

Полемика Эразма Роттердамского с Мартином Лютером по вопросу о свободе воли

Проблема взаимоотношений Божественной воли с человеческой стоит перед христианской богословской мыслью с древнейших времен, но до сих пор она не может считаться полностью разрешенной. В самой идее сосуществования нетварной, безграничной, Божественной свободы с человеческой и в жизни каждой отдельной личности и в истории всего человечества уже заключается элемент некоторой непостижимости, таинственности, недоступности для рационального познания. Вместе с тем, история свидетельствует о постоянном стремлении христианских мыслителей возможно более приблизиться к решению этой проблемы, столь тесно и непосредственно связанной с важнейшими вопросами человеческого бытия — о смысле жизни, о причастности Божеству, о вечном спасении души. Примером тому является полемика Эразма Роттердамского с Мартином Лютером по вопросу о значении Божественной благодати и свободной воли человека в деле христианского спасения. История этого богословского спора, за ходом которого с напряженным вниманием следила вся просвещенная Европа, и который Стефан Цвейг причислял «к самым значительным дискуссиям, которые когда-либо вели в истории немецкой мысли два человека — противоположных по характеру, но могучих по масштабу»¹, может оказаться для нас очень поучительной.

Эразм Роттердамский (1469–1536), выдающийся нидерландский философ и ученый, к началу Реформации пользовался уже огромным авторитетом в научной и литературной среде. Его труды: «Оружие христианского воина» (1504), «Похвала глупости» (1514–1516), — к этому времени уже получили широкое распространение. Вполне естественно, что в разгоревшейся упорной борьбе Лютера против папы каждая из враждующих сторон хотела услышать голос Эразма на своей стороне: «для борющихся лагерей человек, стоящий вне лагерей, — всегда лучшая и желаннейшая эмблема».² Но философ, желая сохранить духовную независимость и не имея склонности к противоборству с кем бы то ни было, долго отказывался вступить в когорту защитников папства, стараясь остаться на нейтральной, срединной позиции.

Для характеристики личности Эразма немаловажно отметить, что его принципиальности в тот момент пришлось выдержать испытание не только со стороны

угроз папскими прещениями, но и со стороны соблазнов всяческими мирскими благами, о чем сам он свидетельствовал: «Я не вмешиваюсь в эту трагедию, хотя — если бы я написал против Лютера — для меня было бы готово епископство».³

Наконец, когда положение предельно обострилось и дальнейшее молчание могло быть расценено как прямое пособничество Лютеру, Эразм решился выступить с конкретной формулировкой своих убеждений, но ни по каким-либо спорным догматическим вопросам, чего от него ожидали, а по фундаментальной для всякой богословской и религиозно-философской системы проблеме свободы воли. Выступление это выразилось в написании им сочинения под названием «Диатриба,⁴ или рассуждение о свободе воли», впервые напечатанного в 1524 году. Мнение Лютера по данному вопросу было Эразму хорошо известно, но оно в корне противоречило его воззрениям.

Еще за восемь лет до начала спора между ними, в 1516 году, Лютер, будучи всего лишь малоизвестным августинским монахом, находил уже во взглядах Эразма Роттердамского некоторые, как ему казалось, существенные погрешности. Так с восхищением преклоняясь перед Эразмом как лингвистом и переводчиком Священного Писания, Лютер все же считал необходимым упрекнуть его в недостаточно глубоком понимании слова «iustitia» (праведность) и недооценке значения первородного греха. К 1524 году его взгляд на этот предмет окончательно сформировался, приняв общезвестную форму полного отрицания свободы воли и признания благодати единственным и абсолютным спасительным началом. Неудивительно, поэтому, что «Диатриба» Эразма Роттердамского вызвала у Мартина Лютера сильную досаду и раздражение. «Невозможно себе представить, как отвратительна книжонка о свободной воле..., — писал он, — Трудно отвечать на столь неученую книгу столь ученого человека».⁵

Сначала Лютер хотел оставить «Диатрибу» вовсе без ответа и только через год после первого ознакомле-

³ *Erasmii Roterodami. Opus epistolarum* / Ed. Allen. Oxonii, MCMXIII, t. IV, №339. Цит. по: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. С. 649.

⁴ *Diatriba* (греч.) — научное исследование, философско-историческая увещательная беседа, проповедь наставительного характера.

