного человека: то, что ты своим дерзким, необузданным, мятежным нравом сотрясаешь весь мир гибельным раздором. Добрых людей, любящих благородные науки, ты отдаешь на произвол каких-то безумных фарисеев, дурным же людям, жадным до нововведений, даешь оружие для мятежа. Короче говоря, ты так истолковываешь дело Евангелия, что сменяваешь все — святое и нечестивое, как бы стараясь, чтобы эта беда не сменилась когда-нибудь добром, чего я всегда напряженно ожидал. Тем, как ты мне обязан и как ты меня вознаградил,— этим я пренебрегаю. Это все — частное дело; мучает же меня общее бедствие, неизлечимое повальное смятение, которым мы не обязаны ничему, кроме твоего необузданного права, непереносимого для друзей, дающих тебе добрые советы, и поддающегося влиянию всяческих вертопрахов и темных людей. Кого ты вырвал у сил тьмы — я не знаю. Против этих неблагодарных ты и должен был направить острие своего пера, а не против сдержанного обсуждения.

Если бы ты не был столь доволен своим образом мыслей, я бы пожелал тебе лучшего. Мне пожелай, чего хочешь, но только не своего образа мыслей, если только Господь тебе его не переменит.

В Базеле, 11 апреля 1526 года,
в день получения твоего письма.

Пелагий

ПОСЛАНИЕ К ДЕМЕТРИАДЕ

I. Если бы, полагаясь на весь свой ум (ingenium), а также и на знания, я был уверен, что мне легко исполнить долг и написать это, то и тогда было бы мне тяжело приступить к этому делу и страшили бы меня трудности. Однако мне надо писать к Деметриаде, деве Христовой, деве знатной, деве богатой и — что превосходит все это — пылом веры своей попирающей и знатность и богатство. Как бы то ни было, восхищаясь так сильно добродетелью ее, столь же легко прославлять ее, сколь трудно поучать. В ком не достанет красноречия воздать ей хвалы?

Знатная по рождению своему, взращенная в достатке и веселии, во всех столь разнящихся друг от друга соблазнах этой жизни, словно из цепей, вырвалась она вдруг из них и сменила сразу все земные блага на доблесть духовную! В молодые еще годы одолела она свою плоть силой одной только веры, т. е. по своей воле! Распиная со Христом свое тело, она принесла Богу жертву живую, священную, пренебрегла будущностью знатнейшего своего рода [1] из любви к девству!

Легко и просто говорить, когда сама суть дела воспламеняет речь, однако нам надо идти совсем другим путем, чем принято, и не восхвалять то, какой дева стала; нам надо изобразить не столько то, что уже есть, сколько то, чему надлежит быть, и говорить более о жизни, которая предстоит, чем превозносить ту, которая прошла. Чрезвычайно, однако, трудно исполнить это по отношению к той, в которой столь сильно желание к учению, столь горячо стремление к совершенству, что едва ли сможет сравниться с ними сколь угодно совершенное наставление.

Ведь она помнит, и очень хорошо помнит, какие мирские богатства, какую славу она отвергла, от каких радостей отреклась, какие, наконец, соблазны мирской жизни она презрела. И оттого что она не довольствовалась общепринятым и обычным укладом жизни, оттого что участь многих была для нее низка, она нашла нечто новое и

необычное, требуя для себя особого, отличного от всех. Не менее, чем своего собственного обращения, жаждет она чудесного изменения уклада жизни.

Знатная в миру, перед Богом хочет она быть еще знатнее. В жизни духовной ищет она ценностей, презрев их в жизни мирской.

Достанет ли у меня сил насытить этот благочестивый пыл, это стремление к совершенству? Каким красноречием надо обладать, какие слова смогут выразить, сколь достигла всего этого дева в действительности? И да простят нас за то, что мы восхваляем скинию Божью в меру наших сил. Нас не страшит, что в послании к столь знатной девице мы впадем в зависть. Ибо пишем мы это по просьбе, более того, по приказу ее святой матери, жаждущей и требующей от нас научения в письме из-за моря. Это показывает, с какой тщательностью, с какой заботой взрастила она в дочери своей святое имя и сколь сильно она желает, чтобы и другие оросили его.

Итак, отставив в сторону недомыслие, свободные от честолюбия, попотеем-ка мы над предложенным нам делом. Мы надеемся, что при скудости нашего дара нам здесь помогут и вера матери, и достоинства дочери ее.

II. Всякий раз, когда мне бывает нужно говорить о воспитании нравов и об обращении к святой жизни, я обыкновенно вначале показываю силы и свойства человеческой природы, излагаю, на что она способна, а после этого уже склоняю слушателя к различным видам добродетелей: ведь ничто не поможет призвать делать то, что человек для себя полагает невыполнимым. Мы никогда не находим в себе сил вступить на стезю добродетелей, если нам не сопутствует надежда. Всякая попытка добиться чего-нибудь гибнет, если нет уверенности в том, что ты этого достигнешь.

Такой порядок увещеваний, подобно тому как я делал это также и в других сочинениях, особенно надлежит соблюдать здесь, так как благо человеческой природы должно выявить себя тем полнее, чем совершеннее жизнь той, которую следует наставлять. Ведь тем меньше станет дух (animus) склоняться к добродетели, тем более будет он вялым, чем меньше уверует в свои силы, и покуда он не ведает о том, что в нем есть, он полагает, будто ничем и не обладает.

Всегда следует узнать то, чего желательно достигнуть, и растолковать, на какое благо способна человеческая природа, а когда будет доказано, что она на что-то способна, надо будет это выполнять.

Итак, необходимо определить эти главные основы святой и духовной жизни, чтобы дева познала свои силы, которые она сможет наилучшим способом употребить после того, как усвоит, что обладает ими. Ведь наилучший способ побудить душу к чему-либо заключается в том, чтобы уверить ее в ее способности достичь того, чего она желает. Ибо и на войне та речь действеннее других и более всего имеет силы, которая убеждает ратника в собственной его мощи.

Итак, благо человеческой природы прежде всего надлежит тебе соотносить с ее творцом, т. е. с Богом, который, сотворив все в мире хорошо, и весьма хорошо [2], гораздо лучшим создал человека, ради которого Он и сотворил все это!

Прежде чем создать человека, Он объявил, каким будет человек, сказал, что создает его по образу и подобию своему. Затем, когда подчинил Он ему всех животных и поставил человека господином над ними, которые и величиной тела превосходили его, и силы было у них больше, и снабдил их Бог зубами, острее, чем у человека, и пожелал, чтобы природу человека понимали, сравнивая его с Богом, если подчинил Он ему зверей, в которых удивляет, что они превосходят человека силой своей.

Бог не оставил человека нагим, беззащитным и немощным в разных опасностях. Создав человека безоружным извне, Он лучше вооружил его изнутри, даровав ему ум (ratio) и благоразумие (prudentia), дабы знаниями и силой своего рассудка (mens), которыми он превосходит всех животных, познавал он Творца и служил Ему тем, с помощью чего сам господствует над другими тварями.

Господь, однако, пожелал, чтобы человек был праведен по своей доброй воле, но не по принуждению, и потому оставил «в руке произволения его» [3] и положил перед ним жизнь и смерть, добро и зло — что угодно будет ему, то и дастся. Потому и во Второзаконии мы читаем: «Жизнь и смерть Я дал пред лицом твоим, благословение и проклятие; избери себе жизнь, чтобы жить» [4].

III. Здесь надо заранее обдумать, чтобы не растревожило тебя то, что может соблазнить случайно невежественную толпу (vulgus). Надо, чтобы ты не думала, будто человек на самом деле не создан благим, так как он творит также и зло, оттого что сама природа не вынуждает его к необходимости неизменно творить добро. Если ты поразмыслишь усерднее и принудишь душу свою тщательнее обо всем этом подумать, то тебе откроется, что положение человека настолько лучше и выше, насколько более низким мнилось оно тебе прежде. Ибо в том, что имеется два разных пути, в самой свободе выбора этих двух сторон и заключается преимущество разумной души. В этом-то, говорю я, и заключается вся честь природы нашей, в этом-то и есть ее достоинство, из-за этого, наконец, все великие люди и заслуживают хвалы и награды. И вообще не было бы никакой добродетели у того, кто пребывает в добре, если бы он не имел возможности перейти на сторону зла. Ибо волей своей Бог даровал своему разумному творению добровольный выбор и свободную волю.

Наделив человека и той и другой возможностью, Он, собственно, сотворил так, что тот поступает как хочет, дабы, способный к добру и злу, имел он по природе своей две возможности и по своей воле склонялся бы к одному или же к другому. Иначе не по собственному побуждению сотворит он добро, если он не может равным образом избрать также и зло.

Всеблагой Творец пожелал, чтобы мы были способны делать и то и другое, но делали бы только одно, а именно добро, как Он и повелел. Он даровал нам возможность творить зло только для того, чтобы мы по собственной нашей воле творили Его волю. Если верно, что мы можем творить также и зло,— это благо. Благо, повторяю я, потому что это усиливает дело добра. Ведь человек добровольно его выбирает, он следует добру не по необходимости, но свободный по праву своему.

Конечно, нам дозволено выбирать и отвергать, одобрять и пренебрегать. Не в том ли и состоит преимущество разумной твари (rationabilis creatura) перед прочими, что есть у нее не только блага, присущие ей по необходимости, но она одна из всех имеет волю (voluntas).

Многие, однако, от нечестия своего не менее, чем от безумия, когда речь идет о состоянии человека — страшно сказать, порицая дело Господнее, говорят, будто надо было создать человека таким, чтобы он вовсе не мог творить зла. Говорит глина горшечнику: «Зачем ты меня так сделал?»[5] И бесчестнейшие из людей, когда говорят, что нехорошо устроено, нехорошо они сотворены, и предпочитают, чтобы их сотворили иными, говорят так, дабы казалось, будто они стремятся исправить свою природу, однако не желают при этом исправлять свою жизнь.

Благо природное присуще, таким образом, вообще всем, оно может открыться и обнаружиться также и у язычников, которые вовсе не чтут Бога. Ибо сколь многих философов слушали мы, читали и сами видели, что они чисты, терпеливы, смиренны, свободны, воздержанны, милостивы, пренебрегают славой мирской и радостями, любят праведность не менее, чем знания! Почему же, спрашиваю я, у язычников есть то, что угодно Богу? Откуда взялось в них это добро, если не оттого, что оно свойственно им по самой природе?

И если мы видим, что те добродетели, которые я назвал, имеются все у одного человека или же по одной у каждого из них в отдельности, то при том, что природа у всех людей единая, на этом примере мы убеждаемся, что у всех людей может быть все, или что все находится во всех, или что отдельные добродетели могут быть у отдельных людей.

Если же люди без Бога показывают, какими они сотворены, то поразмысли о том, что могут свершить христиане, природу и жизнь которых Христос направил на лучший путь и которым к тому же помогает Божья благодать!

IV. Перейдем, однако, к таинам нашей души! Пусть каждый повнимательнее посмотрит на самого себя! Спроси-ка, что говорят об этом собственные наши помышления. По чистой совести рассудим о благе, присущем самой нашей природе! Наставим себя дружеским своим поучением! Изучим блага нашего ума (mens), исходя только лишь из самого этого ума!

Что же это такое, заклинаю тебя, что при всяком нашем грехе мы то краснеем, то бледнеем и обнаруживаем свою вину то краснотой, то бледностью? Отчего в

смятении своем даже при малом проступке мы избегаем свидетеля и нас терзает совесть? И напротив, во всяком добром деле мы радостны, бесстрашны и уверены; если скрыта от других людей наша радость, то мы желаем им открыться, жаждем этого! Разве это не значит, что сама природа свидетельствует о себе, обнаруживая свою благость и то, что ей неугодно собственное ее зло, что она чувствует себя твердо только в добрых делах, показывая, что ей присуще одно лишь добро? Оттого, когда и нет палача, виновник преступления часто страдает от мук своей собственной совести, оттого неизвестного ответчика преследует тайная кара его собственного сознания. При наличии вины нет места безнаказанности, потому что в самом преступлении уже заключено наказание.

И отсюда же проистекает обратное: невиновного утешает в его мучениях спокойная совесть и, страшась наказания, он гордится своей невиновностью. Ибо существует, повторяю, у нас в мыслях некая природная святость; пребывая как бы в святилище духа, она выносит свое суждение о добре и зле, одобряя поступки честные и справедливые, дурные дела она осуждает, и по свидетельству совести, по некоему внутреннему закону она принимает решения о различных явлениях. И не обманывает ее ни талант, ни блеск доказательств. Она нас обличает или защищает пантончайшими своими рассуждениями и безукоризненными доводами.

Об этом законе, как бы написанном на неких скрижалях сердца, упоминает апостол Павел в Послании к римлянам, свидетельствуя: «...ибо, когда язычники, которые не имеют закона, по природе совершают законное, то, не имея закона такого рода, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона написано у них в сердцах, о чем свидетельствует их совесть и их помышления, то обвиняющие, то оправдывающие»[6]. Как напоминает Писание, закон этот был у всех, кто от Адама до Моисея жил свято и был угоден Богу.

О некоторых из них для примера надо тебе рассказать, чтобы тебе было легко понять, сколь присуще природе благо, и ты могла бы узнать, что она научила праведности наподобие закона.

V. Авель, первым последовав за наставницей-природой, заслужил у Бога столь много, что, когда он принес

Ему жертву, Бог принял ее у него с такой милостью, что возбудил этим зависть в брате Авелевом.

Вспоминая об Авеле в Евангелии, сам Бог называет его праведным [7], кратко сказав этим о его непорочности. Ибо в одном этом слове «праведный» заключаются все добродетели. Знаем мы, что блаженный Енох был столь угоден Богу, что Бог восхитил его из мира и перенес из его земной обители [8]. Сказано, что Ной был праведник в своем поколении и человек непорочный [9]. Святость его тем более восхищает, что, когда весь мир отвратился от праведности, один только он остался праведным. И он ни в ком не искал примера праведности, но сам был праведен. И поэтому, когда всему миру грозил потоп, он один из всех удостоился услышать: «Войди в ковчег ты и весь дом твой, ибо тебя увидел Я праведным в роде твоем» [10]. Перед Богом же тот был праведен, кто свят и телом своим, и духом; «Мелхиседек, священник Бога»,— читаем мы [11]. Его заслугу легко себе представить по тому, что он задолго до срока установил таинство Господнее; в священнодействии хлеба и вина он запечатлел тайну плоти и крови. В образе священства своего он представил священство Христа, Которому Отец сказал: «Ты — иерей вовек по чину Мелхиседека» [12].

Ибо и в том, что он благословляет Авраама, главу патриархов, который после обрезания стал отцом иудеев, а по вере — отцом язычников, отчетливейшим образом показан Тот, Кто по вере в Него даровал благословение иудеям и язычникам.

Также и Лот, последовавший добродетели святого Ноя, имея перед собой примеры всякого рода грешников, не оставил своей праведности (iustitia). И как того не соблазнил пример всего мира, так и Лот вопреки порокам всех прочих людей сохранил свою святость, когда город, в котором он жил, погряз во грехе. Как сказал Святой Петр: «Он был праведен зрением и слухом» [13]; и, живя среди нечестивцев, он глазами и ушами отвращался от их злых дел; поэтому, подобно тому как Ной — от потопа, Лот был избавлен от огня.

Отчего я здесь вспоминаю Авраама — друга Божьего? Отчего Исаака и Иакова? Сколь совершенно исполнили они волю Господа, мы можем теперь уразуметь, потому что Бог пожелал называться их Богом, так как было у

них некое особое, им присущее достоинство. «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова,— сказал Он.— Вот имя Мое навеки и память обо Мне из рода в род» [14].

Иосиф — с малых лет верный раб Господа, и показано, что от своих мучений он стал еще праведнее, еще совершеннее. В юности отдали его братья в рабство измаильтянам. Его продали те, о которых он видел сон, что они ему поклонятся. И потом, в Египте, он сохранил достоинство своей души, данное ему от его рождения. Своим примером он научил, чтобы ни рабы, ни свободные не грешили и повиновались не условиям, но уму.

Здесь я прошу немного помедлить. Дева, посмотри получше на его чистую душу! Юного Иосифа завожделела его госпожа, но он не ответил на ее вожделения. Она его просит — он убегает. Та, которая всегда повелевает, ласкает его и молит. Любовь женщины, однако, не одолела в нем любви к Богу. Ни юный возраст, ни власть избравшей его не изменили чистой его души. Не раз отвергнутая, строит эта госпожа юноше еще большие козни. Тайно, без свидетелей, хватает она его, бесстыдная, за руку и дерзкими словами склоняет к преступлению. Ничем, однако, она его не побеждает, и как слова ее он отвергал словами, так и дела — делами. И прежде она его часто просила, а он ей отказывал, и теперь, когда она его поймала, он убежал. И случилось все это до того, как сказано было в Евангелии: «Тот, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» [15]. Его же не только своим видом, но и почти к себе в объятия звала женщина, он, однако, не пожелал ее!

Тебя чрезвычайно удивляет его столь доблестное целомудрие! Посмотри теперь на его благость!

Еще прежде чем пророк сказал: «Да не вспомнит никто зла ближнего своего» [16], он воздал любовью за ненависть, и когда увидел своих братьев, тех, которые были его врагами, когда захотел, чтобы они его узнали, он выказал не печаль свою, но радость. Он целовал каждого из них и, с плачем обнимая их, смывал слезами любви ненависть своих братьев, которых и при жизни отца, и после его смерти он всегда любил истинной любовью [17] И он не припомнил им того рва, в который они его бросили на смерть, и он не помыслил о мести за от-

вергнутое братство, но, воздавая добром за зло[18], еще до закона, по природе своей исполнил апостольское наставление.

VI. Что сказать мне о святом Иове, этом наиславнейшем атлете Божьем?

После того как было расхищено его богатство и дотла разрушено его имение, после того как внезапно погибли все его сыновья и дочери, до последнего сражался он с дьяволом. У него было отнято все, чем он владел; неожиданно погибло все его добро, дабы таким образом обнаружилось его достояние.

Лишенный всего, словно одежды своей, дабы обнаженный вернее мог он одержать победу над врагом, которого прежде он одолел тем, как сносил свои потери, теперь он еще раз восторжествовал над ним, показав, как претерпевает он свои муки.

Вот как свидетельствует об этом сам Бог: «Не видал ли ты раба Моего Иова? Ибо нет на земле человека, подобного ему; человек непорочный, богобоязненный, удаляющийся от всякого зла»[19]. И справедливо. Ибо всегда, как говорил сам Иов, словно бури, грозящей ему, боялся он Господа и не мог снести бремени Его присутствия[20]. Никогда он не дерзал Им пренебрегать и всегда верил в Его присутствие. Он говорил: «Я знаю, что Он не отвергнет меня, пока я жив»[21].

До того как Господь увещевал, что надо любить врагов, он мог сказать: «Радовался ли я погибели своего врага, говорил ли я в сердце своем: „Это хорошо“?»[22] И не в Евангелии прежде прозвучало: «Давай всякому просящему у тебя»[23], а он говорил: «Дозволил ли я уйти из моего дома с пустыми карманами?»[24] И он еще не читал у апостола: «Господа, оказывайте рабам справедливое и должное»[25], но уже взывал к Господу с верой: «Виновен ли я перед рабом, оскорбил ли я свою служанку — все знаешь ты, Господи!»[26] До апостола он увещевал богатых, чтобы они не возносились и не уповали на неверное богатство[27]. Так он относился к богатству, а в другом месте показал, сколь он богат, говоря: «Ни в богатство я не верил, ни в драгоценные каменья»[28]. И не только на одних словах так было, но он доказал это своими делами.

Когда он утратил все, что у него было, он не скор-

бел, но только говорил: «Господь дал, Господь взял. Как угодно было Господу, так и сделалось; да будет благословенно в веках имя Господне» [29].

Ведь о том, сколь любим мы что-нибудь, мы узнаем, когда этого лишаемся. Горе от потери выдает наше желание обладать. В ком нет этого желания при потере, было ли оно в нем при обладании? О, муж евангельский до Евангелия и апостольский до наставлений апостолов! Ученик апостолов! Раскрывая нам скрытые богатства нашей природы, он научил нас и своим примером доказал, на что все мы способны! Он показал нам, сколь велики сокровища нашей души, которыми мы обладаем, не пользуясь ими, и не желаем их обнаруживать, полагая, что у нас их нет.

VII. После того как мы многое сказали о человеческой природе, мы показали и на примере благочестивых мужей доказали, что она добра. Дабы ты не подумала, например, будто природа повинна в существовании нечестивцев, я воспользуюсь свидетельствами Писаний, которые утверждают, что грешники всегда совершали преступления по своей собственной воле, и не извиняют их необходимостью самой их природы. В Книге Бытия мы читаем: «Симеон и Левий, братья, свершили свой грех по своей воле» [30]. Господь сказал Иерусалиму: «За то, что уклонились они от Моего пути, который Я указал им, и не услышали голоса Моего, но пошли по воле своего сердца, по стезе зла» [31]. И у того же пророка снова: «И согрешили вы перед Богом, и не услышали Его голоса, не поступали по законам и заповедям Его, не захотели следовать Его свидетельствам» [32]. Также через Исайю Господь сказал: «Если захотите и послушаетесь Меня, то вкусите блага земли» [33]. И снова: «И все вы будете истреблены, ибо Я звал вас, и вы не отвечали, Я говорил, а вы пренебрегли и делали злое перед лицом Моим и избирали то, что было Мне неугодно» [34]. То же самое говорил сам Господь в Евангелии: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз Я хотел собрать твоих сынов, как птица собирает своих птенцов под крылья, и вы не захотели!» [35].

Везде, где идет речь о хотении или нехотении, об избрании или отвержении,— всюду говорится не о силе

природы, а о свободе воли (libertas voluntatis). Томы обоих заветов полны подтверждениями такого рода; в них написано, что как все добро, так и все зло всегда совершаются в зависимости от воли. Мы только по причине краткости не сообщаем обо всем этом, потому что нам доподлинно известно, сколь предана ты чтению священных книг и сколь охотно ты пьешь из самого источника.

VIII. И конечно, защищая благо, присущее природе, мы не говорим, будто она не может творить зла, и признаем, что она способна как на добро, так и на зло. Мы оберегаем ее только от несправедливого мнения, будто из-за порочности своей природы мы влечемся к злу, и утверждаем, что без воли (sine voluntate) мы не в состоянии творить ни добра, ни зла. Таким образом, если мы всегда способны и к тому и к другому, то мы свободны всегда делать одно из двух. Почему же одни люди будут судить, а другие будут судимы, если не потому, что при одной и той же природе у людей разная воля? А если все мы можем одно и то же, то почему мы поступаем различно?

И чтобы это стало по возможности очевиднее, нам следует привести несколько примеров.

Адам был изгнан из рая, Енох восхищен из мира. В обоих случаях Господь показал существование свободы решения (libertas arbitrii). Как мог стать угоден тот, кто провинился, так мог отпасть тот, кто был угоден. Ведь они не заслужили бы у праведного Бога того, чтобы один из них был наказан, а другой избран, если каждый из них не был бы способен творить как добро, так и зло.

Подобным образом следует толковать и то, что произошло с братьями Каином и Авелем, с близнецами Иаковом и Исавом.

И оттого что при одной и той же природе заслуги разные, нам надлежит признать, что причины этого в разной воле.

Праведный Ной своим примером обличил мир, истребленный потопом за грехи его, и Лотова святость осудила злодеяния содомитов. И немалое доказательство того, что добро присуще им по природе, являет собой то, что эти люди, жившие столь давно, были верны закону без всякого увещевания. Это происходило, конечно, не от-

того, что в то время Бог не пекся о твари своей, а оттого, что Он знал, что Он сотворил природу человеческую такой, что и без закона ее одной достаточно для достижения праведности.

Наконец, тогда сильна была неувядшая еще природа и долгая привычка к греху не помрачила еще человеческий разум настолько, чтобы он без закона презрел свою природу.

Из-за этого Господь природу, закосневшую в разных пороках, покрытую ржавчиной невежества, тронул напильником закона (lima legis) с тем, чтобы отполировать ее частым увещеванием, дабы обрела она от этого свой прежний блеск. И разумеется, нам стало трудно творить добро не по какой-либо иной причине, но только лишь от долгой нашей привычки к порокам, которая началась с малого и постепенно в течение лет развратила нас и так сковала, так подчинила порокам, что нам стало казаться, будто эта привычка входит в нашу природу. Все то время, пока мы были нерадивы и пребывали в пороках, мы привыкли быть злыми и влеклись к беспутству, а невинность полагали глупостью.

Теперь это восстает против нас, старая привычка противится новой воле. И столь долго мы выучивались злу, не приобретая никакой привычки к добру, что нам странно, отчего нам, невежественным, из-за праздности и безделия нашего святость представляется чуждой.

О благе, присущем нашей природе, как будто бы кратко было сказано в другом сочинении. Нам же надо было это рассказать, чтобы вымостить тебе путь к беспорочной праведности и чтобы стал он для тебя более гладким; тебе будет легче по нему идти, если ты будешь знать, что на нем нет никаких неровностей и непроходимых мест. Ибо если даже до закона, как мы говорили, и очень задолго до пришествия Господа нашего Спасителя, знаем мы, были люди, которые жили праведно и свято, то насколько же больше мы должны верить в то, что по Христовой благодати мы возрождены в лучшего человека после того, как просветило нас Его пришествие! Искупленные и очищенные Его кровью, побужденные Его примером к достижению совершенной праведности, мы должны быть лучше тех, которые жили до закона, и даже лучше тех, которые жили под законом.

По словам апостола: «Грех уже не будет господствовать над вами. Ведь вы не под законом, а под благодатью» [36].

IX. И хотя, полагаем, мы достаточно уже об этом сказали, наставим теперь беспорочную деву, которая святостью своей жизни свидетельствует, что она озарена двойным благом — природы и благодати.

Итак, первая забота девы, первое ее попечение — это познать волю Господа своего и с усердием вникнуть в то, что Ему благоугодно, а что неугодно, дабы, следуя апостолу, воздать Богу «разумное послушание» [37] и направить все течение своей жизни по Его мудрости. Ведь невозможно, чтобы стал благоугоден Богу тот, кому неведомо, что Ему благоугодно. Можно даже оскорбить исполнением обета, если прежде не знать, каким образом следует Ему повиноваться. И важнее Божью волю исполнять, чем знать; однако прежде следует ее узнать, чем исполнять. В одном — твоя заслуга, в другом — следование порядку.

Поэтому и пророк говорит: «И ты, Израиль, не пребывай в неведении», и блаженный апостол Павел: «Кто не познал, тот не будет познан» [38]. И он же в другом месте говорит: «Поэтому не будьте нерассудительны, но познавайте, что́ есть воля Божья» [39].

Начало повиновения заключено в желании познать то, что требуется; часть послушания состоит в изучении того, что ты станешь делать.

Итак, знай, что в божественных Писаниях, через которые единственно только и можно познать волю Божью, одно запрещено, другое дозволено, а третье тебе советуют делать.

Запрещено зло, предписано добро, дозволено делать нечто среднее, советуют — совершенное.

В тех двух случаях, которые стоят на первом месте, заключен весь грех, ибо и в том и в другом содержится веление Божье. Не только повеление, но и запрещение исходит от Того, Кто приказывает. Ибо праведность предписана вообще всем, об этом хотя и кратко, но вполне весомо сказал Спаситель в Евангелии: «Как хотите, чтобы с вами люди поступали, так и вы поступайте с ними» [40], т. е., чтобы мы не причиняли другим никакого

зла, но творили всякое добро, ибо этого же мы хотим заслужить от других.

Это поучение относится равно ко всем; никому вообще не дозволяется преступать того, что приказано всем. А делать запретное либо не делать того, что велено,— значит явно пренебрегать Богом.

Существует еще два случая, в одном из которых дозволяют, а в другом советуют,— их мы можем оставить на собственное усмотрение, дабы нам меньше было славы за то, что мы пользовались дозволенным, или же дабы больше была наша награда за то, что мы отвергли разрешенное нам.

Ведь дозволяется брак, употребление мяса и вина; однако для достижения совершенства нам советуют воздерживаться от всего этого. Дозволенность брака делает честь девству; то, что пища разрешена, делает более славной добродетель умеренности.

Ты, дева, отвергла супружество прежде, чем пренебрегла дозволенным тебе. Воспылав любовью к большей награде, ты дала Богу обет девственности, которую Господь не предписал тебе, но восхвалял. По совету апостола ты расширила закон. Ступив на поле битвы, ты помышляла не столько о трудности состязания, сколько о призе, который ты получишь за победу. Я думаю, ты читала евангельское прославление вечной чистоты и речь Господа зажгла в тебе любовь к соблюдению девства. Сверх того, Он говорил Петру о величии и трудности этого дела и, обещая царство небесное тем, кто по доброй воле оскопил себя, сказал: «Могущий вместить, да вместит» [41].

Итак, столь великое дело я не повелеваю тебе исполнять и не налагаю его на тебя, но предлагаю: и никого к этому не вынуждаю, но призываю. Хотя и кажется, что это сказано только об одних мужчинах, награда за девство обещается равно обоим полам. И апостол говорил, что у Господа нет повеления девства, но есть совет [42]. Он говорит: «Вы ищете доказательства, Христос ли говорит во мне?» [43]

X. Итак, ты последовала совету быть совершенной и обратилась на путь особого блаженства — соблюдай же и общую заповедь. Я сказал и повторю еще раз: в деле

праведности всем нам надлежит свершать одно и то же. Дева ли, вдова ли, замужняя женщина, высшего, среднего, низкого сословия — все одинаково должны исполнять заповеди. Закон не отменяется для тех, кто предлагает делать что-то сверх закона. Напротив, никому не следует более ревностно избегать недозволенного, как тем, кто отверг дозволенное.

И пусть не говорит никто, что он не исполняет заповеди, так как, стремясь к совершенству, возвысился над ними и решил делать больше, чем приказано; так он показывает, что ему приказано меньше, чем он может. И затем — может ли тот, кто говорит, будто он столь покорен, что с радостью слушает божественный совет, не слушать повелений? То — дело совершенства, это — необходимости.

О девстве сказано: «Кто может вместить, да вместит» [44]. О праведности же не сказано: «Кто может делать, пусть делает», но говорится: «Всякое дерево, которое не приносит добрых плодов, срубают и бросают в огонь» [45].

Смотри же, прошу тебя, насколько приказание отличается от совета. Одно обращено к некоторым, другое — ко всем; выполнение одного предполагает награду, невыполнение другого — наказание; одно призывает тебя исполнить его, другое отвергает тебя, если не исполнишь.

Итак, различая это наилучшим образом, обрати внимание на то, что ты предлагаешь делать, и на то, что ты обязана. Мало того, так как ты обязана уже делать и то и другое — и соблюдать девство, которое ты сама сверх всего предложила, и праведность, которую тебе заповедал Бог,— исполняй теперь с одинаковым рвением и то и другое. Тот раб благоугоден Господу, который, совершая нечто сверх положенного, выполняет при этом все приказания, который не изменяет послушанию, но верен ему. И пусть тебя не соблазняет пример тех людей, которые, похваляясь одной только своей чистотой, следуют своим желаниям и пренебрегают волей Божьей. Они хотят принести Ему благо своей чистоты не вместе с праведностью, но вместо праведности и награду за девство считают возмещением за грехи; вместо награды они ищут безнаказанности. В своем бесстыдстве по неразумию они полагают, что будут увенчаны в царстве небес-

ном и предпочтены прочим, которые преступили заповеди и закрыли себе вход в царство небесное.

Христос сказал: «Не всякий, говорящий Мне: „Господи! Господи!“, войдет в царство небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного сам войдет в царство небесное» [46].

Пусть вспомнят они и о неразумных девах, которых не пустят на брачный пир и скажут им: «Не знаю вас» [47]. К ним еще следует добавить и тех, о которых сам Господь сказал: «Многие скажут Мне в тот день: „Господи! Господи! Разве не выбросили мы идолов во имя Твое? И не совершили мы во имя Твое много славных дел?“ И тогда Я отвечу им: „Аминь, говорю вам, не знаю вас, отойдите от Меня все, которые творили неправду“» [48]. Тебе же надлежит вступить совсем на иной путь.

Поправ земную любовь, помышляя только о божественном, ты хочешь сохранить себя апостольской девой: святая духом и телом, ты будешь ждать пришествия Господа, непрестанно вливая в светильник своей души елей святых деяний, вместе с мудрыми девами ты готовишься к встрече Жениха.

Тебе следует избегать торной дороги, которая многих ведет к смерти, и держаться той тропы, того тесного пути в жизнь вечную, который находят немногие. Ты уже одолела великие препятствия, все, что замедляет течение духовной жизни или зовет тебя назад, ты победила первым своим обращением.

Ты отвергла радость супружества, попечение о потомстве, соблазн роскоши, мирскую суету, стремление к богатству, и ты можешь сказать вместе с Павлом: «Для меня мир распятый, и я для мира» [49].

При таком начале каково должно быть завершение? И впредь поступай с той же доблестью, с тем же духом! С той же силой своего разума, с какой ты отвергла поводы для пороков, отврати теперь и сами пороки! Да украсит твое девство святость нравов и окончится твоя жизнь на ступени совершенства! Конечно, если тебе была бы угодна мирская жизнь, ты бы позаботилась о том, чтобы никто не превзошел тебя в богатстве, всевозможных украшениях, достатке и почестях.

Оттого что ныне у тебя есть другие стремления, ты печись о том, чтобы никто не превзошел тебя в благочестии, никого не было выше тебя по святости нравов и добродетелям. И то, о чем мы говорили прежде, не было твоим, таким, в чем ты всех превзошла, а тебя никто. Ибо все это было внешнее, приходящее извне, чужое. Здесь же действительно все в твоей власти, твое собственное, то, что не приходит со стороны, но рождается в самом твоем сердце.

Не всякий ищущий находит это, не всякий нашедший удерживает это навсегда; случай (casus) может как даровать, так и отнять.

Здесь же находит всякий ищущий, и кто найдет, никогда не опасается, что у него отнимут. Только то и есть благо, что мы никогда не находим и не теряем без нашей собственной на то воли.

XI. Итак, у тебя здесь есть нечто такое, чем ты весьма заслуженно превосходишь других. Ибо твоя мирская знатность и твой достаток хотя и считаются твоими, однако они не твои.

Духовные же богатства тебе никто дать не может, кроме тебя самой. За то и прославят тебя по праву и отдадут тебе предпочтение среди прочих, что не может это исходить не от тебя, не может не быть твоим.

Не является ли жизнью только то, когда и не надо бороться за успех, а каждому надлежит оставаться при том, с чего он начал, и не домогаться более высокого? В то время как во всех мирских делах люди не довольствуются успехом, здесь достаточно лишь только начать.

В земных делах мы очень пылки, а в небесных — очень холодны. Являя высшее рвение в делах незначительных, при совершении важных дел мы застываем. Стыдно помыслить, сколь пылки люди в устройстве земных дел, сколь велико их рвение и каждодневное усердие в их стремлении к более высокому.

Любовь к наукам действительно ничуть не угасает с возрастом, напротив,— воспользуюсь словами одного светского автора — с возрастом она разгорается все сильней. Страсть к богатству неутолима, стремление к почестям не знает предела. Без конца стремятся люди к делам, имеющим близкий конец. Божественной же премудростью, небесными сокровищами, бессмертной славой мы пренебре-

гаем. Духовного богатства и не касаемся, а если и вкусим немного, то полагаем, что навек им насытились.

Не так приглашает нас на свой пир божественная мудрость: «Которые алчут меня,— говорит она,— вовек не насытятся, и те, которые жаждут меня, вовек не напьются» [50]. И никто никогда не насыщался такой пищей и не чувствовал усталости. Чем более кто-нибудь употребляет ее, тем более он алчет, тем более не насытится. Господь в Евангелии говорит: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» [51], будто Он хочет, чтобы мы всегда алкали и жаждали справедливости, дабы в грядущем насытиться нам воздаянием по справедливости.

XII. Следует подумать о силе этих слов и так желать праведности, как во время голода или жажды мы желаем еды или питья. Это надлежит сказать вообще всем, которые желают обещанной награды в жизни бессмертной. Тебе же надо обдумать, сколь должно возвысить тебе свой дух, если в ожидании большей награды ты дала обет делать больше, чем необходимо делать другим.

Апостол, определяя, какова должна быть дева Христова, очень возвысил ее над замужней женщиной. «Незамужняя,— говорит он,— и дева думает о Божьем, как угодить Богу, чтобы быть святой и телом и духом, а замужняя думает о мирском, как угодить мужу» [52]. Она свята телом и духом своим и не грешит ни членами своими, ни помыслами. Грешить же возможно не только против чистоты, но и против всего, что входит в праведную жизнь. Не только тело, но также и дух должен быть у девы целомудрен. Если тем не менее она как-нибудь согрешит руками, глазами, ушами или языком, то можно ли будет сказать, что она свята телом? Если она полна ненависти или зависти, жадности или гнева, то каким же образом она обладает святостью духа?

Если и замужняя, которая думает, как угодить мужу своему, сколько она оставит детям своим, скована разными мирскими заботами, редко задумывается о воле Божьей и она, несмотря на все это, не может найти оправдания своим грехам, то что сказать о деве, отрешенной от всех мирских попечений, свободной от всего этого, вступившей в некую школу чистоты?

XIII. Если ты хочешь сравнять величие своего замысла со своими нравами и полностью сочетаться с Богом, если легкое и сладостное иго Христово ты хочешь сделать еще легче и сладостнее, то пекись теперь больше всего о святости своей жизни, стремись теперь к тому, чтобы пылкая вера недавнего твоего обращения разгоралась всегда новым огнем, потому что в твои нежные лета легче обратиться к святости.

Что установишь ты себе сначала за правило, то и пребудет для тебя образцом в течение остальной твоей жизни. В самом начале следует думать о том, каков будет конец. Какой ты хочешь предстать в последний день свой, такой старайся быть уже ныне.

Существует привычка, которая питает как пороки, так и добродетели; сильнее она проявляется в тех из них, в которых произрастает с ранних лет. Нравы лучше всего воспитывать с малолетства. Ибо молодые годы заключают в себе нечто податливое и мягкое, то, чему можно придать форму по решению воли (ad arbitrium voluntatis); все нежное почти всегда быстро ко всему прилаживается. Деревца с еще не окрепшими корнями послушны всему — их легко повернуть в любую сторону. Часто бывает, что, кривые по своей природе, они быстро выпрямляются по воле того, кто их растит. Молодые, еще не подросшие животные без труда становятся домашними. И насколько быстрее отвыкнут они бродить на свободе, настолько легче привыкнет их выя к ярму, а голова к узде.

Также и стремление к наукам легче внушить неогрубевшим умам. То, что появилось в уме сперва, обыкновенно глубоко укореняется. Это очень важно также и в духовной жизни. Пока еще есть подвижность — увлечь дух нетрудно, следует приобрести привычку к добру и укрепить ее размышлениями об ярме.

Ум следует занять помыслами о вещах наиболее достойных, и необходимее всего опыт святой жизни. Тогда и дух подымется на вершины совершенства и своей долгой благодатной привычкой он воспользуется для благочестивой жизни. Дивясь своим добродетелям, он станет потом помышлять, откуда в нем взялось то, что он знает.

XIV. Посмотри, молю тебя, какой святости ждут от тебя и бабка твоя, и мать, полагая, что с тобой в их род

вошел некий новый свет славы. На тебя одну они перенесли теперь все попечение своей души и с удивительным рвением и любовью поддерживают исполнение твоего обета. Они сами наставляли тебя с детства добродетелям и теперь желают, чтобы ты их превзошла, полагая, что твоя победа будет и их славой.

Их особенная вера в Бога более всего воссияла в твоем исповедании, когда тебя, уже готовую к браку, они научили возжелать иного, быстро согласившись с тем, что́ ты избрала, укрепили тебя в этом. Робкое из-за возраста твоего желание твое они поддержали своим влиянием и сделали твой обет общим. Хотя им и прежде доводилось видеть многих своих родственников, достигших наивысшего достоинства, ни о ком они так не радовались, как о тебе, ибо ни в ком не видели они ничего столь великого, ничего столь прекрасного. Ты одна явила роду своему то, чего не было в нем долгие годы.

Несмотря на то что были в нем среди мужчин достопамятные консулы и часто людям из этой знаменитой семьи принадлежала высшая власть, никто, однако, еще в вашем роде не превзошел тебя в том достоинстве, которое записано не на белой доске, но в книге бессмертной памяти. И хотя им рукоплескал весь свет и радостная толпа одобрительным своим криком отмечала славные заслуги консулов, твоя слава и честь, однако, гораздо больше, потому что ты вызвала радость на небе и веселье ангелов.

И не блудниц делаешь ты богаче, но этим питаются девы Христовы; не ловцы и возницы обогащаются, но ты поддерживаешь нищих Христовых.

Для консулов из разных провинций, куда только простиралось могущество вашего дома, присылали диких и неведомых зверей, чтобы они орошали жестокую цирковую арену своей или же человеческой кровью. К тебе присылают избранных девиц, которых ты приносишь Господу как драгоценный дар, и собственным примером ты зовешь их к вечной чистоте, и станут они не тебе служить, а вместе с тобой они будут служить Богу.

Слава о твоей вере распространилась повсюду, весь мир был столь восхищен твоим обращением, что, казалось, он всегда желал того, во что прежде люди едва могли поверить. И весьма растревоженные этим началом,

благоуханием твоей славы, все они хотят услышать о тебе не знаю какое диво.

Те, которые знают, сколь добродетельно ты начала, ожидают теперь от тебя святой жизни. Подумай, ныне на тебя обращены все глаза, весь мир собрался посмотреть на твою жизнь. Бойся же оскорбить души столь многих людей, старайся, чтобы они нашли в тебе не менее, чем ищут.

Однако зачем для увещевания я говорю тебе о людях и о том, чего они от тебя дожидаются? Сам Бог, Правитель и Господь наш, со всем воинством ангелов своих смотрит на твою борьбу и готовит тебе, выступающей против дьявола, венец вечности и небесной наградой побуждает тебя к победе. Подумай, какой должна быть твоя душа, какова должна быть твоя доблесть, измеряй величие своей борьбы достоинством ее зрителей!

XV. Итак, пусть это будет для тебя первой заботой и первым оружием для победы в твоей предстоящей борьбе! Прежде всего тебе надлежит одолеть своей доблестью дьявола и остаться верной заповедям Божьим.

Надо не только отклонять запрещенное, но исполнять приказанное. Тебе недостаточно быть свободной от зла, если ты будешь свободна от добра; так как закон Божий различает заповеди двух родов, он запрещает творить зло и повелевает творить добро. В обоих случаях он не терпит пренебрежения. Ибо не только тот раб пренебрегает Господом, который творит запрещенное, но и тот, кто не исполняет приказанного.

Сказанное нами давно известно: «Всякое дерево, которое не приносит добрых плодов, срубают и бросают в огонь»[53]. И мы не обольщаемся ни в том случае, когда нас не обременяют дурные плоды, за которые нас осудят, ни в том, когда мы не приносим добрых плодов. Ведь Отец отсечет всякий побег, не приносящий плода для Сына[54]. Также Господь осудит и того, кто, как ленивый и лукавый раб, спрячет в платке полученный талант[55]. И не только на том вина, кто не уменьшит, но и на том, кто не увеличит. И надо, чтобы ты не думала, будто некоторыми заповедями можно пренебрегать, как более легкими. Как самые большие, так и самые малые — все они приказаны Богом. Тот, кто пренебрег какой-либо заповедью, оскорбил Того, Кто дал ее. Оттого-то блажен-

ный Павел взывает и наставляет: «Всё делайте без ропота и сомнения, чтобы быть вам безупречными и простыми, как незапятнанные сыны Божьи среди народа лукавого и развращенного, в котором вы сияете, как светила в этом мире» [56].

XVI. Остановимся здесь ненадолго, о дева! Посмотрим на те драгоценнейшие жемчужины, которыми надлежит украсить невесту Христову!

Подумаем о некоторых словах апостола. Он говорит: «Всё делайте!» Ибо не по своей воле нам надо избирать нечто из заповедей Божьих, но мы обязаны исполнять вообще всё. И нельзя нам пренебрегать некоторыми заповедями как ничтожными и маловажными, но во всех мы должны чтить величие Повелевающего нам. Ибо ни одна заповедь Божья не может показаться нам достойной пренебрежения, если мы без ропота и сомнения станем всегда верить, что Он — Творец.

Мы видим, что ничтожных, безвестных господ своих рабы открыто презирают и противятся обычно даже самым малым их приказам. По отношению к знатным лицам они этого не допускают; чем могущественнее господа, тем более склонны рабы им повиноваться, чем труднее исполнить им то, что велят, тем они послушнее. Исполнять же приказания царя все настолько готовы, что они стремятся к повиновению и желают, чтобы им приказывали; и они не только надеются, что их вознаградят за выполнение приказа, но считают благодеянием возможность услужить тому, кто ими повелевает.

Нам же сам Бог в неизменном величии своем, в непостижимом своем могуществе посылает Священные писания и всю полноту своих заповедей, а мы не сразу принимаем их с радостью и почтительностью. И мы не видим великого благодеяния в повелении столь высокой и славной власти, тем более что здесь имеется не выгода Повелевающего, но польза повинующегося.

Напротив, распустившись, пренебрежительно, с надменностью, приличной рабам, мы открыто перечим и говорим Ему в лицо: «Трудно! Жестоко! Мы не можем! Мы — люди, наша плоть немощна!»

О, слепое безумие! Нечестивое безрассудство! Мы обвиняем Бога всеведущего в двойном неведении: нам

кажется, что Он не знает, что Он творит, а также не знает о том, что Он повелевает, кажется, будто Он забыл о слабости человеческой, Творцом которой Он сам и является; будто Он возложил на человека такие заповеди, которых человек не в состоянии исполнить. При этом — о, нечестие! — Праведному мы приписываем несправедливость, Милостивому — жестокость!

Сперва мы сетуем на то, что Он приказывает невозможное, а потом полагаем, что Он наказывает человека за то, чего тот не в силах избежать, и, по-видимому, Он ищет — а такое и предположить кощунственно! — не столько нашего спасения, сколько нашего наказания. Поэтому апостол, зная, что Бог праведности и величия не может нам приказать невыполнимое, говорит нам, чтобы мы не роптали. Потому что ропщут обыкновенно или тогда, когда приказывают что-либо нечестивое, или же когда приказывающий менее достоин. Зачем мы попусту упорствуем и противопоставляем Приказывающему слабость нашей природы? Никто более не знает меры наших сил, чем Тот, Кто дал нам эти силы. Никто не разумеет лучше, сколько мы можем, чем Тот, Кто даровал нам способность мочь. Праведный, Он не мог нам приказать делать невыполнимое, и, Милостивый, Он не может осуждать человека за то, чего тот не в силах избежать.

XVII. Дальше идут слова: «чтобы быть вам безупречными и простыми». Это сказано о всяком совершенствовании нравов. Одних этих слов может быть достаточно; даже при избрании епископа Бог повелевает, чтобы этого требовали.

Сколь благоразумна, сколь свята жизнь, в которой нет ничего достойного укоризны! Можно ли быть святее Того, Кто, обладая истинной непорочностью, никогда не лжет ни речью, ни видом своим! Апостол говорит: «как незапятнанные сыны Божьи». Нет увещевания сильнее, чем то, в котором божественное Писание зовет нас «сынами Божьими». Ибо кто не устыдится и не убоится совершить что-нибудь недостойное пред таким Отцом? Разве тот, кого называют «сыном Божьим», станет рабом порока? И апостол прибавляет: «чтобы были мы незапятнанными». Ибо раз Сам Он — источник праведности, то не подобает сынам Его быть запятнанными.

«Среди народа лукавого и развращенного» значит следующее: хотя и окружает нас несметное множество грешников, хотя и неисчислимы все их пороки, надо вам, однако, помнить о своем небесном рождении, дабы, живя среди злых людей, вы одолевали всякое зло.

«В котором вы сияете как светила в этом мире»; в Евангелии мы тоже читаем: «Тогда праведники воссияют, как солнце в царстве Отца их» [57]. Жизнь соответствует награде, дабы те, которым в грядущем будет дарован свет солнечный, уже и здесь, на земле, сияли бы подобной праведностью и своими святыми делами просвещали бы слепоту неверия. Это по смыслу похоже на то место, где в Послании к коринфянам апостол говорит: «Один свет у солнца, другой свет у луны, иной — у звезд. Как звезда от звезды отличается по свету, так и воскресение из мертвых» [58]. Места в царстве небесном не для всех одинаковы, они даются сообразно земным заслугам. Разным делам подобает разное воздаяние за них. Сколь сиял здесь человек своей святостью, столь и там он воссияет. Ныне же напряги всю силу своего ума, дабы небесной жизнью на земле уготовила ты себе награду на небе. Да воссияет святость девы, подобно ярчайшей звезде, и да явит она необычностью своей жизни величие своей будущей награды. Тебе легче свершать добро, потому что тебя не отягощает привычка к злу. И мы не боимся, что пороки отвратят тебя от добродетелей и злые семена дьяволовы заглушат плод Христов.

Ибо если даже те, которые закоснели в грехе и почти подавили добро, присущее их природе, могут восстановить его своим покаянием, если, изменив образ жизни по своей воле (mutata voluntate vivendi), они могут заглушить привычку привычкой и из худших стать лучшими, то тем более ты, которой надо не столько бороться со своими пороками, сколько не уступать им, можешь справиться с тем, что не справилось с тобой.

Как бы ни было, легче не допускать в себе пороков, чем искоренять их, уступив им однажды.

XVIII. И не столь велика на самом деле их сладость, чтобы следовало нам предпочитать их добродетелям; и не все они обольщают наслаждением — во многих из них, кажется, нет никакой сладости. Ведь из всех поро-

ков, которые более всего соблазняют людей, существует два, отказаться от которых тем труднее, чем слаще им поддаться,— это чревоугодие и сладострастие. Несмотря на то что эти пороки очень велики и наслаждения эти полны опасностей, многие люди, видим мы, избегают их и весь свой век пребывают в девстве и воздержании. Я умолчу о тех, которые после долгого веселия и неутомимого сладострастия обратились к чистоте и умеренности, заменив оба эти своих порока на противоположные им добродетели.

Совсем иначе обстоит дело с другими пороками, которые хотя и вовсе не прельстительны и, более того, заключают в себе изрядное количество горечи, поэтому избежать их гораздо легче, однако редко ты встретишь таких людей, которые их избегают.

Какое, спрашиваю я, удовольствие доставляет зависть завистнику, которого сама же она и наказывает угрызениями совести, делая чужое счастье орудием его мучения? Что, кроме страшного помрачения духа и помутнения разума, получает человек в уплату за свою ненависть? Кто с поникшим лицом и духом не мучает себя сам тем, чем он хочет навредить другому? Что путного дает гневливому его ярость, когда он терпит ужасные муки совести и до такой степени теряет разум и сознание свое, что в своем гневе кажется безумным?

Посмотри на каждый [порок], и ты обнаружишь, что сколько пороков, столько же есть и терзаний духа. И тем легче их победить, что они не сулят нам никаких наслаждений.

Насколько труднее, насколько тяжелее — не говорю уже о подвиге целомудрия — воздерживаться от вина, мяса и даже от масла, раз в три, а то и в четыре дня принимать скудную пищу, лишенную всего этого! Ослабив постом и бдением члены свои, пренебрегать облегчением, которое приносит баня, отказывать своему телу в необходимых вещах и чинить некое насилие над природой!

Обрети такое величие духа и посмотри, чего не сможешь ты тогда исполнить! Но мы, к стыду нашему, когда и чиним в чем-нибудь насилие над нашей природой, в остальном от любви к греху выказываем слабость. Возлюбив добродетели, мы презираем телесные страсти,

однако от любви к порокам мы подвергаем себя мучениям и уступаем злу, полагая, что мы не в силах отказаться от него.

Что это такое, спрашиваю я, в чем же здесь новый смысл жизни (nova vivendi ratio)?

Я с уверенностью приступаю к трудным делам, полным всяких тягот, и думаю, что не в силах совершить более легкие дела. Я побеждаю весьма сложное, но меня должно сразить простое. Я охотно избегаю удовольствия, но не желаю избегать того, что для меня мучительно. Действительно, так бывает у тех, которые, презрев волю Божью, стремятся только к тому, в чем они легче обретут славу и известность, но пренебрегают благом не столь заметным.

Ты же попрала мир со всеми его страстями, дабы сделать его неким путем восхождения к небу, и ты не должна искать мирской славы. Стремись угодить только Тому, Которому часто бывает неугодно то, что угодно людям, и Который станет судить помыслы людей. Твои воздержанность и пост тем милее Богу, что ты сочетаешь их со святостью своих нравов; у других людей они служат прикрытием пороков, у тебя же да будут они украшением твоих добродетелей!

XIX. Посмотри, заклинаю тебя, на то, чем славна ты для Бога: на крещение свое, когда ты родилась вновь, на то, что, дав обет девственности, ты стала невестой Христовой! И то и другое понуждают теперь тебя заботиться об исполнении своего обета. И там, где надо сохранить столь редкостное сокровище, не должно быть места беспечности!

Дорогую одежду надлежит заботливее оберегать от пятен. Драгоценную гемму в золоте хранят с большей заботливостью — вообще о важном деле следует печься с великим тщанием. Поэтому и тебе, если ты желаешь соблюсти себя, всегда надлежит думать о своей ценности и чести. Ибо каждый человек тем менее себя бережет, чем дешевле он себя ставит. По этой причине в божественных Писаниях столь часто называют нас «сынами Божьими». И пророк говорит это: «И сказал всемогущий Господь: „Я буду вам Отцом, и вы будете сыновья и дочери Мои“» [59]. И апостол говорит: «Подражайте мне, как дети возлюбленные» [60]. И блаженный Иоанн: «Возлюбленные!

Мы теперь — сыны Божьи, но еще не открылось, чем мы будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть. И всякий, у кого есть надежда на Него, освящает себя, так как Он свят» [61].

Он хочет, чтобы мы помнили о достоинстве, дарованном нам, и чтобы при такой чести нам было стыдно грешить. Поэтому и Сам Господь, призывая нас к совершенной благодати, сказал: «Любите врагов ваших, благотворите тем, которые вас ненавидят, молитесь за преследующих и злословящих вас, дабы вы стали сынами Отца вашего, Который на небе» [62]. Ибо особенно любезны Богу люди, когда их любовь и доброта, которым надлежит быть у христианина, проливаются также и на злых. Это подобно той милости Божьей, когда Он заставляет свое солнце равно светить добрым и злым и дождь посылает равно праведным и неправедным.

Итак прежде всего не вреди никому своим словом и старайся быть полезной всем, кому только можешь; как говорил об этом апостол, не воздавая злом за зло, отвечай на зло добром [63]. И да не коснутся уст девы слова поношения! Существует достаточно низких людей, которые, добиваясь своей славы, унижают других, потому что они полагают, будто, возводя хулу на других, они этим себя прославляют. Те, которые не могут угодить своими собственными заслугами, хотят выиграть от сравнения с теми, кто хуже их.

Мало этого, ты не только не должна хулить сама, но и не надо тебе никогда верить тому, кто хулит другого. Это злейший порок выставлять другого достойным презрения. Отвращай свой слух от поношения не менее, чем свой язык. Помни Писание, которое говорит: «Не соглашайся с теми, кто возводит напраслину на твоего ближнего, и не примешь ты за него греха» [64]. И в другом месте: «Закрой свои уши и не внимай злоязычию» [64a]. Ибо виновен также и слушающий, который поддерживает клеветника, потому что если бы не стал он слушать, отвратил бы свое лицо и глаза, то и молчанием своим обличил бы он злоязычного и внушил ему не говорить с охотой того, о чем знает, что это слушают без охоты.

Ревностно ограждай уста свои, ибо легче всего согрешить нам своим языком. Поэтому и святой Иаков назы-

вает совершенным того, кто «не согрешает в слове» [65]. И Писание говорит: «Смерть и жизнь во власти языка» [66].

И да не умеешь ты ни лгать, ни злословить, ни клясться, потому что лживое слово убивает душу. И апостол сказал: «Тот, кто злословит, не обретет царства небесного» [66a]. Клясться же запретил нам Сам Христос: «А Я говорю вам, чтобы вы вовсе не клялись» [67]. И снова: «Да будет слово ваше: „Да, да“ и „нет, нет“, а что сверх этого, то от зла» [68]. Апостол, кратко осуждая пороки нашей речи, говорит: «Никакая злая речь да не исходит из уст ваших, но да исходит благая для созидания веры, чтобы дала она благодать слушающим» [69].

Да будет речь девы благоразумна и скромна, пусть отличает ее не столько велеречивость, сколько стыдливость. Когда ты молчишь, пусть удивляются все твоей скромности, когда говоришь — твоему благоразумию. Тихую и ровную речь твою да украсит величие и мягкость, мудрость и стыдливость. Да будешь ты правдива и свободна в мнении своем, приятна уместностью своего молчания и слова. И пусть бы ты вовсе не говорила, когда лучше промолчать. Кому надлежит избегать не только злоязычия, но и суесловия, тот должен говорить с великой осторожностью.

XX. Да будет у тебя высшее умение, высшая способность отличать пороки от добродетелей! Хотя они и противоположны, однако некоторые из них до такой степени сходны, что их вообще едва можно различить. Ибо сколь многие считают надменность свободой, раболепие принимают за смирение, коварство — за ум, глупость зовут простотой и, соблазнившись лживым и весьма скверным притворством, вместо добродетелей гордятся пороками! И хотя своим тончайшим умом ты все это должна различать и не уклоняться от добродетелей, особенно надо тебе избегать ложного смирения и стремиться к истинному, о котором Христос учил, что в нем гордости не должно быть.

Многие следуют тени этой добродетели и мало кто следует ее сути (veritas), ибо всем весьма нетрудно носить дурную одежду, смиренно приветствовать при встрече, целовать руки и колени, склонив голову к земле, с потупленным взором выказывать смирение и покорность,

тихим и нежным голосом произносить слова, часто вздыхать и по каждому поводу называть себя грешником и несчастным. Однако, ежели кто-нибудь заденет такого неосторожным словом, он вскинет голову, нахмурит брови, кроткая речь его сменится криком бесноватого! Иному смирению научил нас Христос и, увещевая своим примером, говорил: «Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» [70]. Когда Его злословили, Он не злословил, когда Ему грозили, Он не угрожал. Такому же смирению научает нас и блаженный Петр: «Милосердные,— говорит он,— и смиренные не воздают злом за зло и злоязычием за злоязычие» [71].

Да не будет лжи в твоих словах, да удалится от тебя притворство, да не будет лишь до поры тиха твоя речь! Истинное терпение обнаруживает себя в терпении обид. И потому пусть никогда не будет в твоих мыслях места для такого порока, пусть не будет в тебе никакой гордости, никакой дерзости, никакой, наконец, надменности! Ибо нет у Бога ничего выше смирения! Он сам говорит через пророка: «На кого Я посмотрю, если не на кроткого и смиренного, трепещущего перед словом Моим» [72].

Да не воспылает никогда гневом душа твоя, ибо из гнева рождается ненависть. И бойся ты Бога, дабы в страхе перед Ним не осмелилась ты негодовать и одолела в себе гнев! Блаженный апостол, очищая нашу душу и приготовляя ее к обители Божьей, наставляет нас и говорит: «Всякая суровость, и гнев, и негодование, и крик, и злоречие со всякой злобой да уничтожатся вами» [73].

XXI. Остерегайся льстецов, как своих врагов, речи которых свиду мягче елея, а на деле они подобны отравленным копьям. Притворными хвалами они сокрушают слабые души и наносят раны легковерным умам. В наше время этот порок очень распространился, достиг крайнего своего предела и дальше ему увеличиваться уже некуда. Мы сами преданы этому занятию, как обязанности. То, что мы с охотой принимаем от других людей, то и сами передаем им, словно некий дар; в надежде снискать похвалу, прежде мы сами хвалим тех, от кого хотим услышать похвальное слово. Мы часто прерываем слова льстецов, но в глубине своей души одобряем их и почитаем великим благом, если нас притворно похвалят. И мы

думаем не о том, каковы мы в действительности, но о том, какими мы кажемся другим. И поэтому дошло до того, что, пренебрегая заслугами, мы печемся только лишь о мнении, ищем свидетельства о нашей жизни не в своей совести, а в одной только молве. Блажен тот, кто смог полностью победить в себе этот порок, кто никогда не льстит и не доверяет льстецу. Он никого не соблазняет и сам не соблазняется, не творит этого зла и не страдает от него.

Да не будет в тебе никогда ничего лживого, ничего притворного! Знай, что помыслы твои, которые всегда открыты Богу, живут среди людей. Никогда не говори ничего такого, чего нет у тебя на сердце. Да будет стыдно тебе помыслить о том, что ты стыдишься сказать.

Всем ведомо, сколь полезны и нужны для исполнения твоего обета пост и воздержание, особенно в том возрасте, когда тело наиболее пламенно. Поэтому, как и одобрил это апостол, тебе не следует вкушать мясо и пить вино[74]. Из любви к чистоте ты должна избегать всего, что может воспламенить тело и доставить удовольствие.

Однако мы не хотим, чтобы ты согнулась под тяжестью бремени, которого от излишнего своего рвения, не соразмерив своих сил, многие не вынесли и погибли — вместо святости души они дошли почти до полного бессилия. Во всяком деле лучше всего умеренность. Надо не истощать тело, но управлять им.

Итак, при всем твоем смирении да будут умеренны, святы и просты твои посты, дабы они сдерживали тело и не принижали душу, дабы дело смирения не породило в тебе гордости и из добродетелей не явились пороки. «Во время болезни,— говорит псалмопевец,— я одевался во вретище и изнурял постом душу мою»[75]. Плохая одежда, дурная пища, пост должны поражать гордость, а не питать ее. Кто при исцелении использует лекарство для того, чтобы появилась рана? Кто вредит здоровью тем, при помощи чего следует лечить болезнь? В чем же и будет надежда на спасение, если эти снадобья ядовиты для души?

XXII. Дела милосердия да скрасят тебе труд твоего поста, и твоя воздержанность да будет тебе милее, нежели отдых для бедняков! Господь через пророка говорит: «Милости Я хочу, а не жертвы»[76]. В Евангелии мы чи-

таем слова Христа: «Блаженны милостивые, потому что и они помилованы будут» [77].

Я прошу, однако, чтобы эту заботу взяли на себя твоя бабка и мать. Пусть они совершат за тебя это дело, пусть вознесут твое сокровище на небо! Пусть они питают голодных, одевают раздетых, посещают больных, дают приют странникам, помогают бедным в надежде, что Христос воздаст им за это в жизни вечной. Он сказал: «То, что вы сделали одному из меньших Моих братьев, вы сделали Мне» [78].

Тебе же, пока не окрепнет твой дух в исполнении обета, следует отойти от всяческих дел и все усердие, все свое попечение употребить на улучшение своих нравов. Тебе надо быть свободной от всего этого и заботиться о том, чтобы ты не знала ни того, что ты богата, ни того, что ты госпожа. Вспоминай о своей знатности только для того, чтобы суметь святостью нравов соперничать со славой своего рода и превзойти доблестью своего духа свое высокое происхождение. Да прославишь ты себя более той знатностью, которая делает людей сынами Божьими и сонаследниками Христа. Если ты станешь всегда о ней заботиться, то поверишь, что у тебя есть радость бóльшая, и не станешь похваляться менее важным. Все достоинство знатного рода и прославленность крови Анициев да скажутся в твоей душе!

Да будет славен тот, да будет он вознесен и знатен, кто уразумеет, что только тогда он сохранит свою знатность, когда отвергнет служение порокам, и они не одолеют его. Ибо «кто кем побежден, тот тому и раб» [79]. Есть ли что-либо позорнее и недостойнее, нежели рабство духа? Когда ненависть господствует над ним, а зависть им правит? Когда им владеет жадность, гнев держит его у себя в плену и влекут его к себе разные прочие пороки? Нечего ему льстить себя знатностью своего рода, ежели лучшая его часть пребывает в рабстве! Рабство ума гораздо презреннее, чем рабство тела!

Излишне, я полагаю, наставлять тебя в том, сколь скромной ты должна быть, сколь редко ты должна появляться на людях,— этому выучила тебя с детства светская честь — и ты легко поймешь, что тем более следует соблюдать это в твоей новой жизни, которой особенно приличествует уединение.

Напоминаю тебе и о том, что даже тем, кто навещает тебя в твоем доме, надлежит положить известный предел. Пусть их посещения не будут чрезмерны и ежедневны, дабы не оказалось, что в них не столько твой долг, сколько беспокойство для тебя.

XXIII. И хотя все время своей жизни тебе надлежит посвящать божественным занятиям и ни на час не прервутся твои духовные свершения, денно и нощно ты будешь размышлять о Его законе [80], следует, однако, установить какие-то определенные часы, в которые ты полнее всего станешь предаваться Богу, и Он побудит тебя к наивысшему напряжению духа. Лучше всего отвести для этого утро, как самую лучшую часть дня, и до трех часов — как в некой духовной палестре — ежедневно упражнять свой дух в борьбе за жизнь небесную. В эти часы следует тебе молиться в отдаленной части дома, затворив свои покои [81].

Обрети уединение даже и в городе, удались постепенно от всего, чтобы стать ближе к Богу. Отказавшись от свиданий со своими близкими, показывай им плод своего учения и молитвы. Ты должна питать свою душу красноречием, и нет ничего, что надлежало бы тебе делать в большей тайне. Сколько может выдержать душа молитв за день, столько и следует давать ей их, словно это сытная пища.

Читай Священные писания так, чтобы все время помнить о том, что Господь повелевает не только знать Его закон, но также и исполнять его, ибо нет никакой пользы выучиться тому, что надлежит делать, но не делать этого.

Наилучшим образом ты используешь божественное чтение, если оно будет тебе вместо зеркала, дабы душа твоя видела в нем свое отражение, исправляла бы по нему свои изъяны или становилась бы краше. Пусть часто прерывает чтение твоя молитва, и такая смена обоих этих святых дел да воспламенит твою душу, постоянно устремленную к Богу.

Итак, в одно время пусть наставляет тебя Священная история, в другое — да усладит тебя Давид священным песнопением! В одно время да научит тебя Соломон своей премудрости, в иное — зажгут тебя запрещения пророков, в иное — апостольское и евангельское совершенство приобщит тебя в святости твоей ко Христу!

То, чему надлежит быть, запечатлей в памяти своей и сохрани в своих мыслях! То, что тебе предстоит, обдумывай часто, дабы твое усердие и твои богоугодные занятия украшали и нравы и чувства девы и придали бы тебе вместе с мудростью святость. Писание говорит: «Кто ищет Бога, найдет мудрость с праведностью» [81а].

Однако же само чтение должно быть умеренным — пусть его прерывает твое решение, но не усталость! Ибо излишние посты и воздержание, ежепощные чрезмерные бдения осуждаются за безмерность, потому что они приводят к тому, что из-за неумеренности потом их невозможно выполнить и в умеренном виде. Предосудительно также и чрезмерное усердие в чтении; то, что весьма похвально в свое время, от излишества превращается в вину.

XXIV. Вообще же об этом надо сказать кратко, но твердо: нарушение меры даже и в добрых делах порочно. Великий, великий — повторяю я — разум понимает совершенную жизнь; нужно изрядное рвение и большая мудрость, чтобы узнать, как не совершить ничего такого, в чем пришлось бы потом раскаиваться.

Обстановка меняется на протяжении одного часа: пост, воздержанность, пение псалмов, бодрствование — все это требует не столько усердия, сколько желания. Начинающий тотчас может достигнуть того, чего он желает. Те, которые для свершения обета принесли из мира свежие силы тела своего, могут этого добиться даже легче.

Изменить же нравы, воспитать в себе различные добродетели своего духа и усовершенствовать их — дело большого усердия и долгой привычки. Поэтому многие из нас достигают с этим обетом старости, но не обретают того, для чего они принимают этот обет.

Твое же обращение должно быть иным, в нем должны быть серьезность, терпение, кротость, благочестие. Следуй всегда тому, что святее, совершеннее, что более всего может приблизить тебя к Богу и к небу. Ничего не должно быть прекрасней невесты Христовой. Чем более велик Тот, кому надлежит быть тебе угодной, тем больше должно быть в тебе стремление угодить Ему. Мирские девы, которые готовят себя к замужеству, милость апостола предпочитают его совету [82], и средство от невоздержанности одобряют они больше, нежели награду за воздержан-

ность. Дабы угодить своим женихам и снискать их любовь к себе, они с удивительным рвением украшают себя и природную красоту тела умножают ухищрениями искусства. Это главная и повседневная их забота. Они красят лицо румянами, в косы вплетают золото, голову украшают драгоценными каменьями и жемчугом, на ушах у них висит отцовское наследство, плечи и бока свои они обвивают бусами, геммы, оправленные в золото, свисают с шеи на грудь.

Не меньшего украшения желает и твой Жених, который, омыв в водной купели всю церковь от всяких пятен и грязи, желает, чтобы с каждым днем становилась она краше и чтобы, очистившись однажды от грехов и пороков, она всегда украшалась добродетелями[83].

И если Он требует этого от всей церкви, в которой есть и вдовы и замужние, то, как ты полагаешь, чего Он ждет от девы, которая на прекраснейшем лугу церкви избрана как редкостный цветок?

Поэтому обрети все то украшение, при помощи которого ты сможешь стать угодной Христу. Если ты не стремишься показаться людям красивой, то, поверь, для Бога лицо твое достаточно красиво. Храни то украшение головы своей, которое ты приобрела в таинстве помазания. Слова Божьи — лучшие украшения для твоих ушей. Им одним должна внимать дева и предпочитать их самым драгоценным каменьям. Члены тела твоего да украсятся праведными делами, и красота девственной души да воссияет взамен гемм и ожерелий блеском всяческих добродетелей. Тогда возжелает царь твоей красоты и скажет тебе: «Вся ты прекрасна, ближняя моя, и нет пятна на тебе» [84].

Это и есть те самые твои украшения, о которых я сказал, что они будут наикрепчайшим твоим оплотом. И как могут они украсить тебя перед Богом, так вооружат они тебя перед дьяволом, который иногда пробирается в душу через какой-нибудь незначительный порок. И если не противустанет ему стена добродетелей, то он прогонит нас с нашего места и тотчас из врага превратится в нашего господина. Поэтому и Писание увещевает и говорит нам: «Если дух имеющего над тобою власть возьмет над тобою верх, ты не оставишь своего места» [85].

XXV. Уже с того времени, как ты посвятила себя Богу и дала обет девственности, ненависть врага твоего к тебе возросла. Тот, кто считает чужую пользу своим убытком, полагает, что лишился тебя, и печалится, что не будет обладать тобой.

Твое дело требует великого бдения и великой заботы. Чем богаче ты стала перед Богом, тем больше надлежит тебе остерегаться врага. Простой путник, у которого ничего нет, не боится разбойников в засаде. Бедняк спит спокойно, даже не задвинув засов, он не страшится ночных воров. Богатый же все время воображает, что вор крадется к его имуществу, и от постоянной тревоги не спит ночью. И твое богатство, и твое духовное сокровище требуют осторожности и охраны. Чем ты богаче, тем бдительнее тебе надлежит быть; ибо кто больше имеет, тому и следует больше бояться потери.

И виновник зависти не перестает завидовать, но, отвергнутый однажды Богом, тем большей завистью он терзается, чем более славным видит он кого-нибудь другого. Позавидовавший в раю Еве еще более станет завидовать царству небесному у тебя. Верь мне, теперь он ходит повсюду и, как говорит блаженный Петр, ищет, как ему тебя поглотить[86]. Словно лев рыкающий выступает он и как враг коварный озирает все вокруг, исследует все подступы к твоей душе: не найдется ли где уязвимого, слабого места, через которое он смог бы проникнуть к тебе. Он обшаривает все и вся, нет ли где места, чтобы ему тебя ранить. И тебе надо тщательно предвидеть его козни, чтобы, как говорит Павел, не были тебе безвестны его умыслы[87]. Хотя он и описывает великую мощь и власть дьяволову, тем не менее он призывает нас сразиться с ним и объявляет нам о силе врага, дабы этим увеличить заботу воинов. Ибо он хочет, чтобы мы не оробели, но были готовы к битве. И не бегство он внушает нам, но советует, каким оружием нам бороться.

Он говорит: «Посему примите оружие, дабы вы могли противостоять в злой день и стать совершенными во всем»[88]. И тотчас же говорит об орудиях духовной битвы, добавляя еще: «Итак, станьте, препоясав чресла ваши истиной и облекшись в броню праведности, обув ноги в готовность благовествовать о мире, взяв щит веры, которым вы сможете угасить все пламенные стрелы лукавого;

и шлем спасения возьмите, и меч духа, т. е. слово Божье, примите через всякую молитву и моление»[89].

И так как женщинам также дозволено торжествовать победу в этой битве, прими и ты это Павлово оружие, и, вдохновленная его увещеванием, ты непременно одержишь победу. Если ты применишь все это, то безбоязненно вступишь в духовную битву и не оробеешь перед дьяволом со всем воинством его. «Ибо падут с твоей стороны тысяча и десять тысяч по правую сторону, но к тебе не приблизятся»[90].

Также и блаженный Иаков, не менее славный воин Христов, обещает нам победу в этой войне. Он говорит: «Повинуйтесь Богу, противустаньте дьяволу, и он убежит от вас»[91]. Он показывает, каким образом следует нам противостоять дьяволу. Если мы будем преданы Богу, исполняя волю Его так, что заслужим Божью благодать, то с помощью Святого Духа легче воспротивиться нам духу нечистому. Он же борется против нас не в открытом бою, но одолевает нас хитростью и обманом, употребляя против нас нашу же волю. Враг получает силы от нашего сочувствия ему и поражает нас, как говорится, нашим же мечом.

Бессилен тот враг, который может победить лишь того, кто желает его победы. Да не коснется нас отчаяние, да не затронет нас страх перед противниками! Не станем мы помогать им, а одолеем их! Они нам советуют, однако наше дело слушаться их или же отвергать то, что они нам внушают. Ибо они нам вредят не принуждением, а увещеванием. И не выпытывают они у нас согласия, но добиваются его. Потому и сказано Анании: «Почему соблазнил сатана твое сердце, чтобы ты солгал Святому Духу?»[92] Никогда не вменил бы апостол этого ему в вину, ежели дьявол сотворил это без воли самого Анания. За то и осудил Господь Еву, что ее одолел тот, кого она сама могла одолеть: если бы она не могла его победить, то не заслужила бы от Господа несправедливого наказания.

XXVI. В этом и заключается первая хитрость наилукавейшего врага. Полный коварства, расслабляет он помыслами неопытные души; понуждая вновь и вновь думать по поводу обращения, он вносит скорбь, дабы душе было легко разувериться в успехе дела, трудность начала

которого она познала. Он обыкновенно внушает столь грязные и нечестивые помыслы, что, искушаемый, полагая, будто это его собственные помышления, думает, что из-за своего обета он стал хуже, чем был прежде, и когда он любил мирские дела, то душа его была гораздо чище. Ибо в тех, кому этот хитрейший враг завидует, он хочет вселить страх перед обетом и отчаяние в достижении святости, дабы печалью отвратить их от данного ими обета.

Поэтому более всего следует тебе полюбить чтение Священных писаний, и да просвятят твою душу божественные речения, и сияние слова Божьего да прогонит тьму дьвольскую! Ведь он поспешно бежит от той души, которую просвещает божественное слово, которая постоянно помышляет о небесном, в которой всегда живет слово Божье, силу которого нечистый дух не в состоянии одолеть.

Оттого блаженный апостол среди прочих орудий духовной борьбы сравнил это орудие с мечом. Важнее и надежнее для души, чтобы в постоянной заботе и неусыпном бдении она привыкла различать свои помыслы и по первому движению духа одобрять их либо отвергать, дабы питать добрые мысли и немедленно погашать злые. Ибо в них источник добра и зарождение греха; начало всякого большого преступления есть помышление в нашем сердце; прежде чем что-либо совершить, оно как бы рисует всякое дело на некоей дощечке. Поступок ли, речь ли, прежде чем явить себя, обдумываются; принимается решение, какими им быть. Ты видишь, за какое короткое время иногда совершает задуманное им тот, кто думает; вообще ничего не делается ни словом, ни руками, ни каким-нибудь другим способом, если не произносилось это прежде в помышлениях.

Поэтому и Господь в Евангелии говорит: «От сердца человека исходят злые помышления, прелюбодеяния, блуд, убийства, бесстыдство, воровство, лжесвидетельства, алчность, нечестие, коварство, злой глаз, богохульство, гордыня, глупость — все это оскверняет людей» [93].

Итак, обо всем этом попечение твое, рвение и усердие. Тебе надо более всего остерегаться греха там, где он обыкновенно рождается, и при первом же искушении следует тотчас же отвергать зло, чтобы угасить его,

прежде чем оно возрастет. Ибо не следует дожидаться, пока увеличится то, чего надлежит бояться; чем скорее ты ему воспротивишься, тем легче его победить. Поэтому божественное Писание взывает: «Со всякой заботой храни свое сердце, ибо от него начало жизни» [94].

XXVII. Надо делать различие между теми мыслями, которым споспешествует наша воля и которые нас радуют, и теми, которые обыкновенно пролетают у нас в уме наподобие легкой тени, обнаруживая себя только мимоходом,— греки называют их τύποι *,— а также теми, которые вторгаются против воли, которым мысль противится с неким ужасом, скорбя, когда они появляются, и радуясь, когда их удается изгнать.

В тех мыслях, которые приходят легко, которые появляются как бы незаметно, вовсе нет греха, и с ними нет никакой борьбы. С другими душа борется, и воля им противится. Ибо мы или соглашаемся с ними — и тогда мы побеждены,— или отвергаем их — и тогда мы побеждаем, торжествуем в этой битве победу.

Итак, грех есть лишь в том помышлении, на которое согласился наш разум. Такого рода помышление, даже если что-нибудь ему помешает и не исполнится его воля, Господь осуждает, как если бы преступление совершилось. Как мы читаем об этом в Евангелии: «Кто посмотрит на женщину с вожделением, тот уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» [95–96]. У Бога, которому ведомо все прежде, чем оно произошло, полное желание поступить как-либо считается равным поступку.

Поэтому ты должна — я часто повторяю то, что хочу, чтобы ты всегда делала,— непрестанно размышлять о Священном писании и наполнять им свой разум; не давая места злым помыслам, ты должна занять свой дух божественными мыслями; любовью к Его законам ты покажешь, сколь сильно ты любишь Бога. Поэтому Писание говорит: «Те, которые боятся Бога и ищут, как угодить Ему, и те, которые любят Его, преисполнятся законом Его» [97]. Тогда, чувствуя, сколь полезна тебе мудрость для любви к Нему, сколь помогает тебе закон Его, ты станешь с радостью петь вместе с Давидом: «В сердце сво-

* знаки, образы, представления (*греч.*).

ем я сокрыл слова Твои, дабы не согрешить против Тебя» [98].

И надо, чтобы жало духовное всегда возбуждало твою душу и разгорался в ней с каждым днем все более сильный огонь. Усердие в молитве, просвещенность от чтения, неутомимые бдения — вот средства для этого и днем и ночью. Ибо ничего нет в твоем деле хуже праздности; она-то и не ищет нового, но довольна тем, что есть. Движение вперед радует и возвышает смысл праведной жизни, остановка вредна для нее и пагубна. Разум следует укреплять, вновь и вновь каждый день умножая свои добродетели; путь нашей жизни следует нам измерять не тем, сколько пройдено, а тем, сколько осталось пройти. И пока мы пребываем в этом теле, мы никогда не должны думать, что достигли совершенства, ибо так лучше достичь его. До тех пор пока мы стремимся вперед, мы не оглядываемся назад. Когда надумаем остановиться, то уклоняемся с пути. Мы полагаем, что не идти вперед — значит возвращаться назад. Да не будет в нас беспечности и ненужной уверенности в наших прошлых заслугах. Если мы не хотим идти назад, то должны стремиться вперед.

Блаженный апостол, живя изо дня в день для Бога, обращая внимание не на то, что он сделал, но на то, что он должен сделать, говорил: «Братья, я не думаю, что чего-то достиг. Одного только я достиг: забывая то, что позади, стремясь к тому, что впереди, я иду к награде высшего признания Божьего» [99].

Если блаженный Павел — сосуд избранный, столь воплотивший в себе Христа, что сказал: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» [100], все еще стремится, идет вперед, достигает, то что надо делать нам, которым желательно в конце сравняться с его началом? Ведь ты должна подражать тому, кто сказал: «Подражайте мне, как я — Христу» [101]. Забывай все минувшее, помни, к чему ты приступила; не считай, что прошел тот день, в который тебе надлежит служить Богу. Лучше всего ты сбережешь найденное, если всегда будешь искать. Если ты перестанешь приобретать, то погубишь приобретенное.

XXVIII. Пожалуй, ты скажешь: «Велик этот труд». Но подумай о том, что́ тебе обещано. Обыкновенно вся-

кое дело легко, когда помышляют о плате за него; надежда получить награду утешает в тяготах.

Так суровый землепашец, трудясь на давно не возделанном поле, радуется, что он распахал острым лемехом слежавшуюся от отдыха землю и, счастливый от самой тяжести труда, по усилиям своим судит о том, какого урожая ему ждать. Так жадный купец презирает опасное море, смело смотрит на пену волн и ярость ветров. Пока в трудах и в опасности он помышляет о своей прибыли, он забывает и усталость, и страх.

Поразмысли, прошу тебя, о величии своей награды, если только можно мыслить о чем-либо безмерном. После того как твоя душа после смерти тела отойдет, после обращения в прах и пепел, ты должна быть готова к лучшей жизни. Тело, преданное земле, должно вознестись на небо, и слава бессмертия изменит твое смертное естество. После этого ты войдешь в сонм ангелов, тебя примет царство небесное и ты останешься на вечные времена со Христом. Итак, что воздашь ты Господу за все то, что Он воздает тебе? [102] Какой свой труд ты посчитаешь суровым, если за него тебя ждет такая награда? Поэтому блаженный апостол и сказал: «Нынешние страдания ничтожны по сравнению с той славой, которая нам откроется» [103]. Что достойного мы можем совершить или же претерпеть за нашу короткую жизнь, за что следовало бы нам даровать бессмертие?

XXIX. Поэтому тот же апостол говорит: «Ведь наше страдание в этой жизни быстротечно и легко; оно нам доставляет вечную славу безмерной высоты» [104]. Да отвергнем мы почести, отвратимся от богатства, возлюбив мученичество, отнесемся с презрением к самой жизни! Все это и так когда-нибудь погибнет, даже если бы нам и не даровали за это вечность. Оно пропадает и у тех людей, которые постоянно стремятся им обладать. Сколь многих мы помним из тех, которые, достигши величайших почестей и богатства, падали внезапно со всей высоты своего могущества, равно как и тех, которые, раздувшись от своего высокомерия, полагали, что они выше других людей, однако своей гибелью показали нам, кем они в действительности были.

Что в этом мире устойчиво? Что прочно? Что в нем небыстротечно и надежно? Что не подвержено случаю?

Что это за благо, которое ты все время боишься потерять? За что опасаешься, как бы не отняли его у тебя? О чем знаешь, что тебе не надо будет его оставить? Ибо если не похитит у тебя случай твое достояние, то оно неминуемо погибнет с твоей смертью. И если бы наша жизнь продолжалась тысячу лет и до последнего дня не утрачивали бы мы жажду ежедневных удовольствий, долговечно ли было бы, спрашиваю я, то, что исчезает вместе с тобой?

И какая сладость в том удовольствии, которое, как только его не стало, кажется тебе небывшим?

Так вот: вспомни свою минувшую жизнь! Не покажется ли она тебе какой-то тенью? И не кажется ли тебе, что все существующее столь же недостоверно, как легкое сновиденье? Это может почувствовать и дряхлый старец, которому приличествует сказать вместе с пророком: «Дни мои склоняются, как тень, и я иссох, как сено» [105].

XXX. Если мы можем так говорить даже здесь, на земле, где ценим свою жизнь, несмотря на ее краткость, то что скажем мы в жизни будущей, когда в присутствии вечности нам все покажется ничтожным?

Тщательно поразмыслив об этом и увидав, сколь кратка земная жизнь по сравнению с вечностью, сколь презрен этот мир, пусть пренебрежет им твой доблестный дух и готовит себя только к тому дню, в который закончится мирская слава. К тому, говорю я, дню, который Спаситель сравнил с потопом, который, как сказал апостол, многих обманутых мнимой беспечностью поразит внезапным своим пришествием [106].

Описывая его, блаженный Петр говорит: «Придет же день Господень, как вор, и небеса тогда обрушатся с великим шумом и элементы распадутся от жара. И оттого что все это распадется, какими надо нам быть в святости и благочестии жизни нашей, если мы ожидаем и желаем пришествия Господа Бога, когда разрушатся пылающие небеса и элементы растают от жара» [107].

Недавно это было, и ты сама слыхала, как содрогнулся в зловещем страхе Рим — властелин мира — от крика готов [108], от звука их трескучего рога! Куда тогда подевалась знатность? Куда делись степени отличия и важности? Все смешалось и спуталось от страха, плач вошел

в дома, и равный ужас обуял всех. Раб и знатный — все стали одинаковы. Перед всеми была одна и та же смерть, только страшились ее более те, жизнь которых была приятнее.

Если мы так боимся своих смертных врагов и руки человеческой, то что же станем делать, когда раздастся с неба ужасный звук трубы и в ответ на голос архангела, который сам громче всякого рога, возопит сразу весь мир? Когда увидим мы, что нам грозит оружие нерукотворное и против нас ополчились все силы небесные, «когда,— по словам пророка,— придет Господь, дабы сделать землю пустыней и погубить ее грешников» [109], какой страх тогда, какая тьма падет на нас, которых Он столь часто увещевал, но застанет не готовыми?! «Тогда зарыдают все племена земные и увидят Сына человеческого, грядущего в облаках небесных с великой славой и властью. Тогда они скажут горам: „Падите на нас“, и холмам: „Покройте нас“, и скалам: „Откройтесь для нас“» [110].

Это скажут те, которые пекутся о разных делах мира сего и не помышляют о конце света. Ты же, денно и нощно желающая пришествия Христова, ожидая с чистой совестью присутствия Господа, конца света, когда настанет время награды твоей, обретешь не страх, но восхищение. И, войдя в сонм святых, вместе со святыми девами полетишь ты навстречу Жениху и скажешь: «Я нашла Того, Которого искала душа моя» [111]. Ты не убоишься распри этого времени, потому что ты будешь одарена бессмертной славой, сиянием нетленным и пребудешь со Христом навеки. Как говорит апостол: «Оттого что Сам Господь по повелению, по голосу архангела и трубы Божией сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут первыми. Затем мы, которые остались в живых, вместе с ними поднимемся в воздухе на облака навстречу Господу и так всегда со Христом пребудем» [112].

Да будет это постоянной твоей заботой, твоим попечением! Пусть войдет это в сердце твое и наполнит твои дни! Пусть заменит это тебе ночной сон, и душа твоя от этого возродится. Никакой труд не должен тебе показаться тяжелым, никакое время долгим, если они принесут тебе вечную славу.

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

ПОСЛАНИЕ К ПАУЛЮ ВОЛЬЦУ

«Послание к Паулю Вольцу» – своеобразное предисловие к «Энхиридиону» («Оружие христианского воина»), который был написан в 1501 г. и через два года издан в Антверпене вместе с другими сочинениями в сборнике под названием «Lucubratiuncular» («Ночные размышления»). Более десяти лет на этот труд не обращали особого внимания. В 1515 г. последовало второе издание, но и оно не изменило отношения к книге. Только после того, как Фробен в 1518 г. опубликовал «Энхиридион», предпослав ему в качестве своеобразного предисловия, излагающего основные мысли книги, послание Эразма к аббату бенедиктинского монастыря Паулю Вольцу, судьба этого труда резко изменилась. При жизни автора, т. е. до 1536 г., книга выдержала более пятидесяти изданий и была переведена на несколько языков: не только на немецкий, французский, английский, испанский, но и на чешский (на русском языке «Энхиридион» впервые вышел в XVIII в.). Широкое распространение книги, однако, не свидетельствовало о полном одобрении мыслей Эразма. В Испании он нажил себе этой книгой не только друзей, но и врагов; лувенские теологи запрещали студентам ее читать. Более всего раздражала убежденность Эразма в том, что монашество само по себе не равнозначно благочестию.

В 1523 г. в письме к Иоганну Боцхейму (Botzheim, ок. 1480–1535), настоятелю собора в Констанце, дом которого привлекал к себе многих ученых, Эразм рассказывал, как более двадцати лет назад, спасаясь от чумы, он жил в замке на юго-западе теперешней Бельгии и подружился с человеком по имени Яков Бат. Тогда-то он и стал работать над «Энхиридионом». Адресат этой книги был неизвестен несколько веков. Только в 1954 г. О. Шоттенлоэр доказал, что книга предназначалась в первую очередь для Иоганна Поппенрейтера (Poppenreuter) – знаменитого оружейника того времени (см.: *Schottenloher O.* Erasmus, Johann Poppenreuter und die Entstehung des Enchiridion militis christiani.– Archiv für Reformationsgeschichte, 1954, Bd. 45, S. 109 ff.). Его первая жена и попросила когда-то через Якова Бата, чтобы Эразм вразумил ее супруга. Профессия Поппенрейтера – он был

придворным литейщиком Карла V – во многом объясняет название сочинения Эразма, так как «Энхиридион» (по-гречески Ἐγχειρίδιον) значит «нож», «кинжал» и в то же время «руководство», «пособие», «наставление». Эразм передавал оружейнику свое «Оружие». В одном из писем он рассказывал, что они обменялись оружием: он дал Поппенрейтеру «Энхиридион», а тот ему – маленький меч. И с печалью заключал, что как ему нет пользы от меча, так и Поппенрейтеру от его книги.

Среди трудов Эразма большое место занимал его перевод на латинский язык текста Нового завета, а также обширные, подробнейшие комментарии к нему. Сличая различные рукописи, обнаруживая в них множество разночтений, Эразм проделал огромную текстологическую, филологическую работу ученого-гуманиста. В соответствии с устремлениями времени, с напряженным интересом к источникам он хотел уточнить изначальный смысл текста, невольно искаженный ошибками прежнего переводчика – чрезвычайно ценимого Эразмом Иеронима. Перевод Эразма вызывал многочисленные нападки противников. От них его защищали просвещенные друзья, в числе которых был и Томас Мор (см.: Томас Мор – Мартину Дорпу.– В кн.: Томас Мор (1478–1535): Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981; Письмо знаменитейшего мужа Томаса Мора, в котором он опровергает яростное злословие некоего монаха...– В кн.: Осиновский И. Н. Томас Мор. М., 1985).

Естественно, что цитаты из Нового завета, приводимые Эразмом в своих сочинениях, часто не совпадают с текстом русского синодального перевода.

Перевод «Послания к Паулю Вольцу» сделан по изд.: Erasmi Roterodami Opus epistolarum/Ed. Allen. Oxonii, MCMXIII, t. III, N 858 *.

Перевод «Оружия христианского воина» – по изд.: Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia... Lugduni Batavorum, 1703–1706. Vol. 5. (Republ. London; Hildesheim, 1962).

Оба текста сверены по книге: *Erasmus von Rotterdam.* Ausgewälte Schriften: In acht Bd./Hrsg. W. Welzig. Darmstadt, 1968. Bd. 1.

---

* Далее ссылки на это издание даются сокращенно – Op. ep., с указанием римской цифрой тома, арабской — номера письма.

[1] *Пауль Вольц* (Paul Volz, 1480–1544). Известно, что в 1496 г. он поступил в Тюбингенский университет, ок. 1503 г. стал монахом-бенедиктинцем в монастыре Шуттерн (Schuttern) близ Оффенбурга; в 1512 г. он – аббат монастыря неподалеку от г. Шлеттштадта и член литературного общества, основанного писателем Якобом Вимпфелингом. П. Вольц – автор сочинения «Observationes» и хроники монастыря Шуттерн.

[2] В латинском оригинале «curia Hugonis». Возможно, это «обитель Гуго».

[3] Речь идет об Иоганне Поппенрейтере.

[4] *Поликрат* – тиран Самосский (VI в. до н. э.); его имя символизировало счастье и богатство. В походах ему неизменно сопутствовала удача; известен также случай, когда он, бросив в море дорогой перстень, получил его обратно, так как этот перстень проглотила рыба, которую потом поймали и доставили к столу Поликрата (ср.: *Геродот.* История, III, 39–44).

[5] *Книги сентенций* – труд итальянского схоласта Петра Ломбардского (ум. ок. 1160). В этом сочинении были собраны изречения (sententiae) авторитетных теологов (в 1509 г. Мартин Лютер комментировал эти книги).

[6] Имеется в виду издатель трудов Авиценны – настоятель собора Парижской Богоматери Jac. Despars (1380–1458).

[7] Речь идет о труде Фомы Аквинского «Summa Theologiae».

[8] См.: Рим., 5, 5.

[9] 1 Кор., 8, 11.

[10] В книге Притчей – во многих местах.

[11] Речь идет о планах Крестового похода, обсуждаемых в Риме в ноябре 1517 г.; ср.: Op. ep., cit., III, 785 (письмо Эразма к Т. Мору).

[12] *Оккам* Уильям (ок. 1300 — ок. 1350) — английский схоласт, один из виднейших номиналистов. За блестящее владение диалектикой был назван «doctor invincibilis» («непобедимый учитель»). *Дуранд* Вильгельм (Дюран де Сен-Пурсен, ок. 1275–1334) – теолог-доминиканец. *Скот* Дунс Иоанн (ок. 1266–1308) – шотландский теолог-францисканец, критик томизма; признавал примат воли над разумом. *Габриель Биль* (ум. в 1495) – немецкий теолог-номиналист, профессор теологии в Тюбингене, издатель трудов Оккама. *Альвар Пелагий* (ум. в 1352) — епископ, выступавший против Людвига Баварского в защиту папского престола.

[13] В оригинале игра слов: cominus atque eminus...

[14] *Минориты* (меньшие братья) – название монахов нищенствующего францисканского ордена.

[15] *Номиналисты* – сторонники учения, в соответствии с которым универсалии – всеобщие понятия – вне мысли не имеют прообраза. Имена (nomina) для них – знаки вещей, свойств, они не выражают никакой объективной реальности. *Реалисты* – противники номиналистов в споре об универсалиях.

[16] *Орк* (*миф.*) – бог подземного царства, подземный мир, смерть.

[17] См.: Ин., 18, 36 сл.

[18] В оригинале: nutu ac renutu – аллюзия на Плиния Младшего (Письма, I, 7, 2).

[19] См.: 2 Тим., 1, 6.
[20] Ср.: *Овидий.* Метаморфозы, II, 769.
[21] См.: 1 Кор., 10, 4.
[22] См.: Быт., 26, 25 сл.
[23] Ср.: Иер., 2, 13.
[24] *Диспенсация* – акт, отменяющий применение закона по отношению к данному лицу в данном случае. Дарование диспенсаций было во власти папы римского.
[25] См.: Мф., 6, 22.
[26] *Августин* Аврелий (354–430) – епископ Гиппонийский, философ, отец церкви. См.: Patrologiae cursus completus. Series latina/Ed. J.-P. Migne. P., t. 33, col. 510 ff.*.
[27] Лк., 9, 55.
[28] Мф., 16, 23.
[29] См.: Гал., 4, 19.
[30] Паллий – вид верхней одежды, белый шерстяной плащ; позднее — большой белый воротник — символ пастыря, несущего на плечах овцу; знак епископского достоинства.
[31] 1 Пет., 5, 2 сл.
[32] *Эбионитами* со II в. отцы церкви называли христиан-иудеев, не входивших в церковь, отрицавших божественность Иисуса Христа.
[33] *Маркиониты* – последователи Маркиона, гностика II в.
[34] См.: PL, 34, 58.
[35] Там же, 33, 91.
[36] Там же, 32, 1380.
[37] Тит., 3, 1.
[38] Галат., 5, 13.
[39] См.: 1 Пет., 2, 16.
[40] *Ессеи* – иудейская религиозная секта II в. до н. э.– I в. п. э., вероучение которой имело некоторые сходные черты с идеями раннего христианства; жили к западу от Мертвого моря.
[41] *Бенедикт с Франциском...– Бенедикт* из Нурсии (480–543) – основатель старейшего в Западной Европе монашеского ордена бенедиктинцев и аббатства в Монтекассино; *Франциск* Ассизский (1182–1226) – основатель первого нищенствующего монашеского ордена.
[42] *Бернар* Клервоский (1090–1153) – французский теолог.
[43] *Василий* Кесарийский (330–379) – греческий богослов, один из крупнейших авторитетов восточной церкви.
[44] *Златоуст* (Хрисостом) Иоанн (ок. 346–407) – философ, богослов, знаменитый проповедник.
[45] См.: Мф., 5, 3 сл.
[46] Рим., 14, 4.
[47] Мф., 7, 1.
[48] PL, 22, 489 сл.
[49] *Целибат* – обязательное безбрачие католического духовенства.
[50] См.: Лк, 18, 12.

---

* Далее ссылки на это издание даются сокращенно – PL, с указанием тома и номера столбца.

[51] Там же, 17, 10.

[52] См.: Деян., 5, 29.

[53] Имеется в виду один из ответов Д. Колета на Эразмовы «Рассужденьица» — «Disputatiuncula» (Op. ep., 108; 110; 229).

[54] *Сапид* Иоганн – И. Витц (Witz, Sapidus) (1490–ок. 1561). Жил в Шлеттштадте, где, возможно, и родился. Окончил Парижский университет. Вернувшись в Шлеттштадт, преподавал латинский язык. Сочувственно относился к Реформации. В 1526 г. переехал в Страсбург и до конца своих дней продолжал гуманистическую деятельность. Витц входил в тот же кружок, что и Беат Ренан, Якоб Вимпфелинг, Пауль Вольц. Латинизированное его имя значит «мудрый».

[55] Эта тема часто разрабатывалась в литературе того времени после книги Я. Вимпфелинга «De integritate» (1505).

[56] *Рузер* – друг Беата Ренана и Пауля Вольца; умер в Шлеттштадте в 1518 г.

ОРУЖИЕ ХРИСТИАНСКОГО ВОИНА

[1] См. с. 636 наст. изд.

[2] Уход от светской жизни – одна из главных тем западной литературы, начиная с позднего средневековья и кончая эпохой Барокко. Египет (как и Вавилон) для Эразма – в соответствии с традицией патристики – олицетворение мирского начала.

[3] *Непрерывная* борьба...– см.: Иов, 7, 1. (Эразм имеет в виду еврейский текст.)

[4] *Геракл* (*миф*) – имел палицу, но, совершая свои подвиги, почти не применял обычное оружие. *Кефал* (миф) – прекрасный охотник, нечаянно убивший любимую жену копьем, всегда попадавшим в цель. См.: *Овидий*. Метаморфозы, VII, 493 сл., 694 сл.; *Аполлодор*. Мифологическая библиотека, III, 15.

[5] См.: 1 Ин., 5, 19.

[6] См.: *Вергилий*. Энеида, V, 84–95; Буколики, III, 93.

[7] *Гораций*. Послания, 1, 4, 15.

[8] *Адонис* (*миф*) – прекрасный юноша, убитый на охоте вепрем и оплакиваемый богиней любви Афродитой. Адонис символизировал жизнь природы, растений, которые весной пробуждаются, а осенью замирают.

[9] Лк., 2, 23.

[10] Рим., 6, 23.

[11] *Гомер*. Илиада XXIII, 259; *Вергилий*. Энеида, V, 109.

[12] 1 Кор., 11, 9; Пс., 113, 13–15.

[13] Эразм называет Христа главой (caput) и целью (scopus).

[14] Мф., 23, 27.

[15] Пс., 5, 10; 13, 3.

[16] Мф., 12, 34.

[17] Ин., 6, 68.

[18] Рим., 8, 31.

[19] Ин., 16, 33.

[20] Исх., 3, 8; согласно библейскому повествованию, *хананеяне* – общее название всех языческих народов, живших в Ханаане до покорения его евреями (Быт., 10, 15), но так же назывался

и народ, живший около реки Иордан (Чис., 13, 30); *хетты* (Быт., 15, 18–21; Нав., 3, 10) – народ, живший на территории современной Турции и Северной Сирии; *аморреи* (Быт., 10, 16) – могущественное племя, жившее первоначально к западу от Мертвого моря; *ферезеи* – жили в Ханаане в доизраильские времена; *гергесеи* – племя ханаанское (Быт., 10, 16); *хевеи* – народ, живший в средней части Палестины (Быт., 34, 2) и около Гермона (Суд., 3, 3); *иевусеи* – тоже ханаанское племя (Суд., 19, 11).

[21] *Гораций.* Наука поэзии, 410 (пер. М. Гаспарова).

[22] Иак., 1, 6.

[23] Мф., 20, 22.

[24] Исх., 16, 26.

[25] Там же, 17, 8–14.

[26] Мф., 6, 7 сл.

[27] Ср.: 1 Кор., 14, 19; 1 Тим., 4, 7 сл.; 2 Тим., 2, 16.

[28] Исх., 14, 15.

[29] Там же, 16.

[30] Пс., 22, 5.

[31] Ин., 6, 60.

[32] Исх., 16, 15.

[33] Нез., 47, 1–8.

[34] Быт., 26, 18.

[35] Исх., 15, 27.

[36] Ин., 4, 6.

[37] Там же, 13, 4–14.

[38] *Сирены* (*миф.*) – полудевы-полуптицы, живущие на острове, завлекавшие мореплавателей своим пением и затем губившие их. См.: *Гомер.* Одиссея, XII, 39 слл. В сиренах видели также и демонов тления.

[39] См.: *Василий Кесарийский.* О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг.– В кн.: Памятники византийской литературы IV–IX вв. М., 1968, с. 54–65. Труды Василия Великого были важным источником гуманистического мировоззрения Эразма Роттердамского, утверждавшего неразрывную связь евангельского благочестия и классической образованности. У Эразма часто встречаются смысловые параллели, напоминающие о каппадокийской школе; сюда же восходит и понятие христианской философии.

[40] См. один из первых трактатов Августина «О порядке» (1, 8).– В кн.: Творения блаженного Августина. Киев, 1905, ч. 2.

[41] См.: *Иероним.* Письмо к Магну, великому оратору города Рима.– В кн.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М., 1970: «...что же удивительного, если и я за прелесть выражения и красоту членов хочу сделать светскую мудрость из рабыни и пленницы израильтянкою, отсекаю или отрезаю все мертвое у ней – идолопоклонство, сластолюбие, заблуждение, разврат – и, соединившись с ее чистейшим телом, рождаю от нее детей Господу Саваофу?..» (пер. И. Стрельниковой). *Иероним Евсевий Софроний* (ок. 340–420) – известный теолог и эрудит, ему принадлежит латинский перевод Библии – Вульгата. В 1516 г. Эразм издал полное собрание сочинений Иеронима, снабдив их комментариями.

[42] *Августин*, PL, 34, 63.
[43] Исх., 18, 17 сл.
[44] *Иероним*, PL, 22, 544.
[45] 3 Цар., 11, 3.
[46] Песн., 6.
[47] Втор., 21, 12.
[48] Ос., 1.
[49] 2 Цар., 6, 6 сл.
[50] См.: Мф., 5, 18; Лк., 16, 17.
[51] Рим., 7, 14.
[52] Ин., 6, 63.
[53] 2 Кор., 3, 6.
[54] Рим., 7, 14.
[55] 1 Кор., 2, 13.
[56] Ин., 4, 21.
[57] Рим., 14, 3.
[58] *Гораций*. Оды, III, 3, 7 (пер. Н. Гинцбурга).
[59] 1 Цар., 17, 38 сл.
[60] Евр., 11, 33.
[61] Там же, 17, 40.
[62] Прем., 5, 17–19.
[63] Ис., 59, 17.
[64] 2 Кор., 10, 4 сл.
[65] Еф., 6, 14; 16 сл.
[66] Рим., 8, 35.
[67] Там же, 8, 37–39.
[68] Там же, 13, 12; 1 Кор., 4, 13.
[69] Ин., 14, 16.
[70] *Белиал* (иначе, Велиар) – слово, здесь означающее «зло», «безбожие». Апостол Павел называет Велиаром дьявола (2 Кор., 6, 15).
[71] 1 Кор., 1, 23 сл.
[72] Там же, 3, 18.
[73] Там же, 1, 19 сл.
[74] *Гесиод*. Работы и дни, 293 сл. (пер. В. Вересаева).
[75] Пс., 11, 4.
[76] Прем., 4, 18.
[77] Притч., 1, 26.
[78] Прем., 5, 3 сл.
[79] Иак., 3, 15.
[80] Флп., 3, 19.
[81] Прем., 7, 11.
[82] Песн., 1, 7.
[83] Сравнение с *Кадмом*, засеявшим по совету Афины землю зубами убитого им дракона. Из этих зубов выросли вооруженные люди, ставшие сыновьями земли (ср.: *Аполлодор*. Мифологическая библиотека, III, 4, 1).
[84] Нав., 5, 13.
[85] *...держит волка за уши...* – пословица, имеющая значение «находиться в трудном положении» (ср.: *Эразм*. Адагии, I, V, 25). «Адагии» – название сборника пословиц, составленного, подробно откомментированного и изданного Эразмом в Базеле у Фробена

в 1515 г.; «Адагии» публиковались при жизни Эразма более шестидесяти раз.

[86] *Овидий.* Любовные элегии, III, II, 39 (пер. С. Шервинского).

[87] Ср.: *Эзоп.* Басни, 100.

[88] *Платон.* Тимей, 69С.

[89] Ср.: *Гомер.* Илиада VIII, 247; *Овидий.* Метаморфозы, I, 178.

[90] *Платон.* Федон, 64А—65А.

[91] Ср.: *Платон.* Федр, 246А—В сл.

[92] «Новое благочестие» Эразма опиралось на гуманистические концепции приятия земной жизни. В адагии «Жить сегодняшним днем» Эразм писал: «Эту жизнь, как счастливейшую изо всех, одобрял Христос. Он и сам всегда следовал этому, и апостолам советовал жить так. Но диву даешься, насколько сейчас этого не одобряют те, которые требуют, чтобы их считали сверххристианами» (Адагии, I, VIII, 62).

[93] Ср.: *Гесиод.* Работы и дни, 289 сл.

[94] Гал., 5, 16 сл.

[95] Рим., 8, 13.

[96] 1 Кор., 9, 27.

[97] Гал., 5, 18.

[98] Рим., 8, 15.

[99] Там же, 7, 23.

[100] 1 Кор., 15, 45 сл.

[101] Там же, 15, 48—50.

[102] Римл., 7, 27.

[103] Гал., 6, 8.

[104] Быт., 25, 23.

[105] Там же, 27, 40.

[106] Спр., 42, 14.

[107] Быт., 3, 15.

[108] Там же, 21, 12.

[109] 2 Кор., 12, 7—9.

[110] Там же, 4, 7.

[111] См.: *Овидий.* Метаморфозы IX, 69; *Аполлодор.* Мифологическая библиотека II, 5.

[112] *Вергилий.* Георгики, IV, 441 сл. (пер. С. Шервинского).

[113] Там же, IV, 406 сл.

[114] Быт., 32, 24 сл.

[115] Ис., 33, 9.

[116] Быт., 32, 30.

[117] Исх., 33, 20.

[118] *Ориген.* Толкование на Послание к римлянам.— PG. XIV,

[119] 1 Фес., 5, 23.

[120] Ис., 26, 9.

[121] Дан., 3, 86.

[122] 1 Кор., 6, 16.

[123] Притч., 2, 16 сл.

[124] Там же, 6, 24 сл.

[125] Там же, 9, 13 сл.

[126] Эразм опирается как на раннюю патристику, так и на схоластические учения, на идеи «нового благочестия» и на античное наследство. Главными же источниками антропологических

представлений Эразма были платонизм и неоплатонизм. См. об этом: *Payne J. B.* Erasmus: His theology of sacraments. Richmond (Va), 1970.

[127] *Дедалова нить (миф.)* – путеводная нить, которую Дедал – строитель лабиринта посоветовал Ариадне, дочери царя Миноса, дать для спасения Тесею.

[128] Иов, 21, 14.

[129] Лк., 12, 20.

[130] Пс., 22, 1 сл.

[131] *Адрастея* (*миф.*) – богиня неотвратимости; часто отождествлялась с Немесидой – богиней возмездия и с Дике – богиней справедливости.

[132] *Гораций.* Оды, II, 14, 12–22 (пер. З. Морозкиной).

[133] *Гораций.* Послания, I, I, 46 (пер. Н. Гинцбурга).

[134] Прем., 5, 7.

[135] Мф., 11, 29 сл.

[136] Намек на ящик (по мифу – сосуд) Пандоры – первой женщины, созданной Афиной и Гефестом по приказу Зевса, разгневанного тем, что Прометей похитил у богов огонь и дал его людям. Прометей уговаривал своего брата Эпиметея не принимать от Пандоры ящика — дара Зевса. Когда Пандора открыла этот ящик, из него выпали болезни, несчастья. На дне осталась только надежда (ср.: *Гесиод.* Теогония, 50—105).

[137] 1 Кор., 7, 29.

[138] См.: Рим., 16, 18.

[139] Там же, 14, 8.

[140] Ср.: *Платон.* Государство, 508А–509В.

[141] *Платон.* Федон, 64А–68В.

[142] Пс., 43, 23.

[143] Кол., 3, 1 сл.

[144] Мф., 25, 41.

[145] *Алкивиад* (ок. 450–404 до н. э.) – афинский политический деятель, друг Сократа. В «Пире» Платона он произносит речь, в которой сравнивает Сократа с силенами. Это сравнение Эразм упоминает и в «Похвале Глупости» (гл. 29), а также в «Адагиях» (III, 3, 1).

[146] Быт., 2 сл.

[147] *Августин.* О христианском учении.– In: PL, 34.

[148] *Августин.* О граде Божием, VIII, 5.– In: PL, 41.

[149] Ин., 6, 63.

[150] *...филактерии* – записанные на пергаменте отрывки из Библии; преимущественно текст десяти заповедей.

[151] Ин., 4, 21.

[152] Там же, 4, 23 сл.

[153] Ин., 6, 63.

[154] *Апеллес* – знаменитый греческий живописец (356–308 до н. э.).

[155] См.: Ин., 16, 7.

[156] 2 Кор., 5, 16.

[157] *Теренций.* Адельфы, 98 сл.

[158] Лк., 18, 11 сл.

[159] Рим., 8, 1–8.

[160] Кол., 2, 18 сл.
[161] Там же, 2, 20.
[162] Там же, 3, 1 сл.
[163] Там же, 3, 5.
[164] Там же, 3, 8.
[165] Там же, 3, 9 сл.
[166] Там же, 3, 14 сл.
[167] Гал., 5, 19–21.
[168] Там же, 5, 25 сл.
[169] *Тит Ливий.* История от основания Рима, XXI, 4.
[170] Гал., 5, 1.
[171] Там же, 3, 24–26.
[172] Там же, 4, 3–7.
[173] Там же, 5, 13–15.
[174] Рим., 8, 15. В русском синодальном переводе иной смысл: «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления...»
[175] 1 Тим., 4, 7 сл.
[176] 2 Кор., 3, 17.
[177] Ис., 1, 11–15.
[178] Там же, 58, 1.
[179] Там же, 58, 1–5.
[180] Там же, 1, 16.
[181] Там же, 1, 17.
[182] Там же, 58, 6 сл.
[183] Catonis disticha de moribus ad filium, I, 1.– In: Poetae Latini minores. Leipzig, 1881, t. 3.
[184] Пс., 50, 19.
[185] Иер., 13, 17.
[186] Лк., 8, 10.
[187] Ис., 6, 9; Иер., 5, 21.
[188] Пс., 44, 14.
[189] Ср.: 2 Тим., 1, 7.
[190] Ср.: Похвала Глупости, гл. 9; себялюбие, самолюбие входят там в число спутников Глупости.
[191] Ис., 59, 4.
[192] Рим., 10, 2.
[193] Ис., 5, 13.
[194] Ср.: *Платон.* Федр, 251В.
[195] Ср.: *Платон.* Государство, 484С и сл.
[196] См.: *Квинтилиан.* Обучение оратора, I, 8, 4.
[197] См.: *Платон.* Протагор. 352В–С; *Аристотель.* Никомахова этика, 1144В, 17 сл.; 1145В, 21 сл.
[198] См.: *Цицерон.* Об ораторе, III, 213; Брут, 142.
[199] См.: *Платон.* Протагор, 357.
[200] См.: *Платон.* Государство, 514А сл.
[201] См.: Мф., 7, 14.
[202] *Гораций.* Послания, I, 6, 36 (пер. Н. Гинцбурга).
[203] *Гораций.* Сатиры, II, 5, 8 (пер. М. Дмитриева).
[204] *Гораций.* Послания, I, I, 53–55 (пер. Н. Гинцбурга).
[205] *...святость Фокиона... честность Катона...*– *Фокион* – афинский военачальник, противник Демосфена; казнен в 318 г. до н. э.

Фабриций – римский консул (282 г. до н. э.), славившийся бескорыстием и справедливостью. *Камилл* (ум. в 364 г. до н. э.) – пятикратный диктатор Рима, прозванный вторым Ромулом; *Брут* Децим Юний (85–42 гг. до н. э.) – организатор убийства Цезаря, покончил с собой после битвы у Филиппов, когда Антоний и Октавиан разбили его войско и войско Кассия. Возможно, Эразм имеет в виду Люция Юния Брута, бывшего консулом в 245 г. до н. э., которому сограждане воздвигли статую на Капитолии. *Пифагор* – греческий философ VI в. до н. э. *Сократ* (ок. 470 – 399 до н. э.) – греческий философ, казненный по обвинению в якобы совершенных им преступлениях против государства и религии. *Катон* – вероятно, Марк Порций Катон Утический (95–46 гг. до н. э.), считавшийся одним из самых благородных и чистых людей времени падения Римской республики.

[206] См.: *Августин.* Исповедь, IV, 2.– In: PL, 32, 693 сл.

[207] Ин., 8, 44.

[208] Рим., 9, 6 сл.

[209] См.: Гал., 6, 17.

[210] *Мидас* (*миф.*) – царь Фригии, славившийся своим богатством; *Крез* – легендарно богатый царь Лидии (ок. 560–546 гг. до н. э.).

[210a] *...смех Аякса...*– Аякс – герой Троянской войны, потерявший рассудок, кончивший жизнь самоубийством. Его судьбе посвящена трагедия Софокла «Аякс» (ср.: Адагии, I, VII, 46).

[211] Ос., 4, 14.

[212] Пс., 38, 33 сл.

[213] См.: Флп., 4, 13.

[214] Лк., 12, 20.

[215] *Эзоп.* Басни, 233.

[216] *Теренций.* Адельфы, 216 (пер. Артюшкова).

[217] Рим., 12, 2.

[218] См.: Мф., 8, 22.

[218a] См.: Там же, 15, 14.

[219] *Эврип* – пролив между Эвбеей и Европейским материком.

[220] Рим., 12, 15–18.

[221] Ср.: *Катулл*, 93.

[222] Еф., 4, 4–6.

[223] Ср.: Адагии, I, II, 21.

[224] *Колетанин* – вероятно, речь идет о монахе из той части францисканского ордена, которая отделилась в 1412 г. и была названа по имени св. Колета. *Иаковиты* – возможно, члены монашеской общины, основанной членом рыцарского ордена св. Иакова. *Кармелиты* – монахи католического ордена, основанного во время крестовых походов в 1156 г. в Палестине на горе Кармель; развалины города того же названия находятся в 10 км от Хеврона.

[225] 1 Кор., 12, 12–27.

[226] Рим., 12, 4–6.

[227] Еф., 4, 15 сл.

[228] Мф., 5, 39 сл.; 44 сл.

[229] Там же, 5, 46.

[230] Рим., 12, 14; 12, 17–21.

[231] *Платон.* Государство 347C; 520D–E.
[232] См.: 2 Кор., 2, 17; 4, 2.
[233] Рим., 13, 1; ср.: *Ювенал.* Сатиры, IV, 70.
[234] Быт., 1, 22.
[235] *Квинтилиан.* Обучение оратора, XII, 11, 30.
[236] См.: 2 Кор., 12, 7.
[237] См.: Ис., 13, 16; ср.: Пс., 136, 9.
[238] См.: Пс., 90, 5 сл.
[239] См.: Ин., 16, 33.
[240] 1 Кор., 4, 7.
[241] *Ориген.* Против Цельса VIII, 44.– In: Patrologiae cursus completus. Series graeca/Ed. J.-P. Migne. P., t. 11, col. 1581 o*.
[242] См.: Ис., 21, 8; Авв., 2, 1.
[243] *Гесиод.* Работы и дни, 287 сл.:

Но добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога,
И трудновата вначале. Но если достигнешь вершины,
Легкой и ровною станет дорога, тяжелая прежде.
(Пер. В. Вересаева)

[244] Адагии I, X, 40. *Демосфен* – греч. оратор (384–322 гг. до н. э.). Ср. это высказывание с сообщением Авла Геллия (Аттические ночи, XVII, 21, 31).
[245] *Вергилий.* Энеида, VI, 128 сл. (пер. С. Ошерова).
[246] *Эзоп.* Басни, 9.
[247] См.: *Платон.* Пир, 180C–187E.
[248] 3 Цар., 1, 2 сл.
[249] См.: Мф., 6, 26, 28.
[250] См.: Там же, 6, 33.
[251] *Эпиктет* (ок. 50 – ок. 138) – римский философ-стоик.
[252] См.: Мф., 13, 22.
[253] Там же, 19, 24.
[254] См.: *Hieronymus.* Epistolae, 120, 1.– In: PL, 22, 984.
[255] Еф., 5, 5.
[256] См.: Мф., 6, 24.
[257] Лк., 12, 20.
[258] Флп., 3, 13.
[259] *Гораций.* Наука поэзии, 269. Здесь интересно переосмысление совета Горация, который писал:

...Образцы нам – творения греков:
Ночью и днем листайте вы их неустанной рукою.
(Пер. М. Гаспарова)

[260] *Сан-Омер* — город во Франции, известный своим бенедиктинским монастырем.

---

* Далее ссылки на это издание даются сокращенно – PG, с указанием тома и номера столбца.

Эразм Роттердамский

ДИАТРИБА, ИЛИ РАССУЖДЕНИЕ О СВОБОДЕ ВОЛИ

Диатриба Эразма Роттердамского «О свободе воли» («De libero arbitrio») впервые была издана в сентябре 1524 г. в Базеле у известного типографа Фробена, потом в том же месяце в Антверпене и в Кельне, а в октябре еще раз в Кельне, в Антверпене и в Страсбурге, в январе 1525 г.– в Вене; были еще и недатированные издания в Базеле, Нюрнберге и Кракове.

Этому обилию изданий предшествовало продолжительное нежелание Эразма противостоять деятельности Лютера. За восемь лет до начала спора между ними, в конце 1516 г., секретарь курфюрста Саксонского гуманист Георг Спалатин в письме к Эразму (Op. ep., II, 416) сообщил ему среди прочего замечание одного августинского монаха по поводу недостаточно глубоко понятого Эразмом слова «iustitia» (праведность) и недовольство тем, что Эразм придает мало значения первородному греху. По словам Спалатина, монах советовал Эразму больше читать творения Августина. Монахом этим был Мартин Лютер. В то время Эразм либо вовсе не знал этого имени, либо тогда оно еще не особенно привлекало его внимание. В 1518 г. Эразм упомянул о тезисах Лютера, заметив, что борьба с папской властью, по его мнению, дело князей (Там же, III, 409). 28 марта 1519 г. Лютер впервые сам обратился к Эразму с просьбой открыто высказать мнение о его борьбе (Там же, III, 517). Комплиментарный тон этого письма очень отличался от весьма трезвой оценки Эразма в письме Лютера к Иоганну Лангу за два года до этого: «Человеческие дела значат для него гораздо больше, нежели божественные» (D. Martin Luthers Werke: Briefwechsel. Weimar, 1930, Bd. 1, N 90*).

Подчеркивая разницу между Эразмом, признающим, что у человека есть свободная воля, и собой, отрицающим ее, Лютер не хотел заявлять об этом своем расхождении, чтобы не оказать поддержки недоброжелателям Эразма. Противник всякой острой борьбы, Эразм стремился избежать открытого выступления; на письмо Лютера от 28 марта 1519 г. он ответил 30 мая 1519 г.,

* Далее ссылки на это издание даются сокращенно – WA Briefe, с указанием римской цифрой тома, арабской — номера письма.

написав, что умеренностью можно добиться больше, чем буйством (Op. ep., III, 605). В это время положение самого Эразма очень ухудшалось, так как враждебный Лютеру Лувенский университет – оплот томизма – усилил свои нападки на Эразма, и дело дошло до того, что в августе 1519 г. Эразм был вынужден просить защиты у папы (Там же, IV, 52). Церковные круги пытались вовлечь Эразма в борьбу против Лютера; срединное положение, о котором мечтал Эразм, становилось для него все менее достижимым. 9 сентября 1520 г. он писал поэту Герарду Новиомагу: «Я не вмешиваюсь в эту трагедию, хотя – если бы я написал против Лютера – для меня было бы готово епископство» (Там же, IV, 339).

В надежде на некую духовную независимость Эразм переехал из Лувена в Базель, но борьба обеих партий за привлечение его на свою сторону не прекращалась. С одной стороны были папа, король Генрих VIII, герцог Георг Саксонский, польский король Сигизмунд, друзья из Лондона, с другой – сторонники Лютера. Прежние друзья Эразма – Меланхтон и Гуттен – отошли от него. Обстановка чрезвычайно обострилась. Весной 1520 г. была опубликована папская булла, перечислявшая 41 еретическое заблуждение Лютера. 10 декабря 1520 г. Лютер торжественно сжег эту буллу. Сторонники папы, сторонники Лютера ждали, что Эразм, авторитет которого был чрезвычайно велик, займет какую-то определенную позицию, но он был принципиально «над схваткой».

В апреле 1524 г. Лютер пообещал не задевать Эразма, если он не будет касаться их дела, если он будет «только зрителем нашей трагедии» (Op. ep., V, 445). Эразм же решил отделить себя от Лютера и сделал это, взявшись обсуждать не то, что возмущало в Лютере его врагов, а проблему свободы воли, так как Эразм, христианский гуманист, судил об этом действительно совсем иначе, чем Лютер. Эразм написал Лютеру и просил его не обижаться за то, что он начнет с ним диспут (Там же, V, 451). Однако, по существу, это было несколько запоздалое предупреждение, поскольку в это время Эразм уже работал над своей «Диатрибой», которая вышла из печати через считанные месяцы.

Вскоре после издания «Диатрибы» противники Лютера Иоганн Кохлей и Иероним Эмсер перевели ее на немецкий язык, но перевод был чрезмерно вольным, и Эразм запретил его публикацию. Перевод Альтдорфа появился позже.

Что касается Лютера, то, прочитав несколько страниц, он почувствовал к этому сочинению Эразма «отвращение» (WA Briefe, III, 398) и сначала хотел оставить «Диатрибу» без ответа, но потом, уступив просьбам своих друзей, в конце сентября 1525 г. принялся отвечать на нее (Там же, 583, 598). В декабре 1525 г. ответ уже вышел из печати. Одновременно или почти одновременно с латинским оригиналом был готов и немецкий перевод.

В феврале 1526 г. в Базеле у Фробена был издан ответ Эразма Лютеру «Гипераспистес I» (ἀσπιστής – воин со щитом; ὑπέρ— над, сверх, в защиту), который в том же году публиковался еще несколько раз в Антверпене, Кракове и в Париже. Вторая часть, «Гипераспистес II», вышла в сентябре 1527 г. с двумя перепечатками в том же году и с повторным изданием в Антверпене в 1528 г.

Ответ Лютера на «Диатрибу» Эразма до конца 1526 г. издавался 10 раз. В письме к Лютеру (Op., ep., VI, 306) Эразм защищался, упрекал его за безосновательную резкость тона и сомнение в искренности Эразмовой веры. На «Гипераспистес I» Лютер не отвечал. «Гипераспистес II» вызвал некоторое брожение среди сторонников Лютера: от него отошел Меланхтон, возобновивший отношения с Эразмом (Там же, VII, 371), Лютер же не откликнулся и на этот труд Эразма. Позднее, в 1533 г., Эразм еще раз вернулся к вопросу о свободе воли в «De amabili Ecclesiae concordia» («О желанном церковном согласии»), но ничего существенно нового по сравнению с тем, что он писал прежде, не высказал.

В 1526 г. «Гипераспистес I» вышел на немецком языке в переводе Иеронима Эмсера. «Гипераспистес II» до сих пор существует только на латинском языке.

Ни Лютеру, ни Эразму не удалось убедить друг друга – слишком разные это были люди.

На русский язык диатриба Эразма «О свободе воли» переводится впервые. Задача переводчика была нелегка хотя бы потому, что Эразм известен как замечательный писатель, автор прославленной «Похвалы Глупости» и изящно-наставительных «Разговоров запросто». Тема, которой посвящена диатриба «О свободе воли», существенно от них отличается, стиль – тоже. Когда-то высказывались упреки переводчику «Похвалы Глупости» П. Губеру. Его укоряли за некоторое «облегчение» переводимого текста: «„Похвала Глупости“ Эразма Роттердамского написана ора-

горской, периодической речью, типичной для гуманистической культуры ее автора, и поэтому не прав переводчик этой вещи, разрезающий ради легкости читательского восприятия ее сложные периоды» (см.: *Смирнов А.* Методика литературного перевода.— В кн.: Лит. энциклопедия. М., 1934, т. 8, с. 527 сл.). Вопрос, в какой мере переводчик имеет право как-то трансформировать текст, вероятно, не имеет однозначного ответа; обсуждался он и непосредственно в связи с сочинениями Эразма. Ср.: *Reedijk C.* Erasmus in 1970.— Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Geneve, 1970, t. 32, p. 455. Стиль «Диатрибы» неодинаков. Здесь и теологические рассуждения в высшей степени просвещенного человека, умудренного в различных тонкостях средневековой схоластики и вполне сознательно отвергнувшего их; здесь и сдержанность христианского гуманиста, против воли вовлеченного в неприятную для него ситуацию, собиравшегося писать не диатрибу, а диалог. Диалог же изначально предполагает открытость, принципиальную незаконченность, возможность существования разных взглядов, выраженных по-разному; диалог допускает все что угодно, кроме категоричности суждений, которая чаще всего превращается в монолог, отрицающий мнение собеседника. Поэтому при переводе должны учитываться не только длина периодов, но и ритм, разная напряженность фразы, аллюзии, разнообразие лексики. (Наряду со схоластическими терминами при обсуждении библейских текстов Эразм употребляет и совсем простые слова, вроде inculcat — «вколачивает», «вдалбливает»: «столько раз вдалбливает Павел» или «повсюду вдалбливает Павел...» Павел — это, конечно, апостол Павел; или слово «volubilis» — «крутящаяся» — применительно к воле, «крутящейся в обе стороны» и пр.).

Более полные сведения о позиции Эразма в его споре с Лютером о свободе воли можно почерпнуть в книгах: *Смирин М. М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978; *Huizinga J.* Europäischer Humanismus: Erasmus. Hamburg, 1958; *Smith P.* Erasmus. 2. Aufl. N. Y.; L., 1962.

Перевод выполнен по изд.: Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia..., 1703—1716 (photomechanischer Neudruck. Hildesheim, 1961—1962. T. IX); сверен с изд.: *Erasmus von Rotterdam*, Ausgewählte Schriften/Hsg. W. Welzig. Darmstadt, 1969, Bd. 4.

[1] В оригинале греч. Διατριβή —научное исследование, философско-риторическая увещевательная беседа, проповедь наставительного характера. Этот жанр (первоначально устный) имел долгую историю. Диатриба близка к диалогу. Рассуждения, беседы, трактаты, имеющие определенного адресата, по существу своему мало отличались от нередко весьма монологических диалогов. См. об этом: *Васильева Т. В.* Дельфийский оракул о мудрости Сократа, превосходящей мудрость Софокла и Еврипида.— В кн.: Культура и искусство античного мира. М. 1980. Знаменитые «Тускуланские беседы» Цицерона – это диалоги. Письма Сенеки к Луцилию, Эразма – к Дорпу, Томаса Мора – к монаху, философические письма Чаадаева при всем их различии объединяются некоторой неофициальностью этого литературного жанра. Эразм вначале думал посвятить свободе воли не диатрибу, а диалог; и в том и в другом случае речь шла о жанре гуманистической прозы. Лютер, показывая внелитературность волнующих его тем, говорил про себя, что он не пишет диалоги, а ведет их, сближаясь тем самым с традицией ветхозаветной.

[2] В оригинале «collatio» – слово, имеющее значение «беседа» и «сопоставление» мест в Священном писании. Лютер истолковывает это слово, употребленное Эразмом, как сопоставление мнений. См.: D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883, Bd. 18, S. 660 *.

[3] Среди греческих философов пифагорейцы, Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур выступали в защиту свободы воли, элеаты, Демокрит, стоики – отрицали ее.

[4] Имеется в виду борьба отрицавшего свободу воли Августина и Пелагия, утверждавшего ее. Причем Августин в борьбе с манихейцами защищал свободу воли, а в борьбе с Пелагием отстаивал значение благодати. Это и дало позднее возможность разного толкования его точки зрения.

[5] Намек на диспут Лютера, Карльштадта и Экка в Лейпциге в июне-июле 1519 г. *Иоганн Майер фон Экк* (1486–1543) – доминиканец, профессор теологии Ингольштадтского университета, яростный противник Лютера, прекрасный полемист – его называли «католическим Ахиллом». *Андреас Карльштадт* (1480–1541) – Виттенбергский теолог, вместе с Лютером отрицавший значение философии и логики в богословии.

[6] Речь идет о сочинении Лютера «Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissiman damnatorum» (Wittenberg, 1520) (WA 7, 91 ff.). Проблеме свободной воли посвящен пункт 36. Пункты 31, 32 тоже касаются этого вопроса.

[7] Эразм имеет в виду преимущественно «Опровержение Лютерова Утверждения» Джона Фишера – епископа Рочестерского. Эту книгу, вышедшую в Антверпене в 1523 г., Эразм использует в своей «Диатрибе».

---

* Далее ссылки на это издание даются сокращенно – WA, с указанием первой цифрой тома, второй – страницы.

[8] *Мои друзья думают...* – вероятно, имеются в виду Тунсталл из Лондона, английский король Генрих VIII, князь Георг Саксонский.

[9] Ср.: *Еврипид.* Медея, 410; *Лукиан.* Диалоги мертвых, 6, 2; Адагии, I, III, 15.

[10] В 1519 г., выступая против Экка, Лютер поставил под сомнение авторитет собора и папства вообще.

[11] 2 Пет., 3, 16.

[12] *Помпоний Мела* (I в. н. э.) – автор латинского сочинения по географии «De chorographia», на которое Эразм и ссылается.

[13] *Корикийская пещера* (Κωρύκιον ἄντρον) – сталактитовый грот, расположенный к северу от Дельф, недалеко от Парнаса, известный празднествами в честь Пана и нимф.

[14] Рим., 11, 33.

[15] Ис., 40, 13.

[16] Ср.: 1 Кор., 13, 12.

[17] Ср.: Флп., 3, 13.

[17a] В оригинале «contingenter praesciat...». Из-за краткости это место не очень ясно. В. Лесовский (Winfried Lesowsky) переводит «nicht-notwendig vorausweiß», поясняя, что Эразм употребляет слово «contingens» («случающийся», «происходящий») для обозначения действия, которое может совершить и человек. Следовательно, вопрос заключается в том, предвидит ли бог действие, поступок, который зависит от человеческой свободной воли. Иными словами: зависит ли божественное предвидение от свободной воли человека. См.: *Erasmus von Rotterdam.* De libero arbitrio... Darmstadt, 1969, S. 13.

[18] Деян., 1, 7.

[19] Ср.: Мк., 13, 32.

[20] См.: Там же, 3, 29.

[21] Втор., 30, 11–14; Рим., 10, 6–8.

[22] Намек на спор между францисканцами и доминиканцами о непорочном зачатии св. Девы.

[23] Намек на изданное по-немецки сочинение Лютера «О свободе христианина» (1520); это произведение было написано почти одновременно на немецком и на латинском языках; немецкое издание вышло из печати первым в начале ноября.

[24] Имеются в виду приверженцы схоластики, против которых по разным причинам выступали и Эразм и Лютер. Эразм был убежден в том, что определенность понятий, четкая систематизация, дедуцирование ни в теологии, ни в морали невозможны. Это и было главной причиной его отталкивания от схоластики, хотя влияние такой систематизации в его произведениях заметно: он был не только человеком Возрождения, но и, говоря словами И. Хёйзинги, «осени средневековья». Для описания идей, чуждых греческой философии, теология средних веков пользовалась греческими же моделями (наиболее авторитетной была философия Аристотеля). Лютер и его единомышленники стремились, однако, к непосредственному переживанию «Бога Авраама, Исаака и Иакова» – отсюда и выпады Лютера против Аристотеля, против схоластики.

[25] Представление о Троице, обсуждаемое теологами, для простого народа было слишком абстрактным и чуждым. См. об этом: *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой культуры. М., 1981, с. 334.

[26] Отклик Эразма на Лютерову критику таинства исповеди.

[26а] В оригинале игра слов: «...tollerantur... tolluntur...»

[27] Об этом суеверии писал Гартман фон Ауэ (ок. 1170–1215) в стихотворной повести «Бедный Генрих».

[28] Ср.: 1 Кор., 6, 12.

[29] *Уиклиф Джон* (ок. 1320–1384) – предшественник английской реформации. Констанцский собор (1414–1418), созванный для обсуждения и осуждения гуситской ереси, осудил и учение Уиклифа. Ян Гус (1370–1415) был сожжен в Констанце по решению этого Собора. Через 40 лет после смерти Уиклифа останки его были вырыты из земли и сожжены. Эразм здесь намекает на («Утверждение») Лютера, так как в этом сочинении Лютер высказывал идеи, близкие к идеям Уиклифа и Гуса (WA 7, 146).

[30] См. примеч. 26, с. 639.

[31] Неточная передача мысли Августина, который, признавая участие бога в совершении злых дел, не отрицал человеческой ответственности за них. (Ср.: De praedestinatione sanctorum 16, 33.– In: PL, 44, 984; De gratia et libero arbitrio 21, 43.– In: PL, 44, 909).

[32] Ср.: *Гораций*. Сатиры, II, 3, 321; Адагии, I, II, 9.

[33] Ср.: 1 Кор., 6, 12.

[34] Ср.: Там же, 2, 1–8.

[35] Карльштадт учил, что человек грешит по своей собственной воле. Лютер придерживается такого же мнения (WA, 7, 142), но немного далее (S. 146) полностью отрицает наличие у человека свободной воли. На этом основании Эразм считает, что Карльштадт противоречит Лютеру, а Лютер противоречит сам себе.

[36] Перечисление идет без какого бы то ни было внутреннего порядка. *Ориген* (ок. 185–253) – философ и теолог, яростный противник язычества; высоко ценил разум, полагая, что он помогает постижению религии; считал, что необходимо не буквальное, а аллегорическое, символическое толкование Библии. Эразм высоко ценил Оригена, часто цитировал его сочинение «О началах», несмотря на то, что в средние века учение Оригена о Логосе как второй ипостаси Троицы было признано еретическим. *Иоанн Златоуст* — см. примеч. 44, с. 639. *Василий Кессарийский* — см. примеч. 43, с. 639. *Кирилл* — вероятно, имеется в виду Александрийский патриарх V в., богослов и ученый. *Иоанн Домаскин* (VIII в.) – византийский теолог, ноэт. *Феофилакт* Болгарский (XI–XII в.) – византийский писатель и церковный деятель, автор толкований на Ветхий и Новый заветы. *Тертуллиан* Квинт Септимий Флоренс (ок. 155 – ок. 222) – теолог и писатель, во многом близкий к римским стоикам; впервые заложил основы христианского богословия на латинском языке. *Киприан* Фасций Цецилий (ок. 201–258) – епископ Карфагена, «латинский Златоуст». *Арнобий* (конец III – начало IV в.) – отец церкви, автор сочинения «Семь книг рассуждений против язычников». *Илларий* из

Пуатье (ок. 315–367) – поэт-гимнограф, полемизировал с арианской ересью. *Амвросий* Медиоланский (340 – ок. 397) отец церкви, гимнограф. *Иероним* — см. примеч. 41, с. 641. *Фома* Аквинский (ок. 1225–1274) – философ, богослов, основатель главного направления схоластической теологии. *Скот* Дунс Иоанн – см. примеч. 12, с. 638. *Дуранд* Вильгельм — см. примеч. 12, с. 638. *Капреол* Иоганн (ум. в 1444) — томист. *Габриель Биль* — см. примеч. 12, с. 638. *Эгидий* (ум. в 1316) — итальянский философ и теолог-томист. *Григорий* (ум. в 1358) – номиналист. *Александр* (ум. в 1245) – английский философ-аристотелик и теолог.

[37] *Мани* (216–277) – основатель дуалистической религии, близкой к гностицизму и зороастризму с его борьбой света и тьмы, добра и зла; материя им понималась как тьма, столь же неистребимая, как свет. Августин, выступавший позднее против манихейства, до своего обращения в христианство в течение девяти лет был его приверженцем. См.: *Widengren G.* Mani und der Manichaismus. Stuttgart, 1961.

[38] *Лоренцо Валла* (1405–1457) – выдающийся итальянский гуманист; преподавал риторику во многих итальянских университетах, позднее был на службе у папы Николая V. В 1505 г. Эразм издал сочинения Лоренцо Валлы по критике Священного писания. Сам Эразм в своих трудах по изданию Священного писания часто зависел от Лоренцо Валлы.

[39] См.: *Тит Ливий.* История от основания Рима, XXI 4, 1.

[40] Ср.: *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию, CXVII.

[41] Мф., 11, 25.

[42] 1 Кор., 1, 27.

[43] *Доминик* (1170–1221) – основатель ордена братьев-проповедников; в 1232–1233 гг., став инквизиторским, орден превратился в наиболее влиятельный и устрашающий орден средневековья.

[44] *Франциск Ассизский* — см. примеч. 41, с. 641.

[45] Здесь Эразм ошибся. Ср.: 1 Ин., 4, 1.

[46] Возможно, здесь намек на то, что Лютер до 1524 г. носил монашеское облачение.

[47] 2 Кор., 13, 3.

[47а] Деян., 28, 3–5.

[48] Лютер свои Гейдельбергские тезисы назвал «теологическими парадоксами». «Paradoxa» – слово греческое, соответствует латинскому «admirabilia» — странные мнения, противоречащие общепринятым.

[49] Об отношении той эпохи к чудесам см.: *Гуревич А. Я.* Указ. соч., с. 318.

[50] В книге «Гипераспистес I» Эразм тоже не называет своих оппонентов.

[51] Здесь может быть интересно привести определение чуда, данное средневековым монахом Цезарием Гейстербахским. Это определение заканчивается словами: «В соответствии с высшими причинами чудо – ничто» («Secundum causas superiores miraculum nihil est»). А. Я. Гуревич переводит это иначе: «Но в чуде

нет ничего, противоречащего высшим причинам» (Указ. соч., с. 318), со ссылкой на: «Caesarii Heisterbacensis monachi Dialogus miraculorum...» Köln; Bonn, Bd. 1–2, 1851.

[52] То есть труды отцов церкви.

[53] Рим., 14, 1.

[54] Мф., 12, 20; Ис., 42, 1–4.

[55] 1 Пет., 3, 15.

[56] Ср.: Мф., 9, 17.

[57] Ср.: Деян., 5, 34–39.

[58] Ср.: *Ориген.* Толкование на Послание к римлянам, 1, 18.– In: PG, 14, 866; *Августин.* О благодати и свободной воле, 2, 3.– In: PL, 44, 883.

[59] Прем., 15, 14–18.

[60] Соответствующие места находятся в Praef. in libr. Sam. et Mal.– In: PL, 28, 601; Praef. in libr. Salom.– In: PL, 28, 1307.

[61] История о Сусанне в Книге Даниила (гл. 13) в Вульгате переведена с греческого языка. В еврейский канон она не входила.

[62] О Виле-драконе – апокрифическое добавление к Книге Даниила.

[63] В «Гипераспистесе I» Эразм утверждает, что книга Эсфирь входит в еврейский канон, что и соответствует действительности.

[64] В оригинале «de ligno vitae» «о древе жизни» (Отк., 2, 7; 22, 2), а не о древе познания добра и зла. Согласно библейскому повествованию, в Эдеме было древо жизни и древо познания добра и зла (Быт., 2, 9; 2, 17).

[64a] В оригинале «ortodoxi».

[65] По Эразму, учение Пелагия отличается от учения отцов церкви тем, что, по Пелагию, человек не нуждается в новой благодати. О пелагианстве и об отношении к нему Августина см.: *Brown P.* Augutine of Hippo. L., 1967.

[66] Речь идет о «gratia peculiaris», которая в соответствии с учением схоластов подготавливает к принятию благодати со-творящей. Со-творящая благодать (gratia cooperans) предполагает преднамеренный, осмысленный акт воли, направленный для достижения спасения (ad salutem). См.: The Catholic Encyclopedia. N. Y., 1909, vol. 6, p. 689–714.

[67] Понятие о природном свете (lux nativa) естественного богопознания восходит к поздней Стое.

[68] Пс., 4, 7.

[69] Там же, 119, 105.

[70] Ср.: Рим., 2, 14; 3, 27.

[71] Ср.: Там же, 1, 19 сл.

[72] Быт., 2, 16 сл.

[73] Ис., 20, 13; Втор., 5, 17.

[74] Ис., 21, 12.

[75] Там же, 20, 14; Втор., 5, 18.

[76] Левит, 20, 10; Ин., 8, 5.

[77] См.: Мф., 5, 44.

[78] См.: Лк., 9, 23.

[79] См.: Мф., 10, 39; Ин., 12, 25.
[80] Лк., 12, 32; ср.: Мф., 5, 3.
[81] Ин., 16, 33.
[82] Мф., 28, 20.
[83] См.: Деян., 40 сл.
[84] Флп., 4, 13.
[84a] Прем., 15, 15.
[85] Там же, 15, 16 сл.
[86] Эразм ошибается, считая, что Дунс Скот приписывал свободной воле больше значения, чем Пелагий.
[87] Речь идет о принятых в схоластике разделениях на «opus moraliter bonum» и «opus ex genere bonum». Первое – доброе дело, совершенное при добром убеждении; второе – дело, доброе само по себе, не проистекающее из доброго убеждения.
[88] Рим., 2, 14 сл.
[89] *Некоторые...* – речь идет о последователях Дунса Скота.
[90] Имеется в виду общая печать творения божьего, лежащая на всех его созданиях – «influxus naturalis», «influentia communis».
[91] *Их суждение...* – Эразм полагает (ср.: «Гипераспистес I», с. 619, 643), что таково мнение Августина и Фомы. В действительности же их взгляды были противоположны друг другу. Фома вообще не говорит о благодати, делающей благоугодным, а для Августина свобода воли, по-видимому, цены не имеет, так как все побуждения человеческой воли предопределены богом.
[92] Это мнение Карльштадта, сходное с мнением Августина. Ср.: De spiritu et littera, 3, 5.– In: PL, 44, 203.
[93] *Теренций.* Формион, 768; в пер. А. Артюшкова: «Пословица гласит: беги, но все ж не мимо дома». В издании «Дпатрибы» в 1706 г. опечатка: «causa» вместо «casa»; Адагии, I, V, 3.
[94] Мнение Лютера. Ср.: WA, 7, 146.
[95] *...мы миряне и пишем для мирян.*– В оригинале: «crassulis scribimus crassuli», т. е. простаки, простодушные, необразованные.
[96] ...в издании Альда...– речь идет о Септуагинте, изданной в Венеции в 1518 г. и о Вульгате.
[97] Ср.: De gratia et libero arbitrio, 2, 3.– In: PL, 44, 883.
[97a] Ср.: Втор., 30,19; Быт., 2, 17.
[98] См.: Быт., 4, 6 сл.
[99] Возможно, здесь пересказ Втор., 30, 19.
[100] Аргумент против Карльштадта.
[101] Ис., 1, 19 сл.
[102] Там же, 21, 12.
[103] Там же, 45, 21 сл.
[104] Там же, 52, 1 сл.
[105] Иер., 15, 19.
[106] Зах., 1, 3.
[107] Иез., 18, 21 сл.
[108] Там же.
[109] Там же, 18, 24. У Эразма речь идет о праведнике, Лютер же будет говорить здесь о нечестивце. Ср. примеч. 336, с. 682.
[110] Иез., 18, 31.
[111] Ср.: Там же, 33, 11.

[112] Направлено против Лютера.
[113] Пс., 33/34, 15. Эразм здесь ошибочно указывает номер псалма.
[114] Иоил., 2, 12.
[115] Иона, 3, 8.
[116] Ис., 46, 8.
[117] Иона, 3, 8.
[118] Иер., 26, 3; Ср.: Иона, 3, 9.
[119] Иер., 26, 4.
[120] Ср.: Иез., 18, 21.
[121] Исх., 32, 9.
[122] Мих., 6, 3.
[123] Иез., 20, 13.
[124] Пс., 80/81, 14.
[125] Там же, 33/34, 13 сл.
[126] Втор., 30, 11–14.
[127] Там же.
[128] Там же, 30, 8–10.
[129] Ср.: *Овидий*. Тристии, V, 6, 44.
[130] *Последнее* суждение – Лютера; *предпоследнее* – Карльштадта.
[131] ..случайные действия и даже некоторую переменчивость.– В оригинале: contingentia, mutabilitas – понятия, противоположные необходимости (necessitas) и неприменимые к богу.
[132] 4 Цар., 20, 1.
[133] Там же, 20, 5.
[134] 2 Цар., 12, 10.
[135] Там же, 12, 13.
[136] Мф., 23, 37.
[137] Там же, 19, 17.
[138] Там же, 19, 21.
[139] Лк., 9, 23.
[140] Там же, 9, 24.
[141] Мф., 5, 22 и 28.
[142] Ин., 14, 15.
[143] Там же, 15, 7.
[144] Мф., 19, 21.
[144a] Там же, 5, 12.
[145] См.: Там же, 20, 1–16.
[146] См.: Там же, 25, 14–30.
[147] Там же, 25, 35 сл.
[148] Там же, 25, 42.
[149] Там же, 11, 28.
[150] Там же, 24, 42.
[151] Там же, 5, 44.
[152] Там же, 7, 7.
[153] Мк., 8, 15.
[154] См.: Мф., 13, 1–23.
[155] См.: Там же, 25, 1–13.
[156] Намек на 13, 44.
[157] Там же, 7, 24 сл.
[158] Там же, 23, 13 сл.
[159] Там же, 11, 21.
[160] Мк., 9, 19.
[161] Мф., 23, 33.
[162] Там же, 7, 16.
[163] Лк., 23, 34.
[164] Ин., 1, 12.
[165] Там же, 6, 68.
[166] Рим., 2, 4.
[167] Там же, 2, 2.
[168] Там же, 2, 5.
[169] Там же, 2, 7.
[170] 1 Кор., 9, 24 сл.
[171] 1 Тим., 6, 12.
[172] 2 Тим., 2, 5.

[173] Там же, 2, 3; у Эразма слово «labora» («трудись») можно понять здесь и как «страдай».
[174] Там же, 2, 6.
[175] Ср.: 1 Кор., 9, 7.
[176] 2 Тим., 4, 7 сл.
[177] Направлено против Лютера и Карльштадта.

[178] Иак., 1, 13–15.
[179] Гал., 5, 19.
[180] Деян., 5, 3.
[181] Еф., 2, 2.
[182] 2 Кор., 6, 15.
[183] Мф., 12, 33.
[184] Прем., 15, 21.
[185] 2 Тим., 2, 21.
[185a] *Троп...* — употребление слова в переносном смысле, иносказание.
[186] 1 Ин., 3, 3 (Эразм здесь ошибочно называет гл. 5).
[187] Рим., 13, 12.
[188] Кол., 3, 9.
[189] Рим., 7, 18.
[190] 1 Кор., 14, 32.
[191] 1 Тим., 4, 14.
[192] 1 Кор., 15, 10.
[193] 2 Пет., 1, 5.
[194] Там же, 1, 10.
[195] 2 Тим., 3, 16.
[196] Ср.: WA, 18, 699.
[197] WA, 7, 146.
[198] WA, 7, 145.
[199] Исх., 9, 12; 16.
[200] Рим., 9, 14 сл.
[201] Исх., 33, 19 (Эразм здесь ошибочно называет гл. 32).
[201a] Рим., 9, 15 сл.
[202] Рим., 9, 11 сл.
[203] *Ориген.* О началах, III, I, 10 сл.– In: PG, 11, 265–270.
[204] Ис., 63, 17.
[205] Толкование на Книгу Исайи, XVII, 43.– In: PL, 24, 643.
[206] *Ориген.* О началах, III, I, 12.– In: PG, 11, 270.
[207] Ос., 4, 14.
[208] Пс., 89, 33.
[209] Иер., 20, 7.
[210] Толкование на Послание к Римлянам, VII, 16.— In: PG, 14, 1146.
[211] Исх., 9, 16.
[212] Быт., 1, 31.
[213] Рим., 9, 16.
[214] Имеется в виду его «Диалог о свободе воли» (1442).
[215] Рим., 9, 16.
[216] Там же, 9, 20.
[217] Ср.: *Ориген.* О началах, III, I, 21.– In: PG, 11, 297.
[218] Ср.: Деян., 2, 23 сл.; 36.
[219] Там же, 10.
[220] 2 Тим., 4, 7 сл.
[221] Эразм упоминает здесь о схоластическом споре. Первое мнение принадлежало Дуранду, второе – Фоме Аквинскому.
[222] Дан., 3, 48 сл.

[223] Чпс., 23.

[224] В оригинале voluntas signi – божья воля, известная, явленная человеку.

[225] Мф., 23, 37.

[226] *...необходимость следствия... необходимость следующего...* – В представлении Эразма существовали действия, которые происходят непосредственно по воле бога. Эта воля – «созидающая причина» causa efficiens. В схоластике прямая необходимость действия, которое произойдет, называлась necessitas consequentis (буквально – «необходимость следующего»). Но существуют действия, произошедшие по свободной воле творения, созданного по этой «causa efficiens». Такое действие необходимо (так как бог его предвидел и не препятствовал ему), оно определено обусловленной необходимостью – necessitas consequentiae (буквально – «необходимость следствия») и предполагает свободную волю. Существует свобода выбора, но поступок неизбежно имеет место.

[227] Пример истории Иуды приводил и Лоренцо Валла.

[228] Рим., 1, 28.

[229] В оригинале «colnerint lapides et ligna»; возможно, имеются в виду каменные и деревянные изображения, т. е. статуи.

[230] В оригинале «Dei divinitatem», т. е. буквально – «божественность Божья».

[231] Ср.: *Ориген.* О началах, III, I, 19.– In: PG, 11, 277.

[232] Быт., 25, 23.

[233] Рим., 9, 13; Мал., 1, 2.

[234] Рим., 9, 24.

[235] Там же, 11, 20.

[236] Там же.

[237] Там же, 11, 25.

[238] Ис., 45, 9.

[239] Иер., 18, 6.

[240] Рим., 9, 21 сл.

[241] 2 Тим., 2, 20 сл.

[242] Ис., 10, 15.

[243] См.: *Аристотель.* Никомахова этика, VIII, 13, 1161в 4.

[244] *Гомер.* Илиада, XVIII, 373 сл.; 418 сл.

[245] *Ориген.* О началах, III, I, 15.– In: PG, 11, 277; Иез., 36, 26.

[246] Пс., 51, 12.

[247] 2 Тим., 2, 21.

[248] Иез., 18, 31.

[249] Пс., 51, 12.

[250] Там же, 51, 11.

[251] 1 Ин., 3, 3.

[252] Пс., 51, 16.

[253] Ис., 52, 2.

[254] Рим., 13, 12.

[255] 1 Пет., 2, 1.

[256] Флп., 2, 12.

[257] 1 Кор., 12, 6.

[258] Прем., 15, 17.

[259] Иез., 18, 31.

[260] 1 Ин., 3, 3.

[261] Рим., 13, 12. Весь этот перечень направлен не против Лютера, а против Карльштадта.
[262] Ср.: Втор., 33, 21; Пс., 106, 3.
[263] Ср.: Пс., 5, 7; 28, 3.
[264] WA, 7, 145.
[265] *...пишет другой человек...* — т. е. не сам папа, а какой-нибудь писец.
[266] Быт., 6, 3; WA, 7, 143.
[267] Рим., 8, 13.
[268] 1 Кор., 3, 1 сл.
[269] *Hieronymus.* Quaestionum Hebraicarum liber ad Genesim, 6, 3.– In: PL, 23, 997.
[270] Быт., 8, 21.
[271] Там же, 6, 5.
[272] Там же, 6, 3.
[273] *Hieronymus.* Quaestionum Hebraicarum liber ad Genesim, 6, 3.– In: PL, 23, 997.
[274] Ис., 40, 2; WA, 7, 144.
[275] *Hieronymus.* Commentariorum in Isaiam libri, XI, 40, 2.– In: PL, 24, 415.
[276] Рим., 5, 20.
[277] Деян., 10, 4.
[278] WA, 7, 144; Ис., 40, 6–8.
[279] *Hieronymus.* Commentariorum in Isaiam libri, XI, 40, 6.– In: PL, 24, 416.
[280] Ср.: Рим., 2, 17 сл.
[281] Ср.: 1 Кор., 1, 22.
[282] Ср.: *Платон.* Федр 246А–247Е.
[283] Возможно, имеются в виду «Критон» и «Апология Сократа» Платона.
[284] Лк., 9, 55.
[284а] *Пентеконтарх* – греч. начальник отряда, состоящего из 50 человек.
[285] Там же, 9, 54; 2 Цар., 1, 8 сл.
[286] Рим., 8, 16.
[287] Направлено против Меланхтона.
[288] Ин., 3, 6.
[289] См.: 1 Ин., 5, 1; Ин., 1, 12; Там же, 10, 34 сл.
[290] См.: 1 Кор., 2, 14 сл.
[291] См.: 2 Кор., 5, 17.
[292] Иер., 10, 23; WA, 7, 144.
[293] В «Гиперраспистесе II» Эразм основывает это рассуждение на высказывании Иеронима. См.: Comm. in Ir., II 10, 23.– In: PL, 24, 780.
[294] Пс., 5, 9.
[295] Там же, 118, 119, 36.
[296] Притч., 16, 1; WA, 7, 145.
[297] Там же, 16, 3.
[298] Там же, 16, 6.
[299] WA, 7, 144.
[300] Притч., 16, 4.

[301] Там же, 21, 1.
[302] Иов, 34, 30. Эразм приводит текст Вульгаты, противоположный смыслу еврейского текста, сохраненному в русском синодальном переводе: «...чтобы не царствовал лицемер к соблазну народа».
[303] Ис., 3, 4.
[304] Ср.: Адагии, I, VII 41; Лютер тоже использует это выражение. См.: WA, 7, 142; 18, 748.
[305] Ин., 15, 5.
[306] 1 Кор., 3, 7.
[307] Там же, 13, 2.
[308] Там же, 13, 3.
[309] Рим., 4, 17.
[310] Ос., 1, 9; Рим., 9, 25 сл.
[311] Пс., 22, 7.
[312] WA 7, 142.
[313] Ин., 3, 27.
[314] Ср.: *Ориген.* О началах, III, I, 18.— In: PG, 11, 292.
[315] Там же.
[316] Пс., 127, 1.
[317] Ср.: *Ориген.* О началах, III, I, 18.— In: PG, 11, 289.
[318] Мф., 10, 20.
[319] См.: Чис., 22, 28 сл.
[320] Ин., 6, 44.
[321] Ср.: *Augustinus.* In evangelium Iohannis tractatus 26, 5.— In: PL, 35, 1609.
[322] Ин., 14, 6.
[323] Песн., 1, 3.
[324] 2 Кор., 3, 5.
[325] Например: *Бернар Клервоский.* De gratia et libero arbitrio, 14, 46.— In: PL, 182, 1026 (на русском языке: О благодати и свободе воли/Пер. с лат. С. Д. Сказкина и О. И. Варьяш.— В кн.: Средние века. М., 1982, вып. 45, с. 293 сл.).
[326] Намек на учение Дунса Скота.
[327] 1 Кор., 4, 7.
[328] См.: Мф., 25, 20 сл.
[329] Иак., 1, 17.
[330] Еф., 1, 11.
[331] Синергия — совместное действие, сотрудничество (соработничество) человека с богом в деле искупления. Лютер считал синергию невозможной, Меланхтон же признавал ее.
[332] Флп., 2, 13.
[333] *Ambrosius.* Comm. in ep. ad Phil. 2, 13.— In: PL, 17, 435.
[334] Флп., 12, 12.
[335] Мф., 10, 20.
[336] Деян., 4, 8.
[337] Там же, 6, 10.
[338] Гал., 2, 20.
[339] Рим., 1, 17.
[340] 1 Кор., 15, 10.
[341] Там же.
[342] Лк., 17, 10.

[343] Там же, 19, 17.
[344] Ин., 15, 15.
[345] Там же, 20, 17.
[346] Ос., 2, 1.
[347] Мф., 25, 34.
[348] Лк., 16, 1–9.
[349] Там же, 17, 7–9.
[350] См.: Ин., 13, 4 сл.
[351] Лк., 19, 17.
[352] Мф., 25, 34.
[353] Лк., 17, 10.
[354] См.: 1 Кор., 15, 9 сл.
[355] Мф., 10, 29.
[356] ...Диомедова необходимость...– ср.: *Платон.* Государство, VI, 439D. Поговорку «Диомедова нужда» или «Диомедова необходимость» объясняли гомеровским рассказом о том, как Диомед и Одиссей похитили в Трое палладий Афины. Ср.: *Вергилий.* Энеида, II, 163 сл.; Адагии, I, IX, 4.
[357] 1 Кор., 9, 9.
[358] Мф., 10, 30.
[359] Там же, 10, 31.
[360] См.: Лк., 15, 11 сл.
[361] См.: *Hieronymus.* Ep. 21 ad Damas.– In: PL, 22, 379 сл.
[362] См.: Мк., 12, 41 сл.
[363] 1 Кор., 15, 10.
[364] Там же.
[365] Там же.
[366] Прем., 9, 10.
[367] Рим., 8, 26.
[368] ...сколь равнодушны люди к тому, что касается благочестия...– ср. название специальной главы «Язычники и равнодушные» в кн.: *Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972, с. 28.
[369] Направлено против Лютера и Карльштадта.
[370] Имеются в виду Лютер и его единомышленники.
[371] *Тело Христово* – здесь Церковь; ср.: Рим., 6, 4.
[372] См.: Флп., 2, 13.
[373] Ср.: *Johannes Chrysostomus.* Hom. in Mt, 60.– In: PG, 58, 575 сл.
[374] Рим., 10, 10.
[375] См.: *Tertullianus.* Adversus Marcionem 1, 2.– In: PL, 2, 273.
[376] Имеются в виду последователи Дунса Скота.
[377] См.: Деян., 10, 4 сл.
[378] См.: Там же, 8, 26 сл.
[379] Эразм ошибается. Вероятно, он хотел назвать не спартанского законодателя *Ликурга* (9 в. до н. э.), а Домициана. См.: *Светоний.* Жизнь двенадцати Цезарей, Домициан, VII, 2: «...Он заключил, что из-за усиленной заботы о виноградниках остаются заброшенными пашни, и издал эдикт, чтобы в Италии виноградные посадки более не расширялись... впрочем, на выполнении этого эдикта он не настаивал» (пер. М. Гаспарова).
[380] Направлено против Карльштадта.

[381] См.: Мф., 26, 39.
[382] Имеются в виду Лютер и его единомышленники.
[383] См.: Быт., 1, 27.
[384] Рим., 11, 33.
[385] Это очень примечательное суждение, свидетельствующее о том, что Эразм не был безразличен к изобразительному искусству. Будучи в Италии, он, возможно, познакомился там с картинами Корреджо, Леонардо, Рафаэля – художниками, которые еще до Рембрандта использовали прием, о котором здесь говорит Эразм.
[386] *Дионисий Сицилийский* – Дионисий Старший (ум. в 367 г. до н. э.) или его сын Дионисий Младший (правил с 367 по 343 г. до н. э.) — тираны, прославившиеся своей жестокостью. На примере Дионисиев Платон описывает тиранического человека (Законы, VIII, 565D–569C).
[387] Ср.: Адагии, I, II, 5.
[388] *...говорили какую-то невнятицу.*— В оригинале «paraboxa»; ср. примеч. 48.
[389] *Приоры* в монастырях пользовались меньшим авторитетом, чем аббаты.
[390] Ср.: *Гораций.* Сатиры, I, 7, 11 сл.
[391] В оригинале «renascentium» – грамматически это бессмыслица; ср.: Ип., 3, 4 сл.; 1 Пет., 1, 3; 1, 23.
[392] См.: 2 Кор., 5, 17.
[393] Ср.: Письмо Лютера к Пелликану от 1 октября 1523 г. (WA Briefe III, 160 ff.).
[394] Ср.: Адагии, I, X, 30.

М. Лютер

О РАБСТВЕ ВОЛИ

В споре Эразма Роттердамского с Мартином Лютером столкнулись два совершенно разных человеческих типа. Разным был возраст (Лютер на 17 лет моложе Эразма), разным был темперамент (Эразм – ученый, сторонник умеренной реформы, сдержанный интеллигент, «человек сам по себе»; Лютер — вдохновенный пророк, бунтарь, человек действия); разным было и отношение к христианству: задолго до начала спора о свободе воли Лютер считал гуманистов полупелагианами, «отравленными Иеронимом», «предателями Августина». 1 марта 1517 г. он писал И. Лангу: «Читаю я нашего Эразма и день ото дня уменьшается моя любовь к нему (...); человеческое заботит его гораздо больше, нежели божественное». Понимая, что у Эразма речь идет главным образом о делах земных, о поведении человека, о необходимости милосердия, а не о вере, 9 мая 1521 г. в письме к Г. Спалатину Лютер со свойственной ему резкостью выразился решительнее и

назвал главу христианских гуманистов... бегемотом. 28 мая 1522 г., как бы уже предполагая возможность полемики с Эразмом, он писал одному из своих корреспондентов: «Истина сильнее красноречия, вдохновение важнее ума, вера выше просвещенности».

Спор с Лютером начал Эразм. Что последовало за изданием его Диатрибы-трактата «О свободной воле», можно себе представить по многочисленным письмам, относящимся к этому событию.

Вскоре после появления книги (в начале сентября 1524 г.) Эразм писал Генриху VIII и другу Томаса Мора епископу Кутберту Тунсталлу: «Жребий брошен! Вышла в свет книжечка о свободной воле!» «Жребий брошен!», «Рубикон перейден!» – ясно, что сам Эразм ожидал от своего оппонента ответа или каких-либо иных действий. Но некоторое время ничего такого не происходило.

В сентябре 1524 г. друг и сподвижник Лютера Ф. Меланхтон извещал Спалатина: «...я почти рад, что Эразм начал бой», но Эразму он ни о чем подобном не сообщал – известно его письмо Эразму, написанное тогда же: «Что касается диатрибы о свободной воле, то здесь ее приняли в высшей степени равнодушно. Очень понравилась твоя сдержанность, несмотря на то что кое-где ты и подсыпал черной соли. Однако Лютер не столь гневлив, чтобы он не смог этого проглотить. Он обещает ответить тебе с такой же сдержанностью». Заканчивалось письмо словами: «Лютер почтительно тебя приветствует».

Но вот Лютер взялся за чтение Диатрибы Эразма. 1 ноября 1524 г. он пишет Спалатину: «Невозможно себе представить, как отвратительна книжонка о свободной воле. Я пока еще прочитал немногим больше половины; трудно отвечать на столь неученую книгу столь ученого человека!» 17 ноября – Н. Хаусману: «Я отвечу Эразму не из-за него самого, а из-за тех, которые злоупотребляют его авторитетом для своей славы, но против Христа». Сторонники Лютера (их тогда и стали называть лютеранами) писали ему в Виттенберг: «Да сгинет красота латинской речи! Да сгинет чудо просвещения, из-за которого меркнет слава Христова!» На Лютера все эти подстрекательства не оказывали воздействия, тогда его занимали другие дела: «Отвечу Эразму, когда будет время»; «Отвечу Эразму, после того как покончу с Карльштадтом» – речь шла о сочинении Лютера «Против небесных пророков». Когда он закончил его, появились другие заботы: «Отвечу Эразму, когда будет хотя бы немного времени. Ведь я должен кончить Второзаконие, чтобы не подвести типографов» – это

11 февраля 1525 г. Кроме всех этих дел, 1525 год – год Крестьянской войны, и роль Лютера в ней известна.

Только в сентябре 1525 г. он сообщает Н. Хаусману: «Я весь в опровержении Эразма»; тогда же – Спалатину: «Я уже целиком занят Эразмом и свободной волей, постараюсь никак не согласиться с тем, что он прав, поскольку он и впрямь во всем не прав». Друзей Лютера это настораживало. Г. Строммер писал В. Пиркхеймеру 12 октября 1525 г.: «Мне не понравилось то, что Эразм написал о свободной воле; еще меньше мне нравится, что Лютер ему уже отвечает. Боюсь, что приближается великая трагедия».

Лютер кончил свой труд между 11 и 18 ноября 1525 г. Книга «О рабстве воли» вышла из печати в декабре 1525 г. Юстус Понас, который с 1523 г. был ректором Виттенбергского университета, сразу же переводил латинский текст Лютера на немецкий язык, он должен был успеть подготовить перевод за время печатания латинского текста, и немецкий перевод появился вслед за латинским оригиналом в январе 1526 г.

Полемическое, чрезвычайно личное отношение к делу у Лютера в большой мере определяло его стиль. Полемика обоих авторов оказалась для них безрезультатной – ни одному из них не удалось переубедить своего оппонента.

Сила Лютера как вдохновенного и убежденного проповедника, которому безразлична форма, но чрезвычайно важна глубина содержания и у которого сильно желание повлиять на читателя-слушателя, проявилась и в том, как написан ответ Эразму. Это, по существу, страстная проповедь. Здесь нет никакой двойственности между тем, что говорит автор в порыве страсти, и тем, что он высказывает по здравому размышлению. Гораздо позднее, в июле 1537 г., Лютер писал, что наряду с «Катехизисом» лучшей из всех своих книг он считает «О рабстве воли» [1].

Несмотря на теологические тонкости [2], несмотря на философ-

---

[1] Стефан Цвейг признавал, что «трактат «О рабстве воли» принадлежит к числу самых сильных полемических сочинений этого вониственного человека, а спор с Эразмом – к самым значительным дискуссиям, которые когда-либо вели в истории немецкой мысли два человека, противоположных по характеру, но могучих по масштабу» (*Цвейг С.* Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., 1977, с. 227).

[2] Лютер никогда не писал теологических наставлений, подобно тому, как это делал его ученик Меланхтон или систематик Кальвин. Он был теологом в переводе Библии, в толкованиях пророков, посланий апостола Павла, псалмов.

скую глубину продолжателя традиции немецких мистиков Мейстера Экхарта и И. Таулера, несмотря на нередкие чрезмерно длинные фразы, в этом труде очень чувствуется живость, народная образность, характерная для Лютера как для одного из крупнейших и до сих пор наиболее читаемых немецких авторов XVI в.

Латынь была для Лютера живым языком. В своей латинской прозе он не традиционен, а полон насущных забот. Поэтому у него и не было ни одного сочинения ни в одном из распространенных жанров гуманистической прозы — ни энкомиев, ни декламаций, ни диалогов (Лютер вел их, а не писал). Этот текст, как и все у Лютера, кажется предназначенным для произнесения вслух [3], поэтому при переводе на русский язык делалась попытка по возможности сохранить интонацию оригинала.

Лютер много переводил. Его изданию Библии на немецком языке предшествовала очень долгая работа по истолкованию текста. Еще в письме к Н. Лангу в марте 1517 г. он сообщал о своем переводе покаянных псалмов. Для этого он изучал и текст Вульгаты, и пятиязычное издание псалмов, осуществленное французским гуманистом Лефевром (1509). В этой книге был и еврейский текст, и старый латинский перевод — Итала (первая половина III в.). Лютер был хорошо знаком также с комментариями профессора Сорбонны Николая из Лиры (1270—1340). В шутку говорили, что если бы этот Николай не играл на лире, то Лютер не смог бы танцевать. Знал Лютер также и труды Иоганна Рейхлина. Работа Эразма по критике текста Нового завета тоже очень помогла Лютеру.

Существует множество высказываний Лютера об искусстве перевода. Есть у него и специальное сочинение «Послание о переводе» (1530). Главным в переводе он считал не буквальное следование переводимому тексту, а толкование, понимание и знание языка тех, для кого делается перевод. Он писал, что учиться этому надо «у матери в доме, у детей на улице, у простолюдина на рынке».

Такой совет мог быть очень полезен, если бы в доме, на улице и на рынке люди рассуждали о том, чему посвящены переводимые тексты. Но в обыденной жизни редко заводят речь о спасении верой или же добрыми делами, о свободе или несвободе

[3] Здесь интересно замечание немецкого ученого Г. Борнкамма о том, что у Лютера всегда три партнера: Библия; человек, нуждающийся в утешении или в ответе; враг. См.: *Bornkamm H.* Luther als Schriftsteller. Heidelberg, 1965.

воли. Таким образом, совет Лютера можно воспринимать как некую метафору, и помощь в переводе его ответа Эразму оказывают русские или переводные философские тексты, а также и европейская литература.

В упомянутом «Послании о переводе» Лютер признавал: «Ах, не каждому дано искусство перевода... для этого необходимо подлинно благочестивое, верное, прилежное, богобоязненное, христианское, мудрое, искушенное сердце...»

За несколько дней до смерти Лютер написал: «Никто не может понять Вергилия в Буколиках, если он не был пять лет пастухом. Никто не может понять Вергилия в Георгиках, если он не был пять лет землепашцем. Я полагаю, никто не может понять Цицерона в его письмах, если не был двадцать лет государственным деятелем в какой-нибудь замечательной стране. Пусть знают, что никто не может разобраться в Священном писании, если он не направлял Церковь вместе с пророками – Илией и Елисеем, Иоанном Крестителем, с Христом и апостолами». В русском переводе делалась попытка передать мысль Лютера, облеченную в слово, как можно ближе к тому, что было в его тексте. Помня также высказывание Лютера о том, что переводчик подобен кукушке, подражающей пению соловья, остается только надеяться, что настоящая публикация даст хотя бы некоторое представление о Лютеровом подлиннике, который переводится на русский язык впервые.

Лютер был глубочайшим образом убежден в своем праве толковать Священное писание и в правильности своего толкования. Естественно, цитаты из Библии у него часто не совпадают с русским синодальным переводом.

Перевод выполнен по изданию: *D. Martin Luthers Werke:* Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883. Bd. 18.

[1] *...с некоторым опозданием...* – книга Эразма вышла из печати в начале сентября 1524 г., Лютер стал писать ответ через год.

[2] *...поющих... пэан.* – В античности пэан – победная песня. В письме к герцогу Георгу Саксонскому от 24 дек. 1524 г. Эразм писал: «От многих людей приходят письма, поздравляющие меня с этой моей работой. Есть такие, которые говорят, что, прочитав эту книжечку, они изменили прежнее мнение».

[3] *Маккавей.* – Семь братьев Маккавеев умерли мученической смертью во время религиозных гонений в Иудее, когда она была под властью Сирийского царя Антиоха IV Епифана (185–164 гг. до н. э.). Жреческий род Маккавеев возглавил восстание евреев против сирийского владычества (см.: 2 Мак., 10, 1).

[4] *Софисты.*– Лютер так называет средневековых и современных ему схоластов в соответствии с тем, как характеризовал софистику не любимый Лютером Аристотель: «Ведь софистика – это мнимая мудрость, а не действительная, и софист – это тот, кто ищет корысти от мнимой, а не действительной мудрости» (*Аристотель.* Соч.: В 4-х т. М., 1978, т. 2, с. 536).

[5] *...я... столько раз опровергал.*– Учение Лютера о несвободе воли излагалось им еще в Гейдельбергских тезисах (1518), в «Утверждении всех пунктов, осужденных буллой Льва» (1520); в комментариях к псалмам (1519–1521) и других произведениях.

[6] *...книжечка Филиппа Меланхтона.*– Меланхтон (1497–1560) – немецкий теолог и педагог; его называли «praeceptor Germaniae» – «наставник Германии», по происхождению он сын кузнеца-оружейника, внучатый племянник и ученик Иоганна Рейхлина. Как и другие гуманисты того времени, Меланхтон грецизировал свою фамилию – настоящая его фамилия Шварцэрд, что значит «черная земля», «чернозем». (С XIII в. существовала мода переделывать немецкие имена на латинский лад, а с XV – на греческий.) Меланхтон – основатель протестантской догматики.

[7] *Теологические места* – Loci theologici, или «loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae» (1-е изд. вышло в Виттенберге в 1521 г.).

«Общие места» – очень распространенный жанр средневековой теологической литературы, основывающейся на Аристотелевой топике — учении об общих местах, общих положениях, общих исходных пунктах, необходимых для изложения темы. (Топы – общие положения, объективное наличие которых предполагается вне логических доказательств.)

В издании 1521 г. Меланхтон – вдохновенный ученик Лютера, упрощая догматику, оставляя в стороне учение о вочеловечении и другие основные догматы церкви, больше всего говорил о благодати и грехе. Лютер чрезвычайно высоко ценил эту книгу Меланхтона, считая, что она занимает первое место после апостольских книг. Сам же Меланхтон многократно изменял свой текст: издания 1535 и 1543 гг. показывают, как он освобождался от влияния Лютера. Признавая что для спасения необходима не только вера, но и добрые дела, Меланхтон отошел от учения Лютера об отрицании свободы воли, изменил свое отношение к философии, которую он прежде считал «языческой мерзостью», к разуму, к теологии, сильно приблизился к традиционному католицизму. В последнем издании (1543 г.) он писал, что отрицание свободы воли равносильно фатализму стоиков, который церковь ни в коем случае не может допустить (ср.: Corpus Reformatorum... Philippi Melanchtonis opera quae supersunt omnia/Ed. C. G. Bretschneider, t. 21, 650).

Несмотря на все превратности, которые пережила их дружба, Меланхтон оставался другом Лютера до самой его смерти.

Эразм предполагал, что Меланхтон помогал Лютеру писать ответ на Диатрибу. Меланхтон же уверял, что это не так, однако позднее, в 1528 г., когда выяснилось, что предположение было справедливо, Эразм писал, что это его уже нисколько не трогает.

[8] См.: 2 Кор., 11, 6.

[9] См.: 1 Кор., 14, 21.

[10] *Овидий.* Метаморфозы, VIII, 730 сл. *Протей* – древнегреческое морское божество, подвластное Посейдону. Протей обладал способностью приобретать любое обличье. Лютер называет Протеем, хитрейшим обманщиком и Аристотеля (см. его письмо от 8 февр. 1516 г. приору Августинианского монастыря в Эрфурте Иоганну Лангу), выражая таким образом свое неприятие философии вообще. И. Хёйзинга писал, что для Лютера Эразм – Протей, между тем как Эразм был человеком нюансов и одно понятие, изменяясь, переходило у него в другое. См.: *Huizinga J.* Erasmus. Basel, 1928, S. 173.

[11] См.: Рим., 1, 14.

[12] 1 Кор., 3, 7.

[13] 2 Тим., 4, 2.

[14] Мф., 24, 42.

[15] См.: Мк., 5, 26.

[16] См.: 1 Кор., 12, 4.

[17] См.: Гал., 6, 2.

[18] См.: 2 Тим., 2, 23; 1 Тим., 1, 4; Тит, 3, 9.

[19] *...с магическим колесом.*– Речь идет о магических заклинаниях; ср.: *Овидий.* Любовные элегии, 1, 8, 7: «Ведает свойства и трав и льна на столе веретеном» (пер. С. Шервинского).

[20] *...скептики...*– имеются в виду не какие-либо конкретные представители скептической школы в философии, а люди, принципом мышления которых является сомнение, которые сомневаются в самом существовании истины, относятся с недоверием к любой определенности взглядов и считают, что надо воздерживаться от суждений о предметах, так как они человеку безразличны, и возможно не истинное знание, а в лучшем случае только вероятное. В склонности к скептицизму Лютер обвиняет и Эразма (ср.: *Богуславский В. М.* Скептицизм Возрождения и Реформация.– В кн.: Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981, с. 26 сл.). В «Гипераспистесе I» Эразм приводит большое рассуждение о том, что он понимает под скептицизмом: «Не скептик тот, кто печется о том, чтобы знать, в чем правда, а в чем ложь, так как и название-то происходит от слова „размышлять“».

[21] *...академики.*– Последователи философии Платона, который учил в роще героя Академа в Афинах. С III в. до н. э. они склонялись к скептицизму.

[22] *...стоики.*– Греческие и римские философы (III в. до н. э.– II в. н. э.), считавшие мерилом истины человеческую убежденность; стоицизм был близок Лютеру и своим фаталистическим пониманием необходимости. Миром правит рок и божество, человек остается рабом до тех пор, пока он не осознал необходимости; подчинившись необходимости, он обретает свободу.

[23] *Плерофория* (πληροφορια) – утверждение, увещевание; у Лютера – «plerophoria» (ср.: 1 Тим., 1, 5; Евр., 6, 11).

[24] См.: Рим., 10, 10.

[25] Мф., 10, 32.

[26] См.: 1 Пет., 3, 15.

[27] См.: Ин., 16, 14.
[28] Там же, 16, 8.
[29] См.: 2 Тим., 4, 2.
[30] *...Антикира...* – известны два древнегреческих города с таким названием. Оба славились чемерицей – растением, излечивающим душевные болезни (ср.: *Гораций.* Сатиры, II, 3, 166: «Пусть же и он в Антикиру плывет!..»). В «Науке поэзии» Гораций с иронией пишет, что существует даже три Антикиры: «...голову... неизлечимую даже в трех Антикир чемерицей» (пер. М. Гаспарова).
[31] Лютер порвал с авторитетом Римской церкви в Аугсбурге в октябре 1518 г. после спора с кардиналом Кайэтаном и после Лейпцигского диспута (1519).
[32] 1 Кор., 14, 29.
[33] Часто цитируемое Цицероном и Кассиодором место из Теренция (Евнух, 251 сл.).
[34] Иер., 11, 20; Пс., 7, 10.
[35] *Лукиан* (ок. 125 – ок. 180) – греческий сатирик, близкий к кинической школе, высмеивал религиозные суеверия. Для Лютера Лукиан – противник религии. Познакомился с Лукианом Лютер по переводу Эразма (ср. письмо Лютера от 19 февр. 1518 г.).
[36] *Гораций.* Послания, 14, 16: «Хочешь смеяться – взгляни на меня: Эпикурова стада я поросенок; блестит моя шкура холеная жиром» (пер. Н. Гинцбурга). Эпикурейцев сравнивали со свиньями так же часто, как киников с собаками.
[37] Рим., 11, 33.
[38] Ис., 40, 13.
[39] Мк., 13, 22.
[40] Деян., 1, 7.
[41] Ин., 13, 18.
[42] 2 Тим., 2, 19.
[43] *...сатанинская зараза перешла... на церковь...* – Лютеру была гораздо ближе библейская мудрость, чем Аристотелева рациональная философия, к которой он относился враждебно.
[44] См.: Мф., 28, 2; Лк., 24, 2.
[45] См.: Евр., 2, 6 сл.; 2, 16 сл.
[46] См.: Рим., 4, 25.
[47] См.: Мк., 16, 19.
[48] *Корикийская пещера* – см. примеч. 13, с. 652. Возможно, здесь аллюзия на «пещеры мрака», о которых писал Августин в «Исповеди» (III 6, 11). Манихеи полагали, что царство мрака разделено на пять пещер: Мрака, Дыма, Сильного Ветра, Губительного Огня и Вредной Воды.
[49] См.: Лк., 24, 45.
[50] См.: Мк., 16, 15.
[51] См.: Пс., 18/19, 5 *.
[52] См.: Рим., 15, 4.

---

* Нумерация псалмов у католиков и православных соответствует Септуагинте и в большинстве случаев отстает на единицу от нумерации, принятой иудеями и протестантами.

[53] См.: 2 Тим., 3, 16.
[54] 2 Кор., 3, 14.
[55] Там же, 4, 3 сл.
[56] Рим., 11, 33.
[57] Ис., 4, 13.
[58] См.: 1 Кор., 2, 12.
[59] См.: Мф., 12, 31.

[60] *Ариане* – последователи Александрийского священника Ария (ок. 280–336). Основное в арианстве – определенное решение вопроса о соотношении божественной и человеческой природ во Христе. Ариане полагали, что Иисус – сын Божий – не обладает божественной субстанцией, а приобретает ее от бога и поэтому не может быть ему равен, единосущ, а может быть лишь «подобносущен». Таким образом в тринитарный вопрос вносилась языческая субординация. Церковь же признавала равную божественность всех трех лиц божества. Арианство было осуждено на Первом Никейском соборе в 325 г. и на Первом Константинопольском в 381 г.

[61] См.: 2 Кор., 4, 4.
[62] Пс., 13, 1.

[63] *Лукиан... хмель Эпикура.*– Лютер ссылается на Лукиана и Эпикура и в своих «Застольных речах». В 1526 г. в письме к И. Фабру Эразм жаловался, что Лютер обвиняет его в том, что он, как и Лукиан, не верит в Бога и, как Эпикур, думает, что Богу нет дела до людей. Эпикур (IV–III вв. до н. э.) – греческий философ; проповедовал воздержанность и простоту жизни, соединенную с «невозмутимостью» мудреца в окружающем мире. Христианские писатели поздней античности и средних веков относились к нему неодобрительно. У Данте Эпикур в шестом круге ада – среди еретиков (Ад, X, 14).

[64] *Das ist zu viel...*– единственный раз встретившиеся в этом сочинении немецкие слова. Известно, что латинский язык – это наиболее распространенный язык литературы того времени. Переписка гуманистов, письма Лютера были почти исключительно латинскими. Даже листовки, обращенные к народу, сначала писались по-латыни. В то время каждый немецкий текст предварительно обдумывался на латинском языке, и Лютер здесь не составляет исключения. См.: *Newald R.* Von deutscher Übersetzerkunst: Probleme und Gestalten des deutschen Humanismus. B., 1963, S. 117. В 1523 г., переведя Пятикнижие Моисея, Лютер писал, что прежде он полагал, что учен, но теперь понял, насколько он заблуждался, понял, что даже на своем родном языке он умеет говорить плохо. В 1528 г., переводя пророков, Лютер сокрушался: «О Боже! Как трудно заставить еврейских писателей говорить по-немецки!» До XVII в. даже грамматики немецкого языка писались по-латыни. Почти все немецкие прозаики XVI в. были, по существу, двуязычны; автор часто писал сначала текст на латинском языке, а потом уже переводил его на родной, немецкий язык. Во время Реформации проповеди писались на латинском языке, а произносились на немецком. В результате и при говорении, и при обдумывании происходило смешение языков.

Менее образованные люди иногда не знали толком ни латыни, ни родного языка. Ср.: *Stolt B.* Die Sprachmischung in Luthers Tischreden: Studien zum Problem der Zweisprachigkeit. Stocholm; Upsala, 1964.

[65] *Ты стар...*— Эразму в то время было 59 лет, а Лютеру — 42 года.

[66] *Платон мне друг... но истину следует предпочесть.*— Известное высказывание, приписываемое Аристотелю, источником которого является «Жизнь Аристотеля» александрийского философа Аммония Сакса (III в.).

[67] *Широкое поле...*— в оригинале «quantum fenestrum» («какое окно») — аллюзия на Адагии (XXXVI).

[68] *Гораций.* Наука поэзии, 39 сл. (пер. М. Гаспарова).

[69] См.: *Вергилий.* Георгики, 50 сл.:

> Но перед тем, как взрезать неизвестную стану равнину,
> Ветры вызнать и нрав различной надо погоды
> Дедовский также прием и обычай местности данной...
>
> (Пер. С. Шервинского)

[70] *Саллюстий.* Заговор Катилины, I.

[71] Лк., 14, 28.

[72] В «Гипераспистесе I» Эразм отвечает, что Лютер приписывает ему отсутствующую у него (Эразма) определенность утверждения.

[73] Гал., 6, 7.

[74] Кор., 12, 6.

[75] *...и все мы совершаем по необходимости...*— см. примеч. 17а к с. 653.

[76] *Квинтилиан Марк Фабий* (ок. 30–96) – прославленный римский авторитет в обучении красноречию, автор обширного руководства «Обучение оратора».

[77] *...запоминания, произнесения...*— перечисление обязанностей оратора совпадает с тем, что называет Цицерон (ср.: Об ораторе, I, 142 сл.).

[78] Ср. схоластические вопросы типа quale et quod (какое и что?) основывались на «Топике» Аристотеля. Лютер сам прошел такую школу. Позднее он признавал, что короткие вопросы и ответы прекрасно шлифовали мысль.

[79] В «Гипераспистесе I» Эразм указывает, что Аристотель различает происходящее, счастье и случай – contingens, fortunam et casum. См.: Физика, II, 6; 197, 620–22.

[80] *...по необходимости следствия, а не по обходимости следующего...*— Лютер принимает здесь схоластическое разделение, которым воспользовался Эразм. Ср. у Фомы Аквинского: «necessitas conditionata» (обусловленная необходимость) и «necessitas absoluta» (абсолютная необходимость). См.: Summa, I, 19, art. 3; 8.

[81] *...потешаются...*— игра слов: eluserunt — illuserunt (WA, 18, 618). Глаголы с одним и тем же корнем: eluserunt (буквально – «избегают», «уклоняются»); illuserunt (буквально – «играют», «насмехаются»).

[82] Ис., 46, 10.

[83] *Публий Вергилий Марон* (70–19 гг. до н. э.) – очень любимый Лютером древнеримский поэт.

[84] *...ставит необходимость над людьми и обстоятельствами...* – примером этому служат следующие строки (пер. С. Ошерова):

День последний пришел, неминуемый срок наступает
Царству дарданскому!...
(Энеида, II, 324)

Отрок несчастный,– увы! – если рок суровый ты сломишь.
(Энеида, VI, 883)

Пусть Лавинии рок, предназначивший деву пришельцу.
(Энеида, VII, 314)

Каждому свой положен предел. Безвозвратно и кратко
Время жизни людской...
(Энеида, X, 465)

[85] ...Если б
Мог быть Пергам десницей спасен – то десницей моею.
(Энеида, II, 291)

[86] См.: Рим., 1, 21.
[87] Рим., 3, 4.
[88] Там же, 4, 21.
[89] 2 Тим., 2, 19.
[90] Тит., 1, 2.
[91] Евр., 2, 6.
[92] Иак., 2, 10.
[93] Плач, 4, 1.
[94] См.: Кол., 2, 9.
[95] Пс., 29/30, 4; 85/86, 13.
[96] *...покаяние* (*satisfactio*)...– кроме обычного смысла, это слово еще означает определенную компенсацию за совершенный грех, дарение, добрые дела, которые якобы возмещали, искупали вину и вели к спасению.
[97] Иезек., 13, 19.
[98] См.: Рим., 13, 4.
[99] Иез., 22, 27.
[100] См.: 1 Кор., 6, 12; 10, 23.
[101] *...из мраморесского мрамора...*– мраморесский мрамор назван по горе Мармесс, из которой его добывали в Греции на о-ве Парос. Ср.: Энеида, VI, 471.
[102] Мф., 16, 26.
[103] Там же, 10, 34.
[104] Лк., 12, 49.
[105] 2 Кор., 6, 5.
[106] Пс., 2/1, 1 сл.
[107] См.: Деян., 17, 6.
[108] См.: 3 Цар., 18, 17. Согласно библейскому повествованию, *Ахав* – седьмой израильский царь, жена которого, Изавель, ввела в Израиле служение чуждым богам Ваалу и Астарте. Несмотря

на все предупреждения и милости божьи, Ахав продолжал жить в грехе.

[109] Мф., 24, 6.

[110] См.: 2 Цар., 22, 43.

[111] См.: Мф., 16, 26.

[112] *...немало наших книг.*— «О Вавилонском пленении церкви» (1520); «О свободе христианина» (1520); «О монашеских обетах» (1521). В этих сочинениях Лютер выдвигал новый церковный идеал: свободу от внешних церковных предписаний, единство внутреннего человека с богом, признание всего только двух таинств — крещения и причащения; добрые дела понимались как следствие веры в Христа, а не как самостоятельный путь к спасению.

[113] Мф., 12, 30.

[114] См.: Мих., 7, 4.

[115] См.: Гал., 5, 13.

[116] 1 Кор., 6, 12.

[117] См.: Флп., 1, 15.

[118] Там же, 1, 18.

[119] См.: Пс., 45/44, 7.

[120] Там же, 110, 2.

[121] 2 Тим., 2, 9.

[122] Мф., 28, 19.

[123] Рим., 2, 11.

[124] *...скорее наступит конец света, чем ты установишь...*— Эразм в «Гипераспистесе I» (с. 382) укоряет Лютера в том, что он здесь неверно цитирует следующие слова Вергилия: «Прежде чем Веспер взойдет и ворота Олимпа запрутся» (Энеида, I, 374. Пер. С. Ошерова).

[125] «*Параклеса*» («Утешение») — сочинение Эразма 1516 г.

[126] См.: Мф., 23, 13.

[127] В «Гипераспистесе I» Эразм пишет: «Если ты утверждаешь, что вообще не имеет значения, каким образом будут проповедовать Евангелие, то почему ты сам не бушуешь с тем же неистовством против короля, с каким ты нападаешь на понтифика и епископов. Ведь король противится твоему Евангелию больше, чем понтифик».

[128] Ср.: *Augustinus.* De gratia Christi.— In: PL, 44, 469.

[129] Рим., 9, 18.

[130] Там же, 9, 22.

[131] Мф., 20, 16.

[132] Ин., 13, 18.

[133] См.: Авв., 2, 20.

[134] Ин., 5, 39.

[135] Еще в 1504 г. Эразм писал, что Библию должны читать все, что его тошнит от всего, что отвлекает его от Священного писания. См.: Op. ep., V, 73 сл.

[136] Рим., 9, 20.

[137] См.: *Augustinus.* De correptione et gratia 7, 16.— In: PL, 44, 925.

[138] См.: Мф., 23, 13.

[139] См.: 1 Пет., 5, 5.

[140] См.: Евр., 11, 1.

[141] 1 Цар., 2, 6.
[142] Ср.: Мф., 16, 18.
[143] См.: Еф., 2, 2 сл.
[144] См.: 2 Тим., 2, 26.
[145] См.: Лк., 11, 21 сл.
[146] См.: Там же, 11, 22.
[147] Пс., 73/72, 22 сл.
[148] *...небо. не для гусей.*— Пословица, вошедшая в известный сборник немецких пословиц: *Wander F. R. W.* Deutsche Sprichwörterlexicon. Leipzig, 1863–1880 (Gans 21, 26).
[149] См.: Притч., 6, 16 сл.
[150] Тит., 2, 8.
[151] 1 Кор., 1, 23; 2, 2.
[152] См.: 1 Кор., 2, 6.
[153] *...выдумывают затруднения.*— В оригинале: «nodum in scyrpo quaeris» («искать узлы в корзине»), т. е. делать из мухи слона.
[154] *...не могут вылечить хромого коня.*— В оригинале: «qui ne claudum quidem equum sanare queant» — выражение, приблизительно равное русскому «звезд с неба не хватают».
[155] *...голос, и больше ничего.*— Пословица, см.: Wander 4, 861, 12; в русском языке тоже есть подобная пословица: «Мал соловей, да голос велик».
[156] *...давно в аду.*— См.: Wander 2, 465, 54.
[157] См.: Ин., 16, 14; Рим., 1, 4.
[158] *В доказательстве нуждается утверждение.*— Эразм в «Гипераспистесе 1» пишет, что этот тезис Лютера — юридический софизм, не имеющий отношения к церковным делам.
[159] См.: Втор., 18, 22.
[160] Пс., 115, 2.
[161] Рим., 3, 4.
[162] См.: 1 Цар., 18, 27; *Ваал* — он же Вил.
[163] См.: Исх., 8, 7 сл.
[164] См.: Там же, 8, 18.
[165] См.: Мф., 17, 20.
[166] *...писали о таком мудреце, которого... не видели.*— Здесь Лютер следует за Августином, который утверждению стоиков «мудрец не должен испытывать страстей» противопоставляет положение платоников, считающих, что «мудрец должен уметь владеть своими страстями» (О граде Божьем, IX).
[167] *...пройдем под копьем...*— т. е. претерпим унижение. Римляне заставляли побежденных в знак покорности проходить сквозь ворота из двух вертикально воткнутых копий и одного горизонтального.
[168] *...спорим о козьей шерсти...*— т. е. о пустяках; ср.: Адагии, XIV.
[169] Ср.: *Гораций.* Послания, II, 2, 128:

Таков был один аргивянин:
Все-то казалось ему, что он слушает трагиков дивных,—
Сидя в театре пустом, аплодировал он им в восторге.
(Пер. Н. Гинцбурга)

[170] *Бернар Клервоский.* Sermo 20 in Cant. n. 1.– In: PL, 183, 867.

[171] *...назвать дитя...*– пословица, говорящая о необходимости конкретности, определенности; см.: Wander 2, 1321 (Kind, 1114).

[172] *...молчаливее серифских лягушек...*– Сериф – скалистый остров в Эгейском море; говорили, что лягушки на этом острове никогда не квакают. См.: *Плиний Старший.* Естественная история, 8, 83, 2.

[173] *...по истечении Платоновых лет...*– имеется в виду время, еще не наступившее и потому неизвестное.

[174] *...скрыто в платоновых идеях.*– Ироническое отношение к мнению Эразма, так как «Платоновы идеи» – это не явная, а метафизическая сущность вещи.

[175] *Девкалион (миф.)* – прародитель людей, сын Прометея; при нем был потоп. См.: *Овидий.* Метаморфозы, I, 318 сл; *Вергилий.* Георгики, I, 62.

[176] См.: 1 Пет., 3, 15; *...ваш Петр.*– Намек на то, что сторонники папства должны особенно чтить апостола Петра.

[177] Ср.: Мф., 23, 3. В Евангелии этими словами Иисус характеризует книжников и фарисеев.

[178] *...голос, а больше ничего...*– поговорка; см. примеч. 155.

[179] *Протей* – см. примеч. 10; *Вертумн (миф.)* – бог всяческих перемен; см.: *Гораций.* Сатиры, II, 7, 14.

[180] Лк., 4, 23.

[181] *Стыдно учителю... ошибки.*– Почти дословная цитата из Дионисия Катона (Disticha moralia 1: «Turpe est doctori, cum redarguit ipsum»; у Лютера вместо «cum» стоит «quem»).

[182] Мф., 16, 22.

[183] Лк., 5, 8.

[184] Ин., 8, 48.

[185] Мф., 26, 66.

[186] Лк., 23, 2.

[187] *Hieronymus.* Ad Eustochium, ep. 22.– In: PL, 22, 405.

[188] *Иоганн Фабер из Констанца* (род. 1478 г.) – главный викарий Констанцского епископства, позднее епископ Венский, один из противников Лютера, автор трактата «Молот, сокрушающий Лютерову ересь» (1524).

[189] *...Авгиеву конюшню...*– Авгий (*миф.*) – царь, владевший огромным стадом скота, стойла которого несколько десятков лет не чистили. В переносном смысле *Авгиевы конюшни* – очень грязное место.

[190] Рим., 8, 14.

[191] Мф., 28, 20.

[192] 1 Тим., 3, 15.

[193] Ин., 10, 28.

[194] См.: 3 Цар., 18, 22.

[195] См.: Там же, 19, 18.

[196] См.: Пс., 78/77, 31.

[197] См.: Ис., 10, 22.

[198] См.: Мф., 26, 56.

[199] См. Лк., 23, 40 слл.

[200] См.: Быт., 4, 1 и 4 сл.; 16, 15 и 21, 12; 27, 4 и 25 сл.

[201] *...не говорили бы о паллиях.*— См. примеч. 30, с. 639. Несущественность предметов церковных споров возмущала не только Лютера, но и многих его противников, например Т. Мора.

[202] *...Иоганна Гуса...*— имеется в виду Ян Гус — знаменитый чешский реформатор, сторонник Уиклифа. 6 июля 1415 г. сожжен в Констанце как еретик.

[203] См.: Лк., 16, 8.

[204] *Цицерон* Марк Туллий — чрезвычайно ценимый Лютером знаменитый римский государственный деятель и оратор.

[205] См.: Деян., 14, 16.

[206] См.: Мф., 7, 6.

[207] 1 Кор., 2, 8.

[208] См.: Там же, 13, 7.

[209] См.: Рим., 1, 7.

[210] См.: 2 Фес., 2, 4.

[211] Лев., 11, 3; *...создание, имеющее раздвоенные копыта и жующее жвачку...*— имеется в виду живое существо, мясо которого разрешено употреблять в пищу. Вероятно, Лютер имел здесь в виду, что из трудов авторитетных толкователей Священного писания следует усваивать не все, а только допустимое.

[212] Имеются в виду «небесные пророки»; так называли мечтателей, верящих в божественное наитие, доступное любому человеку, а также и в то, что «внутреннее слово» стоит выше Священного писания. К «небесным пророкам» принадлежал А. Карльштадт. В январе 1525 г. появилось сочинение М. Лютера «Против небесных пророков».

[213] 1 Кор., 2, 15.

[214] См.: Тит., 1, 9.

[215] См.: 1 Фес., 5, 21.

[216] Ср.: 2 Пет., 1, 19.

[217] См.: Втор., 17, 8 сл.

[218] См.: Мф., 6, 30.

[219] Пс., 18/19, 9.

[220] Там же, 118/119, 130.

[221] См.: Ис., 8, 20.

[222] См.: Зах., 2, 3; Мал., 2, 7.

[223] Пс., 118/119, 105.

[224] Там же, 142/143, 10.

[225] См.: Рим., 1, 2.

[226] См.: Там же, 3, 21.

[227] См.: 2 Кор., 3, 7 сл.; 4, 3.

[228] См.: 2 Пет., 1, 9.

[229] См.: Ин., 5, 35.

[230] Лютер ошибается. Павел так называет филиппийцев. См.: Флп., 2, 15.

[231] См.: Ин., 5, 39.

[232] См.: Деян., 17, 11.

[233] Быт., 1, 1.

[234] Ин., 1, 14.

[235] 2 Тим., 3, 16.

[236] См.: Тит., 1, 19 сл.

[237] Лк., 21, 15.

[238] См.: 2 Пет., 1, 19.
[239] См.: 1 Тим., 4, 7; 2 Тим., 2, 14.
[240] Лк., 21, 15.
[241] *Augustinus.* De civitate dei.– In: PL, 41, 174.
[242] См.: Мф., 22, 23 сл.
[243] Исх., 3, 6.
[244] См.: Деян., 7, 54 сл.
[245] См.: Там же, 7, 57 сл.
[246] См.: Там же, 7, 48.
[247] Ис., 66, 1.
[248] Деян., 7, 51.
[249] Лютер познакомился с трудами Яна Гуса после Лейпцигского диспута, когда в октябре 1519 г. он получил от чеха Венцеля Роздаловского сочинение Гуса «О Церкви».
[250] См.: Мф., 16, 18.
[251] Лк., 21, 15.
[252] *...могу и ошибиться...*– ср. характеристику трактата Петрарки «О своем и чужом невежестве»: «Демонстративное провозглашение собственного „невежества" уже само по себе есть знак новой культуры: гуманисты охотно признают себя невеждами по отношению к схоластической учености» (*Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977, с. 69).
[253] См.: Еф., 6, 12.
[254] См.: 1 Кор., 2, 14.
[255] Ис., 6, 10; См.: Мф., 13, 14.
[256] Ин., 1, 5.
[257] См.: Еф., 6, 12.
[258] 1 Кор., 2, 8.
[259] См.: Там же, 1, 23.
[260] Там же, 3, 20.
[261] Ис., 94/93, 11.
[262] См.: Рим., 3, 25.
[263] См.: Мф., 11, 25.
[264] Там же, 9, 12.
[265] Мф., 12, 37.
[266] *Апофасис* (*греч.*) – утверждение, приговор.
[267] Быт., 7, 17.
[268] *...ловлю тебя... на силлогизме.*– В оригинале: «Cornuto ...syllogismo».
[269] См.: Тит., 1, 11.
[270] *...начнем с определения.*– То есть в полном соответствии с отвергаемым Лютером Аристотелем (см.: Топика, VI, 2).
[271] *...определение номинальное и определение... для этого дела.*– Definitio quid nominis, definitio quid rei – по-видимому, то, что позднее в логике Пор-Рояля называлось номинальным и реальным определениями (definitio nominis – определение имени; definitio rei – определение вещи).
[272] *Андабаты* – в Древнем Риме так называли гладиаторов, которые вели бой в шлеме без прорезей для глаз.
[273] *...Скот или же Гераклит...*– Здесь возможны два толкования. У знаменитого Гераклита Эфесского (ок. 500 г. до н. э.)

было прозвище «Темный» (греч. ὁ σκοτεινός) из-за трудного понимания смысла его высказываний; речь его была похожа на иератическую, доступную лишь посвященным. Но может быть, Скот – это Иоанн Дунс Скот (ок. 1266–1308 гг.), теолог-схоластик, прозванный «тонким доктором» (doctor subtilis) из-за утонченности, чрезвычайной способности разграничивать философские понятия. Он был основателем ведущей в францисканском ордене шотландской школы, критиком томизма.

[274] *...воюю с призраками...*– Выражение, обозначающее бесполезность дела.

[275] См.: 1 Кор., 9, 26.

[276] Ср. Tischreden/Ed. Förstman, III, 414, N 116.

[277] *...моими современниками...*– В оригинале «modernos meos»; имеются в виду современные схоласты-номиналисты.

[278] 1 Кор., 2, 9; Ис., 64, 4.

[279] 1 Кор., 2, 10.

[280] См.: Деян., 17, 18.

[281] См.: Там же, 26, 24.

[282] См.: *Плиний*. Естественная история, VII.

[283] См.: 1 Кор., 2, 14; 2 Кор., 3, 5. Лютер здесь затрагивает вопросы, не имеющие непосредственной связи с определением свободной воли, которое дал Эразм.

[284] Лютер подразумевает здесь понимание Эразма.

[285] *Перипатетики* – ученики и последователи Аристотеля, ученики и учитель расхаживали по галерее храма Аполлона Ликейского, рассуждая о чем-нибудь: греч. περιπατητικός – «прогуливающийся». Наиболее известные перипатетики: *Феофраст* (372–287 гг. до н. э.), *Аристоксен* (ок. 350 г. до н. э.), *Дикеарх* (ок. 320 г. до н. э.), *Стратон* (ум. ок. 270 г. до н. э.).

[286] *Петр Ломбардский* – итальянский схоласт (ум. ок. 1160 г. в Париже). С 1140 г. был учителем, с 1159 г.– епископом. В своих «Книгах сентенций» он собрал изречения знаменитых теологов. Это сочинение явилось образцом литературной формы, которую позднее развили французские теологи и философы «сентенциаристы» или «суммисты». Ср. примеч. 5, с. 638.

[287] См.: *Petrus Lombardus*. Sententiarum libri quattuor, II, 25, 5.

[288] *Augustinus*. De spiritu et litera, 3, 5.– In: PL 44, 203.

[289] *...скорее рабской, чем свободной.*– Эти слова Августина (Lib., II, 8, 23.– In: PL, 44, 689), возможно, и побудили Лютера дать своему сочинению название «De servo arbitrio», хотя, конечно, немалую роль здесь играет и полемический задор (у Эразма «О свободной воле», у Лютера – «О рабской воле»).

[290] *Магистр Сентенций* – почтительное упоминание Петра Ломбардского; см. примеч. 286.

[291] См.: Тит., 3, 5.

[292] Прем., 15, 14–18.

[293] *...до греческих календ...*– То есть отложить на неопределенно долгий срок; это выражение соответствует русскому «после дождичка в четверг». («Календы» у римлян – первое число каждого месяца. У греков не было такого обозначения первого дня.)

[294] Пс., 4, 7.

[295] Пс., 64, 6.
[296] См.: Лк., 11, 23.
[297] См.: 1 Кор., 1, 20.
[298] См.: примеч. 288.
[299] WA, 1, 359 сл.; WA, 7, 142 сл. Ср. 13-й тезис Гейдельбергских тезисов 1518 г. и «Assertio omnium articulorum...» 1520 г. С учением Уиклифа Лютер познакомился из решений Констанцского собора.
[300] Речь идет о Книге Премудрости Иисуса сына Сирахова.
[301] См.: Лк., 3, 1: «...когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее...».
[302] В оригинале сравнение, связанное с музыкой: «quid disdiapason conveniat» («из другой октавы»).
[303] Быт., 1, 26.
[304] См.: Рим., 3, 20.
[305] *Мадианитяне* – потомки Мадиана, четвертого сына Авраама (см.: Быт., 25, 2); арабское племя. Согласно библейскому повествованию, вместе с некоторыми другими народами мадианитяне хотели ввести израильтян в идолослужение (см.: Чис., 22, 4, 7; 25, 1 сл.)
[306] См.: Суд., 7, 22.
[307] См.: Еф., 2, 8.
[308] Быт., 4, 7.
[309] Исх., 20, 3; 13.
[310] Втор., 30, 5; 9.
[311] Рим., 3, 20.
[312] *...из больших конкорданций...* – «Конкорданция» – книга с цитатами из Библии, расположенными в алфавитном порядке...
[313] *Тривиум* (*лат.*) – «трехпутье» – изучение грамматики, диалектики и риторики, т. е. школьная подготовка к более высоким штудиям.
[314] *...пока поднесешь кусок ко рту.* – Поговорка; ср.: Адагии, 12.
[315] Втор., 30, 2; 15 слл.
[316] См.: Еф., 2, 1.
[317] См.: Пс., 34/33, 19.
[318] См.: Лк., 4, 18.
[319] См.: Ис., 61, 1.
[320] См.: Лк., 4, 18.
[321] Ис., 1, 19.
[322] Ис., 21, 12.
[323] Ис., 45, 42.
[324] Там же, 52, 11 сл.
[325] Иер., 15, 19.
[326] Зах., 1, 3.
[327] Мф., 22, 37.
[328] *...Левиафан Диатрибы...* – см... Иов, 40, 20 сл.; Левиафан – огромное чудовище, обитающее в воде. В Библии говорится о «левиафане, змее прямо бегущем, и о левиафане, змее изгибающемся» (Ис., 27, 1).
[329] См.; Мф., 22, 37.

[330] Зах., 1, 3.
[331] Иер., 15, 19.
[332] Там же, 25, 5; 35, 15; 4, 1.
[333] Пс., 13/14, 7.
[334] Там же, 114/116, 7.
[335] Лютер, вероятно, ошибся: здесь Иез., 33, 11.
[336] Иез., 18, 21. У Эразма в цитате из Иезекииля: «avertit justus a justitia sua» («justus» — «праведник»); у Лютера: «si avertit se impius et fecerit justitiam» («impius» — «нечестивец»). В русском синодальном переводе: «И беззаконник, если обратится от всех грехов своих... и будет поступать законно и праведно...»; в немецком переводе Лютера речь идет тоже о нечестивце, о неправедном. Интересно, что Лютер обращает здесь внимание только на то, как Эразм толкует условное наклонение, и не замечает серьезной разницы в переводе слова.
[337] Иез., 18, 31.
[338] Там же, 18, 31.
[339] Пс., 30/29, 6.
[340] Там же, 69/68, 17.
[341] Иер., 13, 12.
[342] Мф., 11, 28.
[343] Исх., 20, 6.
[344] Ис., 42, 3.
[345] Рим., 3, 20.
[346] См.: Притч., 5, 5.
[347] *...множество Корикийских пещер...* — см. примеч. 51.
[348] 2 Фес., 2, 4.
[349] См.: Ис., 21/20, 6.
[350] Там же, 107/106, 20.
[351] См.: 1 Кор., 12, 6.
[352] См.: 1 Тим., 2, 4.
[353] Мф., 23, 27.
[354] Рим., 8, 20.
[355] Аллюзия на Горация (Наука поэзии, 356):

Плох кифаред, на одной и той же фальшивящей ноте.

[356] Втор., 30, 11.
[357] См.: Рим., 10, 6 сл.
[358] Ср.: *Цицерон.* Об ораторе, II, 39, 162: «Если бы мне нужно было подготовить к ораторской деятельности человека, совершенно неразвитого, то я без спора вверил бы его этим неутомимым наставникам, которые день и ночь без перерыва бьют в одну и ту же наковальню, которые, как кормилицы детям, все вкладывают прямо в рот, раскрошивши на малейшие кусочки и мелко-намелко разжевавши. Но если бы я имел дело с человеком, уже получившим достойное образование, не лишенным опытности и от природы способным и сообразительным, то я прямо поместил бы его не в какую-нибудь стоячую водицу, а к самому истоку мощно рвущейся реки — к тому наставнику,

который разом указал бы, пояснил, определил ему все места, где гнездятся любые доводы» (пер. Ф. Петровского).

359 *...словно Ахилл против мух.*— Ахилл — мифический герой Троянской войны, красивый, ловкий, быстрый, не имевший себе равных по силе.

360 Мф., 23, 37.

361 См.: 1 Тим., 6, 16.

362 См.: Кол., 2, 3.

363 Ин., 1, 5.

364 Там же, 1, 11.

365 *Эпицикл* — в астрономии древних это окружность, центр которой равномерно движется по другой, большей окружности.

366 Рим., 9, 19 сл.

367 Пс., 58, 2.

368 *...как это делали гиганты...*— ср.: *Овидий.* Метаморфозы, I, 152 сл.

369 В оригинале игра слов: nihil sit detractarus, et suae nihil collaturus.

370 Мф., 19, 7; 19, 21.

371 Мф., 19, 21; 16, 24; Ин., 14, 21; 15, 4.

372 *Мэвий* — плохой римский поэт, враг Вергилия; ср.: *Горации.* Эпод, X, «К Мэвию».

373 Мф., 5, 12.

374 Возле этих слов есть помета Себастьяна Шмидта, одного из последователей М. Лютера: «Замечательное рассуждение о заслуге и награде; его следует внимательно обдумать».

375 О добрых делах (1520).— In: WA, 6, 204 сл.; Кратко о десяти заповедях (1520).— In: WA, 7, 204.

376 *...обновление, возрождение...*— эти слова означают духовное перерождение через веру в Христа (см.: Ин., 3, 3; Тит., 3, 5).

377 Ср.: 1 Кор., 9, 24.

378 Рим., 2, 6.

379 См.: 2 Пет., 2, 12.

380 См.: Мф., 25, 34.

381 См.: Там же.

382 Там же, 25, 41.

383 2 Пар., 15, 7.

384 Быт., 15, 1.

385 Рим., 2, 6.

386 Там же, 2, 7.

387 Там же, 3, 20.

388 1 Кор., 15, 58.

389 Быт., 15, 1.

390 См.: 1 Кр., 3, 9.

391 Мф., 4, 4.

392 Там же, 7, 20.

393 Ср.: 1 Кор., 4, 7.

394 Лк., 23, 34.

395 Быт., 1, 2.

396 Там же, 2, 2.

397 Ин., 1, 12.

398 1 Кор., 1, 23.

399 Рим., 2, 4.

400 См.: Рим., 8, 14.

401 *Сочинение Уиклифа* — см. примеч. 29, с. 653.

402 В оригинале слово fumus (дым) порождает разные языковые ассоциации: fumus vendere — пускать пыль в глаза, надувать, обманывать; в Псалмах (101, 4) — ничтожество: «дым дней моих». Ср.: *Августин.* Исповедь, I, 17, 27: «Разве все это не дым и ветер?» В немецком переводе: «Meine Tage... wie ein Rauch».

403 Здесь кончается первая часть труда Лютера.

[404] Исх., 9, 12.
[405] Мал., 1, 2.
[406] См.: Рим., 9, 13.
[407] Ср.: *Данте.* Пир II 1: «...Писания могут быть поняты и должны с величайшим напряжением толковаться в четырех смыслах. Первый называется буквальным... Второй... таится под покровом... богословы понимают этот смысл иначе, чем поэты; но я здесь намерен следовать обычаю поэтов и понимаю аллегорический смысл согласно тому, как им пользуются поэты. Третий смысл называется моральным... Четвертый смысл называется анагогическим, т. е. сверхсмыслом или духовным объяснением Писания; он остается [истинным] также и в буквальном смысле и через вещи означенные выражает вещи наивысшие...» (пер. А. Габричевского).
[408] Прем., 15, 17.
[409] Иез., 18, 31.
[410] Ср.: Мф., 11, 7.
[411] *Вертумн* – см. примеч. 179.
[412] См. примеч. 36, с. 654. Ориген толковал религиозные тексты в духе гностиков и неоплатоников. Бог для него абсолютно един, однако единосущность божественных ипостасей Ориген отрицал, полагая, что лица Троицы не равны. Кроме общего участия лиц Троицы в акте творения, Ориген признавал отдельно роль Бога-Отца, определяющего существование Бога-Сына – Логоса, определяющего разумное существование, и роль Святого Духа, определяющего существование, совершенствуемое нравственно. Ориген полагал, что воля свободна, что человек никогда не утрачивает эту свободу – поэтому и возможны добродетель и нравственное усовершенствование. В толковании Библии Ориген превозносит аллегорический духовный смысл. В 543 г. Ориген был осужден как еретик. Августин оспаривает мнение Оригена, который в некоторых местах Библии допускал существование только лишь духовного смысла без буквального (О граде Божием, XIII, 21.– In: PL, 46, 394 с.).
[413] *Порфирий* (232 – ок. 304 гг.) – греческий философ-неоплатоник, ученик и издатель Плотина, комментатор Платона и Аристотеля, яростный противник христианства (его сочинение «Против христиан», основанное на критике Библии, было сожжено в 488 г.). Изучал проблему отличия духовного и телесного в духе Плотина. Больше, чем Плотин, интересовался практической философией и мистикой. Христианские писатели признавали его ученость.
[414] См. примеч. 41, с. 641. Иеронима сначала восхищал труд Оригена по установлению текста Ветхого завета, он называл Оригена первым после апостолов светильником церкви, однако, ознакомившись с сочинением «О началах», Иероним объявил Оригена еретиком.
[415] Мф., 26, 26.
[416] Исх., 4, 21.
[417] См.: Рим., 9, 18

[418] *...к философии Анаксагора, у которого все что угодно происходит из всего, что угодно.– Анаксагор* (ок. 500–428 гг. до н. э.) – древнегреческий философ, математик, астроном. Многообразие тел в природе Анаксагор сводил к неисчислимым и неизменяемым бесконечно малым элементам, которые вначале пребывали в беспорядке, а затем Нус – мировой разум – привел их в движение и упорядочил. Разнородные элементы при этом разъединились, а однородные соединились, образуя вещи. Анаксагор писал: «...и не может быть обособленного существования, но во всем имеется часть всего» (цит. по кн.: *Рожанский И. Д.* Анаксагор. М.: Наука, 1972, с. 32).

[419] Быт., 1, 1.

[420] Ис., 63, 17.

[421] См.: Мф., 5, 45.

[422] См.: Исх., 7, 14.

[423] См.: Там же, 8, 8, 25 сл.

[424] *Глоссы* – от «glossema» – устарелое или редкое слово, нуждающееся в толковании.

[425] См.: *Гомер.* Одиссея, 1, 22 сл.:

> Посейдон лишь единый упорствовал гнать Одиссея
> Богоподобного мужа, пока не достиг он отчизны.
> Но в то время он был в отдаленной стране эфиопов
>
> . . . . . .
>
> Там он, сидя на пиру, веселился.
>
> (Пер. В. Жуковского)

После Лютера это выражение («пировать у эфиопов») стало обозначать отдаленные места.

[426] *...спит и дозволяет кому угодно пользоваться своей добротой...*– «спит», т. е. сам безучастен, недвижим. Ср.: «...имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение» (*Аристотель.* Метафизика, XII, 7, 1072а, 25).

[427] См.: Пс., 18/19, 5.

[428] См.: Евр., 6, 7.

[429] Исх., 9, 16.

[430] Быт., 1, 31.

[431] См.: 1 Кор., 1, 23.

[432] См.: Быт., 1, 31.

[433] См.: Исх., 9, 16; позднее, в переводе Библии, у Лютера здесь слово со значением «сохранил» (как и в русском синодальном тексте).

[434] Еф., 2, 3.

[435] Притч., 16, 4.

[436] Пс., 50/51, 7.

[437] Иов, 14, 4.

[438] См.: Рим., 11. 33.

[439] См.: 1 Кор., 12, 6.

[440] Еф., 1, 19.

[441] *...владеет своим атрием...* — атрий здесь «обиталище», «жилище»; Аллюзия на Лк., 11, 21.
[442] См.: Там же, 11, 22.
[443] 2 Цар., 16, 11.
[444] См.: Пс., 32/33, 9.
[445] См.: Рим., 11, 33.
[446] См.: Ип., 6, 66.
[447] См.: Мф., 26, 29.
[448] См.: Ин., 16, 4.
[449] Исх., 3, 19.
[450] Там же, 9, 16.
[451] Там же, 9, 12.
[452] См.: Рим., 9, 17.
[453] См.: Евр., 6, 18.
[454] Рим., 9, 18.
[455] См.: Там же, 9, 16.
[456] Там же, 9, 19.
[457] См.: Там же, 11, 35.
[458] См.: Мф., 6, 10.
[459] См.: Ин., 5, 39.
[460] *...язычники приписывали... богам фатум неотвратимый.* — Здесь Лютер неточен: согласно представлениям античности, фатум стоял над богами, которые ему подчинялись.
[461] См.: Быт., 17, 1.
[462] См.: Иер., 20, 14.
[463] См.: Рим., 2, 15.
[464] Там же, 9, 20.
[465] См.: Там же, 9, 30 сл.
[466] Там же, 11, 20.
[467] Там же, 11, 23.
[468] *Гораций.* Наука поэзии, 379 (пер. М. Гаспарова).
[469] Быт., 25, 23.
[470] См.: Рим., 9, 12.
[471] Там же, 9, 11 сл.
[472] См.: Быт., 27, 27 сл.
[473] Мал., 1, 2 сл.; Рим., 9, 13.
[474] См.: Мал., 1, 4; *Эдом*, или Едом, или Идумея — страна, в которой жили потомки Иакова, согласно библейскому повествованию, находилась между Мертвым морем и северо-восточным побережьем Эйлатского залива Красного моря.
[475] См.: 1 Цар., 18, 21.
[476] См.: Рим., 11, 24.
[477] Ис., 45, 9.
[478] Иер., 18, 6.
[479] См.: Рим., 9, 20.
[480] См.: 1 Кор., 5, 6.
[481] См.: Мк., 8, 15.
[482] 2 Тим., 2, 20 сл.
[483] *...горшку из самосской глины...* — Остров Самос был знаменит своими гончарными изделиями (ср.: *Плавт.* Вакхиды, 202).
[484] Ср. с. 257 наст. издания.

[485] Wander (Gleichnis, 1).

[486] *Иларий (Гилярий)* из Пуатье (ок. 315–366) – автор трактата «О Троице». Лютер часто его цитирует.

[487] 2 Тим., 2, 19.

[488] Рим., 9, 19.

[489] *Кодекс Юстиниана* – собрание римских законов, сделанное при императоре Флавии Юстиниане в 533 г. и имевшее большое значение в развитии европейского права.

[490] *Пятая книга Этики Аристотеля* – вероятно, имеется в виду пятая книга «Никомаховой Этики».

[491] См.: Мф., 20, 1–15.

[492] 2 Тим., 2, 21.

[493] *...ищут трудности там, где их нет...* – в оригинале пословица «nodos in scirpo quaerunt» («ищут узлы на камыше»); Ср.: Адагии, 38.

[494] *...спорим о выеденном яйце...* – в оригинале: «disputatio de lana caprina» («о козьей шерсти»), т. е. о пустяках; ср.: Адагии, 14.

[495] Быт., 6, 3. Сколь сложно это место, может показать следующее сопоставление. Ср. в русском синодальном переводе: «...не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками [сими]; потому что они плоть»; в буквальном переводе с еврейского языка: «да не борется дух мой в человеке долго, так как он и плоть».

[496] См.: 1 Кор., 3, 1.

[497] См.: Там же, 5, 7.

[498] Быт., 6, 3. В соответствии со своим последующим толкованием в переводе Библии на немецкий язык Лютер писал: «Die Menschen wollen sich meinen Geist nicht mehr strafen lassen» («Люди не хотят допустить, чтобы Мой Дух наказывал...»). В русском синодальном переводе: «...не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками...»

[499] См.: Быт., 6, 2.

[500] *...Ищешь... центоны (лат.)* ... – буквально – лоскутные покрывала, одеяла. В переносном смысле – произведения, составленные из цитат прославленных поэтов, например Вергилия. См.: *Рузина Е. Г., Гаспаров М. Л.* Вергилий и вергилианские центоны. – В кн.: Памятники книжного эпоса. М., 1978.

[501] См.: 2 Тим., 4, 2.

[502] См.: Ин., 3, 19.

[503] Там же, 3, 6.

[504] Там же, 3, 5.

[505] 1 Кор., 3, 3.

[506] Ин., 6, 63.

[507] Мф., 19, 5.

[508] Ин., 6, 55.

[509] Там же, 1, 14.

[510] См.: Рим., 8, 7.

[511] Быт., 8, 21.

[512] Там же, 6, 5; ср. буквальный перевод с еврейского: «...весь образ мыслей сердца его зол во всякое время».

[513] Быт., 6, 5; в оригинале латинцей передан еврейский текст.
[514] См.: Мф., 7, 17.
[515] Ис., 40, 2.
[516] Мф., 3, 3.
[517] Ис., 40, 1.
[518] Там же, 4, 2.
[519] Быт., 34, 3.
[520] Ис., 40, 2.
[521] *...ошибочно толкуют как зло.*– «Malitia» – «зло», «militia» – борьба.
[522] Иов. 7, 1: «Не повинность ли несет человек на земле, И не срок ли наемника срок его» (пер. С. С. Аверинцева).
[523] См.: 2 Тим., 2, 3.
[524] См.: 1 Кор., 9, 24.
[525] 2 Тим., 2, 5.
[526] Эф., 6, 13 сл.; 1 Фес., 5, 8.
[527] 2 Тим., 4, 7.
[528] См.: 1 Цар., 2, 22.
[529] См.: Исх., 38, 8.
[530] Ср.: Деян., 15, 10.
[531] См.: 1 Кор., 15, 56.
[532] Ос., 12, 13.
[533] Пс., 16, 9.
[534] *...полученного откуда-то письма.*– Здесь, очевидно, ирония по поводу чрезвычайно заинтересованного отношения Эразма к своей переписке, которую он систематически издавал.
[535] См.: Рим., 7, 8.
[536] См.: Деян., 10, 1 сл.
[537] См.: Там же, 10, 2.
[538] Здесь, как и в 2 Кор., 6, 15, *Велиаром* назван сатана.
[539] Ис., 40, 6 сл.
[540] См.: Лк, 1, 51 сл.
[541] См.: Рим., 2, 17; 3, 1; 9, 4.
[542] *...издевался... над Филиппом...*– имеется в виду Филипп Меланхтон – см. примеч. 6; ср. письмо Ф. Меланхтона к Эразму от 30 сент. 1524 г.
[543] Ин., 3, 6.
[544] ὁμοούσιος – единосущный (*греч.*).
[545] См.: Рим., 3, 23.
[546] *Квинт Сцевола.*– Возможно, речь идет о легендарном римском герое Муции Сцеволе, который в 508 г. до н. э. спас Рим в войне с этрусским царем Порсенной. Во время пытки Муций Сцевола положил свою правую руку на огонь. Пораженный его мужеством, Порсенна снял осаду с города. *Марк Регул* – Марк Атилий Регул (III в. до н. э.) – римский полководец, участник Первой Пунической войны. После поражения был взят в плен и через пять лет послан в Рим, чтобы склонить сограждан к миру. Однако он посоветовал сенату продолжать войну с Карфагеном и, верный слову, данному врагам, возвратился в Карфаген, где и был мучительнейшим образом казнен.

[547] В «Гипераспистесе I» Эразм отвечал, что ни Сократ, ни Эпиктет, ни Аристид, ни Катон Утический не искали славы.
[548] См.: Ин., 1, 29.
[549] *...можешь употреблять и... злоупотреблять им.*– В оригинале: vis abuti; abutor значит «употреблять», «пользоваться», а также «злоупотреблять». Эразм придает этому слову первое значение, Лютер – второе.
[550] Ср.: Рим., 8, 23.
[551] Иер., 10, 23.
[552] *...об относительной необходимости.*– В оригинале: de necessitate consequentiae.
[553] Быт., 1, 28.
[554] *Кодр не может уплатить статера...*– возможно, здесь описка и речь идет о легендарном лидийском царе Крезе (см.: *Вергилий.* Экл. 7, 26); статер – древнегреческая монета.
[555] Пс., 5, 9.
[556] См.: Рим., 8, 15.
[557] Притч., 16, 1.
[558] Там же, 11, 6.
[559] Там же, 16, 3.
[560] Втор., 5, 6.
[561] Мф., 9, 22.
[562] Притч., 16, 4.
[563] Притч., 21, 1.
[564] Иов., 34, 30. В русском синодальном переводе: «чтобы не царствовал лицемер к соблазну народа».
[565] См.: Числ., 23, 7.
[566] Ин., 15, 5.
[567] *Терсит* – презренный крикун, которого Одиссей побил за поношение Агамемнона (Илиада, II, 2, 2 сл.).
[568] Ин., 1, 3.
[569] Пс., 14/13, 1.
[570] Там же, 100/99, 3.
[571] См.: Ин., 12, 31; 14, 30; Эф., 6, 12.
[572] См.: 1 Пет., 5, 8.
[573] Лк., 11, 18.
[574] *...свободная воля – это всего лишь вьючное животное...*– ср.: *Pohlenz M.* Die Stoa: Geschichte einer geistlichen Bewegung. Göttingen, 1959, S. 106: «Человек подобен собаке, привязанной к повозке; если собака умна, она бежит добровольно и этим довольствуется, если же она садится на задние лапы и скулит, повозка тащит ее».
[575] См.: Лк., 11, 20.
[576] *...прикончить одним словцом.*– В оригинале: uno verbulo posse omnes scripturas solvi.
[577] См.: Мф., 16, 18.
[578] Ин., 15, 6.
[579] 1 Кор., 3, 7.
[580] См.: 2 Кор., 13, 9.
[581] 1 Кор., 13, 2.
[582] Ин., 3, 27.

[583] *...о хаосе Платона, о пустоте Левкиппа, о бесконечности Аристотеля...*— Платон хаосом называет первоматерию: «незримое и бесформенное, все вмещающее» (Тимей, 51А). Для Левкиппа (ок. 460 г. до н. э.) пустота была условием возможности движения: «небытие существует ничуть не меньше, чем бытие». Что касается Аристотеля, то, возможно, Лютер здесь имеет в виду его учение о Перводвигателе: «Так как все движущееся необходимо должно приводиться в движение чем-нибудь, именно если происходит перемещение, то другим движущимся, а оно другим и так далее, то необходимо признать существование первого двигателя и не идти в бесконечность» (Физика, VII, 1, 242а 16–21); «...невозможно ведь, чтобы движущее и движимое другим продолжалось до бесконечности, так как для бесконечного нет первого...» (Там же, VIII, 5, 256а 13–21) (пер. В. П. Карпова).

Здесь важно подчеркнуть, что у Лютера в высшей степени личностное понимание отношений между богом и человеком, библейское представление о боге живом, а не о совершенной сущности или перводвигателе Платона или же Аристотеля.

[584] *...говорит о тыкве.*— Возможно, аллюзия на латинскую поговорку: cucurbitae caput habere – «иметь тыквенную голову», т. е. быть бестолковым.

[585] *Гораций.* Наука поэзии, 21 сл. (пер. М. Гаспарова).

[586] См.: 1 Кор., 3, 9.

[587] См.: Там же, 12, 3.

[588] См.: Рим., 8, 14.

[589] Пак., 1, 18.

[590] *...пыжилась на масленицу...*— Намек на карнавальное веселье.

[591] Мф., 16, 18.

[592] В 1513–1566 гг. при толковании псалмов Лютер считал, что человек может противиться благодати.

[593] См.: Disputatio Heidelbergae habita, 1518, These 13.

[594] Иер., 48, 10.

[595] *...ничто человеческое... нам не чуждо.*— См.: *Теренций.* Самоистязатель, I, I, 25.

[596] Рим., 1, 18.

[597] Там же, 1, 16.

[598] *...праведность Божья...*— Justitia Dei; вероятно, Лютер имеет здесь в виду то, что бог считает праведным.

[599] См.: Рим., 1, 14.

[600] См.: 1 Кор., 1, 23.

[601] Там же, 1, 18.

[602] Рим., 2, 27 сл.

[603] См.: Там же, 9, 31; 10, 2; Деян., 26, 7.

[604] Рим., 3, 9.

[605] Там же, 1, 18.

[606] Там же, 2, 21 сл.

[607] См.: Там же, 3, 9.

[608] *...чем на своем месте.*— Ср.: Пс., 52, 4.

[609] Пс., 14/13, 2 сл.

[610] Рим., 3, 19.

[611] Там же, 2, 9.

612 Рим., 3, 19 сл.
613 Иер., 23, 29.
614 Мал., 1, 4.
615 Рим., 3, 20.
616 Лютер еще в 1517 г. порицал подобное толкование Эразма. См.: WA, 18, 593.
617 *...храбро противостоит... Августин.*— Имеется в виду: *Augustinus.* Epistula ad Hieron.
618 См.: Рим., 1, 16.
619 Гал., 3, 10.
620 См.: Втор., 27, 26.
621 Рим., 3, 20.
622 Гал., 3, 2.
623 Рим., 3, 21.
624 Там же, 3, 28.
625 Ин., 3, 6.
626 Гал., 3, 19.
627 См.: *Иероним.* Толкование на Послание к галатам.— In: PL, 26, 366.
628 Рим., 5, 20.
629 Там же, 7, 7.
630 Там же, 3, 21 сл.
631 Там же, 3, 28.
632 Там же, 3, 20.
633 Там же, 3, 23.
634 Там же, 3, 24.
635 Ср.: *Вальтер Шатильонский* (Вальтер Лилльский): «Сцилле во власть попадет, кто хочет избегнуть Харибды» (Александреида, 5, 301).
636 Рим., 11, 6.
637 Там же, 4, 4.
638 Там же, 4, 1.
639 Там же, 4, 4.
640 Там же, 4, 7.
641 См.: Еф., 1, 11.
642 Рим., 5, 12.
643 Там же, 8, 5; Ин., 3, 6.
644 Рим., 8, 9.
645 Там же, 8, 8.
646 Там же, 8, 7.
647 Там же, 8, 6.
648 Там же, 8, 7.
649 Там же, 8, 3.
650 Мф., 7, 19.
651 Там же, 12, 34.
652 Там же, 7, 11.
653 Рим., 1, 17.
654 Там же, 14, 23.
655 Ис., 65, 1.
656 Рим., 9, 30 сл.
657 Там же, 10, 2.
658 Ин., 1, 5.
659 Там же, 1, 10.
660 Там же, 15, 19.
661 Ин., 14, 7.
662 1 Ин., 5, 19.
663 Там же, 2, 16.
664 Там же, 2, 15.
665 Ин., 8, 23.
666 Там же, 7, 7.
667 Там же, 15, 19.
668 Там же, 1, 12 сл.
669 Ис., 5, 20.
670 Рим., 9, 8.
671 Ин., 1, 16.
672 Рим., 5, 15.
673 См.: Там же, 8, 34.
674 Ин., 3, 9.
675 См.: Там же, 3, 14 сл.
676 1 Кор., 2, 7.
677 См.: Ин., 3, 14 сл.
678 См.: Ис., 5, 20.
679 См.: Мф., 9, 12.
680 Ин., 3, 18.
681 1 Ин., 5, 10.

682 Пс., 116, 11.
683 Ин., 3, 36.
684 Там же, 3, 27.
685 Ин., 3, 31.
686 Там же, 8, 23.
687 Там же, 6, 44.
688 Ин., 16, 9.
689 См.: Там же, 12, 31.
690 См.: 2 Кор., 4, 4.
691 См.: Лк., 11, 20 сл.
692 Рим., 7, 14 сл.; Гал., 5, 16 сл.
693 См.: Рим., 8, 7.
694 1 Кор., 9, 26.
695 Ин., 10, 28 сл.
696 Еф., 2, 3.
697 Гал., 3, 20.
698 Рим., 11, 33.
699 См.: *Овидий.* Любовные элегии, III, 9, 36:

Если уносит судьба наилучших – простите мне дерзость,–
Я усомниться готов в существованье богов.

(Пер. С. Шервинского)

700 *...жизненный опыт – отец всех пословиц.*– Намек на сборник Эразма «Адагии».
701 См.: Иов., 12, 6.
702 Пс., 73/72, 12.
703 Ср.: *Аристотель.* Метафизика, XII, 7.
704 *Асаф* – один из библейских музыкантов, сопровождающих медными кимвалами ковчег Божий (1 Пар., 6, 39; 15, 17; 16, 37).
705 *Демосфен* (384–322 гг. до н. э.) – величайший древнегреческий политический оратор, особенно прославившийся себя филиппиками (речами, направленными против экспансии Македонского царя Филиппа). Поражение Афин вынудило Демосфена покинуть родной город. Окруженный македонцами, он принял яд.
Цицерон (см. примеч. 204) после убийства Цезаря был фактически главой республики; в 43 г. убит цезарианцами.
706 *Иофор* – тесть Моисея; он дал Моисею разумный совет, касающийся судопроизводства. См.: Исх., 18, 13 сл.
707 *Ананий* – ученик в Дамаске. Согласно библейскому повествованию, Бог послал его к ослепшему Савлу. Ананий возложил на него руки, после этого Савл прозрел и крестился. См.: Деян., 9, 10 сл.
708 Пс., 68/67, 36.
709 См.: Рим., 9, 21.

Эразм Роттердамский

ГИПЕРАСПИСТЕС I

В оригинале «Hyperaspistes» – неологизм Эразма. Русское слово «сверхзащита» не передает более сложного смысла названия ответа Лютеру. Греч. ὑπερασπιστής «вооруженный щитом». В переводе И. Эмсера эта книга называлась «Schutz und Trutzbüchlein» («Schutz» – защита, «Trutz» – нападение). Лютер понял это название по-иному. Эразм, как и его друг Томас Мор, любил игру слов; легко предположить, что ему было интересно и важно

двойное значение слова ἀσπίς —«щит» и «змея». В письме от 8 октября 1527 г. Лютер писал М. Штифелю, что «змееобразный» (viperinus) Эразм выпустил против него змей и сверхзмей (WA Briefe, IV 263). Возможно, что у Эразма здесь была еще и аллюзия на строку из псалма 90/91, 13: «На аспида и василиска наступишь: попирать будешь льва и дракона». Месту, которое в латинском тексте писалось как «super aspidem» («на аспида»), в Септуагинте соответствовало греч. ἐπὶ ἀσπίδα, может быть, латинское «super» Эразм перевел этимологически близким к нему греческим ὑπέρ отсюда и появилось слово «Hyperaspistes».

Перевод выполнен по кн.: *Erasmus von Rotterdam.* Ausgewählte Schriften. Darmstadt. 1969. Bd. 4. Перевод дается в извлечениях.

...потратить... часть своей воды на опровержение.— В древнегреческом аттическом судопроизводстве обвиняемому и обвинителю предоставлялось одинаковое время для речей; время это измерялось водяными часами.

[3] *Иероним Эмсер* (1478–1527) – секретарь герцога Георга Саксонского, противник Лютера, автор памфлетов против него. Эмсер находил множество еретических ошибок в Лютеровом переводе Библии, называл Лютера «архиеретиком».

[4] *Иоганн Кохлей* (1479–1552) – автор многочисленных сочинений против Лютера, в том числе и недавно переизданного: *Cochlaeus I.* Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri..., 1549. Farnborough, 1968 (факсимильное воспроизведение). Эмсер и Кохлей переводили Диатрибу на немецкий язык; ср.: *Bäumer R.* Zeitalter der Glaubensspaltung. Aschendorf. 1980.

[5] *...кроме Розея...*– предполагают, что под псевдонимом «Rosseus» «Responsio ad convitia M. Lutheri in Henricum regem Angliae» (1523) издал Томас Мор. Отрывок из этого сочинения под названием «Собор собутыльников» переведен на русский язык в кн.: *Яковенко В. И.* Томас Мор: Его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1891; позднее (1527–1528) Т. Мор активно переписывался с Н. Кохлеем. О полемике Т. Мора с М. Лютером см.: *Pineas R.* Thomas More and Tudor Polemics. 1968; а также в кн.: *Осиновский И. И.* Томас Мор. М., 1978.

[6] *Фишер Иоганн* (Джон) – епископ Рочестерский (ок. 1469–1535) – друг Т. Мора, познакомился с Эразмом в 1505 г. Вероятно, здесь речь идет о кн.: Assertionis Lutheranae confutatio. Antwerpen, 1523. Фишер выступал с антилютеровскими проповедями, сжигал книги Лютера.

[7] *Иодок Клитовей* (ум. в 1543 г.) – каноник из Шартра.

[8] *Христофор Лонголий* (ум. в 1522 г.) – автор написанной в духе Цицерона речи против последователей Лютера.

[9] *...издал ...книжицу...*– возможно, здесь имеется в виду сочинение Цвингли «Subsidium sive coronis de Eucharistia» (Zürich, 1525) или «Commentarium de vera et falsa religione» (1525).

Цвингли Ульрих (1484–1531) – виднейший деятель швейцарской Реформации, теолог и гуманист. Он был очень близок к Лютеру, но разошелся с ним, отрицая таинство причастия, истолковывая причастие как всего лишь воспоминание об искупительной жертве Христа. См.: *Köhler W.* Zwingli und Luther. Gütersloh, 1953.

[10] *Капитон* Вольфганг Фабриций (ок. 1478–1541) – теолог. С 1517 г. ректор университета в Базеле, сторонник Эразма, позднее примкнувший к Лютеру.

[11] *Экколампадий* Иоганн (1452–1531 г.) – гуманист, сотрудничал с Эразмом в издании Нового завета; позднее стал одним из вождей Реформации в Базеле, он был первым протестантским пастором в Базельском кафедральном соборе. См.: *Oelrich K. H.* Der späte Erasmus und die Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. H. 86.

[12] Речь идет о книге Лютера «Adversus armatum virum Cokleum», направленной против Кохлея; см.: WA, XI, 295 сл.

[13] Contra Henricum Regem Angliae, 1522. См.: WA, X, 2.

[14] *Фрасон* и *Гнафон* – персонажи лучшей комедии Теренция «Евнух». Фрасон – воин; Гнафон – паразит, т. е. прихлебатель, приживальщик. С этими же героями Теренция сравнивал Лютера и Т. Мор в изданном под псевдонимом сочинении. См. примеч. 5.

[15] *Вильгельм* Незен (ум. в 1524 г.) — гуманист, который по приглашению Эразма прибыл в Лувен, но после расхождения с лувенскими гуманистами жил во Франкфурте (1520–1523) и в Виттенберге, где примкнул к Лютеру. В письме к Ф. Меланхтону Эразм характеризует свои отношения с В. Незеном как недостаточно счастливые (Op. ep., V, 599).

[16] *Лей* (Lee) – Эдуард Ли (ум. в 1544 г.) – с 1517 г. жил в Лувене; известен своими нападками на Эразма и Лютера. Считают, что Э. Ли участвовал вместе с Джоном Фишером, Томасом Мором и др. в создании книги Генриха VIII «В защиту семи таинств» (Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum..., 1521).

[17] *Гамалиил* – фарисей, почитаемый в Иерусалиме; будучи членом синедриона, выступал против гонения на христиан и таким образом спас апостолов от позорной смерти. Ср. Деян., 5, 34 сл. Считается, что апостол Павел был учеником Гамалиила; См.: Деян., 22, 3.

[18] Там же 5, 13.

[19] См.: WA, VII, 146 сл.

[20] См.: Op. ep., V, 555.

[21] 1 Пет., 3, 15.

[22] Ср. 1 Тим., 3, 2.

[23] Рим., 1, 14.

[24] *...болезнь потяжелее каменной.*– Эразм страдал почечнокаменной болезнью.

[25] Намек на Геракла.

[26] Аллюзия на пословицу; Ср.: Адагия, II, X, 9.

[27] *Патрокл* – герой «Илиады», друг Ахилла.

[28] *...ретиария на мармиллона.*– Речь идет о гладиаторах с различным вооружением: у мармиллона были щит и шлем с изображением рыбы, у ретиария – сеть и трезубец.

[29] *Герион* – трехголовый и трехтелый великан, у которого Геракл похитил коров, убив сторожей, охранявших стада, а затем и самого Гериона, совершив тем самым свой десятый подвиг. См.: *Гесиод.* Теогония, 280–309.

[30] Ср. Быт., 25, 23. У жены Исаака Ревекки родились близнецы. Исав и Иаков, купивший у брата первородство.

[31] Эразма упрекали в богохульстве и до Лютера; ср. письмо от 4 мая 1522 г., в котором испанский теолог Стуника (Stunica – Diego Lopes Zuñiga) писал Хуану Вергаре (Vergara): «Новое сочинение Эразма содержит богохульство и нечестие» (Op. ep., App. XV, IV, 630).

[32] Ср.: Тит., 1, 12.

[33] В оригинале «fungos» – «грибы».

[34] Ср.: Мф., 7, 9, сл.; Лк., 11, 11 сл.

[35] См.: WA, II, 449.

[36] См.: WA, II, 452; 460; 476; 482; 502; 508 и др.

[37] *Коммод Британец* – Коммод Пауль, учился в Виттенбергском университете, автор Приложения к Лютерову Толкованию на Послание апостола Павла к галатам.

[38] *...главную роль...* – намек на Филиппа Меланхтона.

[39] Ср.: Op. ep., VIII, 1127a, 71 сл.

[40] *Эразм Альбер* (1500–1553) – немецкий теолог, сторонник Лютера. Издал басни Эзопа, латинско-немецкий словарь.

[41] Ср.: 1 Кор., 8, 1.

[42] Лютер говорит об арианстве, не причисляя к нему Эразма (WA, XVIII, 609, 701).

[4] *...перед которыми ты... почти угодничаешь...* – это сильное преувеличение.

[44] *...превратившейся... в орудие сатаны.* – Так называл Лютер Карльштадта в письме к Николаю Гербелю от 17 декабря 1524 г. (WA Briefe, III, 404 сл.).

[45] *...этих бунтарей.* – Намек на движение Томаса Мюнцера.

[46] Речь идет о книге Лютера «Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern» (1525).

[47] Имеется в виду сочинение Лютера «Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament» (1525).

[48] *Эмпуса* (*миф.*) – страшилище, посылаемое богиней подземного царства Гекатой для того, чтобы пугать путников на дорогах.

[49] Ср.: Адагии, I, I, 15.

[50] См.: *Augustinus.* De trinitate Dei, I 4, 7; 6, 9.– In: PL, 42, 824 сл.).

[51] *...называть... Лукианом и Эпикуром.* – Эразм много занимался изучением Лукиана, переводом его сочинений на латинский язык. Ср. WA, XVIII 605; 609; 661 – о Лукиане; 605; 609; 620; 626 – об Эпикуре.

[52] Ср. Мк., 8, 24 сл.

[53] *...никакой многоумный Болан...* – У Горация Болан – гневливый человек, неспособный многословия. Ср. *Гораций.* Сатиры, I, 9, 11 сл.:

...Ах, был бы я желчным Боланом –
То-то б отбрил молодца!

(Пер. М. Дмитриева)

[54] *...твою додонскую медь.*— Намек на оракул Зевса в городе Додона в Греции (по одним источникам – в Эпире, по другим – в Фессалии).

[55] Эти греческие слова звучат одинаково.

[55а] *...предостережением...*— в латинском тексте звукоподражательное слово «sibilus» («шипанье, освистывание»).

[56] См.: Деян., 10, 1 сл.; *Augustinus.* Sermones, 269. 2.– In: PL, 38, 1236; *Idem.* Lib. de praedest. sanctorum. 7, 12.— In: PL, 44, 969.

[57] *...камень...*– намек на глупую (каменную) голову. Ср.: Адагии, I, IV, 89.

[58] Иероним считал агиографическими, т. е. учительными, книгами те книги св. Писания, в которых нет исторического или профетического содержания. Эразм, как и некоторые реформаторы, сомневался в каноничности многих этих книг. В 1546 г. на Тридентском соборе была признана каноничность всех этих сочинений.

[59] *Теренций.* Самоистязатель, 77; *Цицерон.* Об обязанностях, I, 30.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ МАРТИНА ЛЮТЕРА И ЭРАЗМА РОТТЕРДАМСКОГО

Перевод переписки Лютера и Эразма выполнен по: WA Briefe, I–IV. Письмо Эразма Теодорику Гезию – по: Op. ep., V.

Лютер — Эразму

[28 марта 1519 г.]

[1] *Капитон* Фабриций Вольфганг — см. примеч. 10, с. 694.

Эразм — Теодорику Гезию

[2 сентября 1524 г.]

Теодорик Гезий (ум. в 1555 г.) – секретарь папы Адриана VI; учился в Лувене, с 1525 г. под влиянием лувенских теологов стал недоброжелательно относиться к Эразму. С 1540 г.– инквизитор Фламандии и Брабанта.

Лютер — Эразму

[18 апреля 1524 г.]

[1] *...первым нарушишь молчание...*– ср.: *Вергилий.* Энеида, 10, 63.

[2] Ср.: Рим., 12, 3; Еф., 4, 7.

[3] Ср.: Гал., 2, 11.

[4] «*Спонгия*» – см. письмо Эразма к Лютеру от 8 мая 1524 г., примеч. 3; ср. письмо Лютера к базельскому теологу К. Пелликану от 1 октября 1523 г.

[5] По-видимому, Лютер ссылается на письмо от 28 мая 1522 г. к одному из своих единомышленников в Лейпциге. См.: WA Briefe, II.

[6] Гал., 6, 2.

[7] См.: Там же, 5, 15.

[8] Камерарий *Иоахим* (1500—1574) — член эрфуртского кружка гуманистов, филолог, педагог, ученик и друг Ф. Меланхтона.

Эразм — Лютеру

[8 мая 1524 г.]

[1] *...при великом одобрении властителей.*— Речь идет о герцоге Саксонском.

[2] До Эразма дошли слухи, что против него польский король Сигизмунд.

[3] «*Спонгия*» — сочинение Эразма, направленное против Ульриха фон Гуттена (σπογγιά —губка, пемза (*греч.*), которой Эразм хотел «стереть» обвинения Гуттена, очиститься от них). «Требование» (или «Спор с Эразмом Роттердамским») Гуттена вышло из печати в Страсбурге в июне 1523 г. Меланхтон в письме к Спалатину от 3 июля 1523 г. отзывался об этом сочинении Гуттена как о «настоящем недостойном поступке». Эта борьба Гуттена с Эразмом была своеобразным эпилогом в трагедии немецкого гуманизма.

[4] Речь идет о письме Эразма кардиналу-*архиепископу* Альбрехту *Майнцскому* от 19 октября 1519 г.

[5] *...для обольщения супруги.*— Гуттен собирался жениться на Кунигунде Глаубургер из Франкфурта.

[6] *Отто* Брунфельс (1488–1534) — друг Ульриха фон Гуттена и многих реформаторов; выступал против Эразма. В 1525 г. решил примириться с Эразмом, который согласился на примирение. В 1524–1525 гг. Отто Брунфельс по рукописям, принадлежавшим Гуттену, в Страсбурге издал сочинения Яна Гуса, которого Лютер называл «воистину мучеником Христовым» (письмо к О. Брунфельсу от 17 октября 1524 г.; см.: WA Briefe, III).

Эразм — Лютеру

[11 апреля 1526 г.]

[1] 13 марта 1526 г. Эразм уже отправил экземпляр своего ответа М. Будэ (M. Boudet).

[2] Ср.: Адагии, IV, 1, 3.

[3] См. примеч. 6, с. 694.

[4] См. примеч. 7, с. 694.

Пелагий

ПОСЛАНИЕ К ДЕМЕТРИАДЕ

Знаменитый «ереспарх», живший в миру монах Пелагий (360 – ок. 418), родился в Британии. Настоящее имя его Морган; Пелагий – грецизированная форма этого имени, в переводе – «морской». В бытность свою в Риме, где, по свидетельству Августина, он жил очень долго, включая и тяжелейшее время после разгрома города войсками Аларихa. Пелагий заслужил репутацию моралиста и духовного наставника, был известен своей безукоризненной нравственностью, которой не отрицали даже самые пылкие и самые уважаемые его противники. Большая часть трудов Пелагия дошла до нашего времени в отрывках и в пересказах

его идейных оппонентов, главным образом Августина. Поэтому особенно важно сохранившееся полностью «Послание к Деметриаде», позволяющее с достаточной ясностью представить, в чем заключалось учение Пелагия.

Высокие нравственные качества, большое проповедническое искусство побудили в 414 г. римлянку Юлиану, принадлежавшую к очень знатной и богатой семье Анициев (Anicii), обратиться к Пелагию с просьбой дать духовное наставление ее дочери. Этим наставлением и было «Послание к Деметриаде», в ответ на которое Августин и его друг Алипий, тоже епископ африканский, написали Юлиане предостерегающее письмо. В нем они осуждали Послание Пелагия, так как считали его опасным.

Исходя из практических и юридических воззрений, Пелагий учил, что жить достойно и праведно означает совершать добрые дела, религиозное спасение он рассматривал как награду за земные заслуги. Признавая свободу выбора, роль воли в борьбе между добром и злом, Пелагий считал, что человеческая воля ничем не связана — ни первородным грехом, ни благодатью. Значения благодати он не отрицал, но видел в ней лишь божественную помощь, а не единственное средство спасения. В спор включился не только Августин, еще с конца IV в. известный своей концепцией предопределения, но и Иероним, называвший в полемическом пылу Пелагия «толстым псом, вскормленным на скотистской каше».

В 418 г. учение Пелагия и его последователей было осуждено как еретическое. В 431 г. Эфесский собор подтвердил это осуждение, однако споры о свободе воли и провиденциализме продолжались и намного позднее.

В предреформационную эпоху в Европе в разногласиях Эразма Роттердамского и Мартина Лютера эта проблема оказалась главной. Лютер считал Эразма последователем Пелагия.

Перевод выполнен по тексту: PL, 30, 15 ff.

[1] *...знатнейшего... рода...* — Деметриада происходила из знатной семьи Анициев. Ее бабка Аниция Фальтония Проба — жена проконсула Адельфия, мать Юлианы. Из рода Аницпев был и знаменитый историк Корнелий Непот.

[2] См.: Быт., 1, 10.
[3] Прем., 15, 14.
[4] Втор., 30, 19.
[5] Рим., 9, 20.
[6] Там же, 2, 14 сл.
[7] См.: Мф., 23, 35.
[8] См.: Быт., 5, 24; Иез., 44, 16.
[9] См.: Быт., 6, 9.
[10] Там же, 7, 1.
[11] См.: Там же 14, 18.
[12] Пс., 109, 4.
[13] 2 Пет., 2, 8.
[14] Мф., 22, 32; Исх., 3, 15.
[15] Мф., 5, 28.
[16] См.: Лев., 19, 18.
[17] См.: Быт., 45, 14 сл.

[18] См.: Рим., 12, 17.
[19] Иов., 1, 8; 2, 3.
[20] См.: Там же, 31, 23.
[21] Там же, 27, 6.
[22] Там же, 31, 29.
[23] Лк., 6, 30.
[24] См.: Иов., 31, 16.
[25] Кол., 4, 1.
[26] См.: Пов., 31, 13.
[27] См.: 1 Тим., 6, 17.
[28] См.: Иов., 31, 24.
[29] Там же, 1, 21.
[30] См.: Быт., 49, 5 сл.
[31] См.: Пер., 9, 13 сл.
[32] Там же, 44, 10.
[33] Ис., 1, 19.
[34] Там же, 65, 12.
[35] Мф., 23, 37.
[36] См.: Рим., 6, 14.
[37] Там же, 12, 1.
[38] Ср.: 1 Кор., 14, 38.
[39] Еф., 5, 17.
[40] Мф., 7, 12.
[41] См.: Там же, 19, 12.
[42] См.: 1 Кор., 7, 25.
[43] 2 Кор., 13, 3.
[44] Мф., 19, 12.
[45] Там же, 3, 10.
[46] См.: Там же, 7, 21.
[47] См.: Там же, 25, 10 сл.
[48] Лк., 13, 26 сл.
[49] Гал., 6, 14.
[50] Ср.: Прем., 24, 23.
[51] Мф., 5, 6.
[52] Ср.: 1 Кор., 7, 34.
[53] Мф., 7, 19.
[54] Ср.: Ин., 15, 2.
[55] См.: Мф., 25, 30.
[56] Флп., 2, 14 сл.
[57] Мф., 13, 43.
[58] Кор., 15, 41 сл.
[59] См.: Пер., 31, 9.
[60] 2 Кор., 6, 18.
[61] 1 Ин., 3, 2 сл.
[62] Мф., 5, 44 сл.
[63] См.: Рим., 12, 17.
[64] См.: Лев., 19, 18.
[64a] Ср.: Прем., 27, 14.
[65] Нак., 3, 2.
[66] Притч., 18, 22.
[66a] Ср.: 1 Кор., 6, 10.
[67] Мф., 5, 34.
[68] Там же, 5, 37.
[69] Еф., 4, 29.
[70] Мф., 11, 29.
[71] 1 Пет., 2, 22.
[72] Ис., 66, 2.
[73] Еф., 4, 31.
[74] См.: Рим., 14, 21.
[75] Пс., 35/34, 13.
[76] Ос., 6, 6.
[77] Мф., 5, 7.
[78] Там же, 24, 45.
[79] 2 Пет., 2, 19.
[80] См.: Пс., 1, 2.
[81] Ср.: Мф., 6, 6.
[81a] Ср.: Иов., 28, 12—28, 38, 36.
[82] 1 Кор., 7, 34.
[83] См.: Еф., 5, 26 сл.
[84] См.: Песн., 4, 7.
[85] Ср.: Прем., 10, 4.
[86] См.: 1 Пет., 5, 8.
[87] 2 Кор., 2, 11.
[88] Еф., 6, 13.
[89] Там же 6, 14 сл.
[90] Пс. 91/90, 7.
[91] Нак., 4, 7.
[92] Деян., 5, 3.
[93] Мф., 15, 19 сл.
[94] Притч., 4, 23.
[95—96] Мф., 5, 28.
[97] Ср.: Прем., 9, 1.
[98] Пс., 118, 11.
[99] Флп., 3, 13 сл.
[100] Гал., 2, 20.
[101] 1 Кор., 4, 16.
[102] Ср.: Пс., 115, 3.
[103] Рим., 8, 18.
[104] 2 Кор., 4, 17.
[105] Пс., 101, 12.
[106] 1 Фес., 5, 2.
[107] 2 Пет., 3, 10 сл.
[108] *...от крика готов...*— Имеется в виду взятие Рима и разгром его готами в 410 г.
[109] Ср.: Ис., 13, 9.
[110] Мф., 24, 30; Лк., 23, 30.
[111] Песн., 3, 4.
[112] 1 Фес., 4, 16 сл.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН
(исторических и мифологических)

Аарон 98
Августин Аврелий 30, 38, 49, 50—52, 55—58, 77, 82—83, 86, 101, 103, 145, 157, 167, 174, 184, 216, 223, 225, 235, 238, 279, 325, 328, 337, 342, 357, 364, 368, 375, 510, 537, 564—567, 570—572, 575
Авраам 75, 100, 120, 121, 146, 168, 169, 185, 186, 256, 357, 411, 521—523, 529, 600, 601
Адам 51, 91, 119, 144, 154, 168, 230, 231, 233, 237, 383, 437, 523, 524, 540, 599
Адонис 92
Адрастея 131
Адриан VI (папа) 586
Аквинат см. Фома Аквинский
Александр (философ) 225
Александр Великий 183
Алкивиад 143
Альбрехт Майнцский 591
Альвар Пелагий (философ) 72
Альд Мануций 238
Амвросий Медиоланский 38, 103, 184, 216, 225, 269, 572
Анаксагор 422
Ананий 247, 545
Анеллес 149
Аполлония 138
Арий 557
Аристотель 28, 30, 31, 35, 50, 57, 60, 145, 164, 358, 428, 461, 493, 542
Арнобий 225
Асаф 542
Атлас 548
Афина (Минерва, Паллада) 105, 106, 144
Ахилл 93, 94, 265, 286, 402, 403, 486, 488, 538
Аякс 170

Барбара (св.) 138
Батайон М. 66
Белиал 108, 130, 247
Бенедикт из Нурсии 85, 86, 190
Бернар Клервосский 52, 86, 342, 567
Брунфельс Отто 591
Брут Децим Юний или Брут Люций Юний 167

Ваал 330
Валаам 267, 486
Валла Лоренцо 33, 34, 64, 225, 252, 337
Василий Кесарийский 86, 101, 225
Велиар 474
Венера 113, 117, 202
Вергилий Публий Марон 56, 93, 101, 105, 132, 304, 311, 406
Верпле Пауль 65
Вертумн 345, 419
Вимпфелинг Якоб 89
Вольтер 8, 11, 20, 22, 34
Вольц Пауль 39, 69, 88
Вулкан 105

Габриель Биль 72, 225
Гамалиил 229, 549
Ганнибал 183
Гарнак А. 65
Гедеон 381
Гезий Теодорик 586
Гектор 94, 286
Гельвеций К. А. 11
Георгий (св.) 138
Геракл (Геркулес) 91, 139, 144, 191
Герион 552
Гесиод 117
Гиерон 139
Гоббс Т. 64
Голиаф 105, 144
Гольбах П. А. 11
Гомер 69, 93, 101, 105, 114, 428
Гораций Квинт Флак 166, 304
Григорий (философ) 225
Гус Ян 357
Гуттен Ульрих фон 588, 591, 592

Давид 99, 100, 104, 105, 145, 160, 168, 185, 186, 194, 243, 259, 406, 435, 542, 631
Даниил 230
Девкалион 343
Дедал 126
Дезидерий см. Эразм Роттердамский
Деметриада 549
Демокрит 50, 168
Демосфен 164, 194, 542
Дидро Д. 11
Дильтей В. 64, 65
Диомед 272
Дионисий Ареопагит 26, 38, 145
Дионисий Сицилийский 285
Доминик (св.) 227
Дунс Скот И. 21, 30, 59, 72, 103, 225, 234, 406, 566, 567, 571
Дуранд Вильгельм (Дюран де Сен-Пурсен) 72, 225

Ева 51, 91, 120, 144, 231
Еврипид 167
Ездра 370, 578, 579
Епифаний Славинейкий 13

Захария 391, 392

Иаков (Израиль) 98, 109, 110, 119, 120, 122, 139, 163, 247, 250, 254, 269, 313, 348, 418, 450, 452—455, 473, 495, 601, 604
Иезекииль 160, 240, 259, 393—395, 399
Иеремия 240, 242, 251, 256, 263, 394, 482, 498, 509, 542

Иероним Евсевий Софроний 9, 38, 55, 86, 101, 103, 117, 184, 190, 207, 225, 230, 251, 261, 262, 346, 420, 423, 425, 453, 467, 468, 470, 471, 474, 510, 514, 557, 572, 579
Измаил 120, 348, 530
Иисус Христос 14, 33, 38, 39, 42, 69, 71—85, 87—89, 90, 92, 93, 95—100, 105—109, 118, 119, 121, 123, 126, 129—131, 133—142, 145—157, 160—170, 172—191, 195, 196, 198, 200, 202—208, 222, 224, 225, 227, 229, 231, 243, 246, 247, 261, 266, 270, 275, 276, 279, 282, 285—287, 289, 290, 292, 293, 298, 299, 301—303, 305, 308, 316, 318, 319, 321—323, 325, 326, 336, 337, 339, 343—347, 354—362, 374, 388, 390, 392, 403—406, 408, 410, 413—415, 424, 438, 448, 468, 470, 471, 474, 477, 478, 480, 481, 483, 487—493, 502, 510, 512, 513, 515—517, 525—527, 529—538, 543—545, 556, 582—584, 586—588, 590—592, 594, 605, 607, 611—613, 615, 617, 620, 624—627, 629, 632, 633, 635
Иисус сын Сирахов 370
Иксион 133
Илия 320, 347
Илларий 225, 459, 572
Иоанн XXIII (папа) 66
Иоанн (апостол) 91, 139, 146, 157, 244, 245, 247, 259, 265, 267, 346, 347, 354, 415, 416, 476, 486, 487, 490, 493, 499, 512, 528, 530, 534—537, 619
Иоанн Дамаскин 225
Иоанн Златоуст (Хрисостом) 86, 225
Иоанн Креститель 266, 354, 471, 474, 493, 530, 535, 536
Иоахим Камерарий 590, 592
Иоганн Капреол 225
Иов 90, 190, 265, 431, 471, 485, 541, 542, 602
Иосиф 348, 601
Иофор 101, 545
Ирод 458
Исаак 75, 100, 120, 348, 552, 601
Исав 119, 120, 250, 254, 348, 418, 450, 452, 453, 455, 530, 604
Исайя 106, 146, 162, 221, 239, 251, 256, 258, 262, 265, 310, 357, 359, 366, 389, 423, 457, 470—476, 603
Иуда 150, 254, 441, 448—450

Каин 238, 348, 383, 384, 462, 604
Кальвин Ж. 59
Камилл 167
Капитон Фабриций 547, 585
Карльштадт Андреас 218, 558, 560, 566, 567, 569, 571, 575, 586
Катон Марк Порций (Утический) 167
Квинтилиан Марк Фабий 80, 164, 188, 307, 358
Кефал 91
Киприан Фасций Цецилий 101, 225
Кирилл Александрийский 225
Клитовей Иодок 547
Кодр 483
Колет Джон 6, 29, 30
Кольс Э. 65
Коммод Британец (Коммод Пауль) 555
Корнилий 253, 262,
Купидон 202
Кохлей Иоганн 547, 548, 592
Красс Публий Лициний 185
Кратет Фиванский 137
Крез 169, 186

Ламетри Ж. О. де 11
Лев X (папа) 73
Левиафан 391
Левий 603
Левкипп 493
Лей (Эдуард Ли) 548, 580
Ликург 280
Линкей 202
Лицеций 101
Лонголий Христофор 547
Лот 145, 185, 186, 600, 604
Лука 319, 357, 474
Лукиан 8, 55, 363, 478, 558, 565, 582, 584
Лютер Мартин 35, 44, 46—50, 52, 54—62, 65, 218, 220, 223—225, 228, 249, 260—266, 279, 280, 285—288
Люцифер 231, 264

Макиавелли 53
Маккавей 290
Малахия 250, 255, 418, 453—455, 509
Мани 255, 279
Марголен Жан 66
Мария Дева 148, 208, 475, 477, 563
Мария Магдалина 161, 185
Маркс К. 46
Марон см. Вергилий
Марс 92
Марцелл 86
Матфей 99, 179, 186, 272, 346, 357, 394, 398, 402, 405, 407, 410, 412, 526
Мафусаил 563
Мевий 406
Меланхтон Филипп 291, 476, 550, 556, 558, 586, 590, 592
Мелхиседек 600
Мидас 169
Минерва см. Афина
Михей 322
Моисей 85, 90, 98, 99, 101, 146, 156, 163, 233, 238, 241, 250, 322, 352, 354, 357, 377, 384, 386, 388, 389, 399—401, 422, 423, 425, 426, 429, 434—440, 452, 453, 455, 466—468, 470, 472, 511, 512, 599
Мор Т. 6, 9, 10, 15, 18, 45
Морган см. Пелагий
Мюнцер Томас 12

Навуходоносор 133
Нафан 243
Незен Вильгельм 548
Нептун 139
Никодим 229, 348
Николай Кузанский 26, 27, 29
Ной 466, 604

Овидий Публий Назон 41
Оккам Уильям 49, 59, 72

Ориген 9, 31, 38, 40, 41, 49, 55, 103, 123, 145, 192, 216, 225, 250, 251, 259, 420, 422, 423, 425, 429, 468, 526
Орк 73
Осия 102, 473
Отто см. Брунфельс Отто

Павел IV (папа) 66
Павел VI (папа) 66
Павел (апостол) 41, 60, 75, 83, 84, 93, 98, 103—105, 108, 109, 118, 119, 121, 123, 139, 140, 142, 145, 146, 148, 151, 152, 155—157, 162, 168, 172, 176, 177, 179, 184, 185, 190, 191, 194, 208, 209, 211, 216, 221, 223, 227, 229, 232, 233, 235, 245—248, 250, 252—254, 256—260, 262, 263, 266, 268—270, 272, 274, 278, 279, 287, 291, 294—296, 299, 300, 312, 316—319, 323, 326, 327, 336, 347, 349, 352, 354—356, 360, 366, 380, 382, 385, 395, 397, 400, 403, 411, 414, 416, 417, 421—423, 429, 431, 432, 440, 442, 446, 447, 451—454, 457—461, 463, 464, 469, 478, 489, 491, 492, 494, 495, 499—505, 508—517, 520—530, 532, 538, 539, 557, 589, 599, 606, 609, 628, 629, 632
Паллада см. Афина
Патрокл 552
Пелагий 52, 58, 234, 237, 279, 287, 394, 565, 566, 569, 594
Пентей 133
Петр (апостол) 22, 78, 148, 185, 194, 219, 229, 248, 259, 270, 279, 343, 346, 354, 356, 410, 474, 550, 607, 628, 634
Петр Ломбардский 368, 638
Петрарка 7, 53
Пико делла Мирандола 29, 41, 53, 54
Пилат 77, 376
Пифагор 167
Платон 31, 32, 35, 40, 50, 80, 112, 113, 115, 117, 119, 163, 165, 181, 202, 302, 493
Плиний Гай Цецилий Секунд (Младший) 542
Поликрат 70
Помпей Гней (Великий) 183
Помпоний Мела 220
Порфирий 420, 584
Прометей 111, 137, 144
Протагор 164
Протей 55, 121, 292, 296, 345, 419, 477, 569

Регул Марк Атилий 479
Рох 138
Рузер 89

Саваоф 102
Савл см. Павел (апостол)
Самсон 144, 145
Сапид Иоганн (И. Витц) 89
Сара 120, 121
Сизиф 133, 144
Симеон 603
Симей 435
Сирены 101

Сократ 32, 33, 42, 43, 115, 142, 164, 167, 302, 478
Соломон 102, 135, 194, 335, 357, 370, 431, 485, 563, 578—580
Спиноза Б. 64
Стефан (св.) 270, 357
Сусанна 230, 370, 578—580
Сцевола Квинт 479

Тантал 133, 144
Терсит 486
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 225, 279
Тимофей 156, 246—248, 257, 295, 471
Титий 133
Тит Ливий 155
Трёльч Э. 64

Уиклиф Иоанн (Джон) 223, 225, 249, 337, 375, 417, 483, 567, 576

Фабер Иоган 347
Фабий см. Квинтилиан
Фабриций Гай 167
Феофилакт 225
Фест 366
Филипп (апостол) 279, 476
Филипп см. Меланхтон
Фичино М. 29
Фишер Иоганн (Джон) 547, 592
Фокиан 167
Фома Аквинский 21, 30, 36, 52, 65, 72, 225, 565, 571, 577
Фома Кемпийский 29
Франциск Ассизский 85, 86, 148, 190, 227
Фробен Иоган 88

Хёйзинга И. 11

Цвингли Ульрих 547
Цезарь Кай Юлий 183
Цирцея 144
Цицерон Марк Тулий 7, 30, 56, 153, 349, 406, 542

Шварцерд см. Меланхтон

Эдипий (философ) 225
Эзоп 173, 199
Экк Иоганн Мейер фон 218
Эклампадий Иоганн 547
Экхарт И. (Мейстер Экхарт) 47
Эмпуса 561
Эмсер Иероним 547
Энгельс Ф. 8, 11, 46
Эней 93, 105, 132
Эпиктет 206
Эпикур 33, 50, 55, 298, 313, 319, 554, 565, 582, 584
Эразм Альбер 556
Эразм Роттердамский 290—292, 302, 303, 305, 306, 308, 312, 313, 317, 320, 323, 324, 326, 330, 338, 349, 355, 366—369, 372, 448, 482, 489, 497, 498, 544
Эсфирь 230, 370, 579

Юдифь 230, 370, 578, 579
Юнона 191, 311
Юпитер 18, 311
Юстиан Флавий 461

СОДЕРЖАНИЕ

В. В. СОКОЛОВ. ФИЛОСОФСКОЕ ДЕЛО ЭРАЗМА ИЗ РОТТЕРДАМА 5

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ. ПОСЛАНИЕ К ПАУЛЮ ВОЛЬЦУ 69

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ. ОРУЖИЕ ХРИСТИАНСКОГО ВОИНА 90

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ. ДИАТРИБА, ИЛИ РАССУЖДЕНИЕ О СВОБОДЕ ВОЛИ 218

ПРИЛОЖЕНИЯ

МАРТИН ЛЮТЕР. О РАБСТВЕ ВОЛИ 290

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ. ГИПЕРАСПИСТЕС I 546

ИЗ ПЕРЕПИСКИ МАРТИНА ЛЮТЕРА И ЭРАЗМА РОТТЕРДАМСКОГО 585

Лютер – Эразму, 28 марта 1519 г. 585

Эразм — Теодорику Гезию, 2 сентября 1524 г. . . . 586

Лютер — Эразму, 18 (15?) апреля 1524 г. 587

Эразм – Лютеру, 8 мая 1524 г. 590

Эразм – Лютеру, 11 апреля 1526 г. 592

ПЕЛАГИЙ. ПОСЛАНИЕ К ДЕМЕТРИАДЕ 594

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ 636

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 700

Эразм Роттердамский
ФИЛОСОФСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Утверждено к печати Институтом философии АН СССР

Редактор издательства А. В. Антонов
Художник Ю. А. Марков
Художественный редактор С. А. Литвак
Технический редактор Л. П. Золотухина
Корректоры Г. М. Котлова, Н. А. Несмеева, В. Г. Петрова

ИБ № 32192

Сдано в набор 27.03.86. Подписано к печати 11.07.86. Формат 84×108$^{1}/_{32}$
Бумага книжно-журнальная импортная. Гарнитура обыкновенная.
Печать высокая. Усл. печ. л. 36,96. Усл. кр. отт. 38,64. Уч.-изд. л. 40,2
Тираж 100 000 экз. (2-й завод 50 001—100 000 экз.)
Тип. зак. 3242 Цена 3 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6