⁵ Письмо к Опалатину от 1.XI.1524 года. Цит. по: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения... С. 665.

¹ *Стефан Цвейг*. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., 1977. С. 227.

² Там же. С. 171.

ния с ней, поддавшись, наконец, на просьбы и уговоры друзей, сел писать свое опровержение. Вышло оно в 1525 году под знаменательным заглавием "О рабстве воли". Это был единственный ответ Мартина Лютера Эразму Роттердамскому: хотя впоследствии Эразм, желая продолжить полемику, написал свои работы "Гипераспистес⁶ 1" (1526), "Гипераспистес 2" (1527) и "De amabili Ecclesi concordia" ("О желанном церковном согласии") (1533), но его оппонент предпочел ограничиться уже высказанным.

В чем же состоит различие учений Мартина Лютера и Эразма Роттердамского о свободе воли? Отвечая на эти вопросы, прежде всего, надо учесть индивидуальные черты личности и судьбы каждого из этих мыслителей, а также их резкое расхождение в отношении к крупнейшему авторитету западной средневековой теологии, блаженному Августину, особенно же к его учению о свободе воли и предопределении. При этом, серьезного внимания заслуживает рассмотрение удивительного, на первый взгляд, парадокса: почему оба оппонента, при полной противоположности своих воззрений, считают себя вправе признавать блаженного Августина своим сторонником и ссылаться на его мнение?

Как известно, духовный путь Мартина Лютера начался в Августинианском монастыре, где он, остро ощущая свою греховность и предаваясь строгим аскетическим подвигам, пришел, в конце концов, к убеждению, что никакими подвигами самоумерщвления и борьбы со страстями невозможно приблизиться ко спасению души, даруемому единственно по благодати Божией. Разуверившемся в своих силах и склонному к абсолютизации Божественного влияния на судьбу человека, Лютеру как нельзя более по душе должно было прийти к предестинационистское учение блаженного Августина, выработанное им в борьбе с еретиком V века монахом Пелагием.

Основные тезисы этого учения, как их формулирует в своем замечательном исследовании Е.Н.Трубецкой, гласят: "1) благодать действует на нас *indeclinabiliter et insuperabiliter* (неуклонно и неодолимо); 2) этому действию благодати (когда Бог хочет спасти человека) *nullum hominum resistit arbitrium* (не в состоянии противиться никакая человеческая воля)⁸; 3) предопределение Божие о нас служит основанием Его предвидению, а не наоборот"⁹.¹⁰ Очевидно, что этим августинским тезисом о свободе воли человека в деле спасения уделяется столь ничтожное место, что Лютер без особых колебаний решил ее совсем упразднить: "Если мы не намерены вообще отбросить понятие свободной воли, что было бы справедливее всего и благочестивее, то мы, по крайней мере, должны учить, как его правильно применять, чтобы стало ясно: у человека нет свободы



Эразм Роттердамский

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".¹¹

Обращаясь к Эразму Роттердамскому в тоне полной уверенности в безапелляционной правоте своих вещаний, он заявляет следующее: "...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 врачей ее лечили, тем хуже ей становилось".¹²

Мотивируя свое отрицание свободы воли психологическими причинами, Лютер обнаруживает юридическое понимание отношений человека к Богу и совершенно выпускает из виду учение восточных отцов Церкви о синергии: "Что касается меня, то признаюсь:

⁶ ὑπέρ — над, сверх, в защиту; ἀσπίτης — воин со щитом (греч). Т.о., "гипераспистес" — "сверхзащита".

⁷ Augustinus. De correptione et gratia. P. 12. §38.

⁸ Ibid. C.14. §43.

⁹ Augustinus. De praedestinatione sanctorum. P. 3. §7.

¹⁰ Цит. по: Трубецкой Е., князь. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. М., 1892. Ч.1. С.208.

¹¹ Мартин Лютер. О рабстве воли. Цит. по: Эразм Роттердамский. Философские произведения. (Приложения). С.336.

¹² Там же. С.293.

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, 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. 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 судей, да и сам я, к великому своему несчастью, за много лет мог достаточно хорошо этому выучиться”.¹³

Не довольствуясь образом рабы, вымышленным для свободной воли блаженным Августином, Лютер изыскал образ значительно более колоритный: “...Свободная воля — это всего лишь вьючное животное, которое нельзя освободить, если до этого перст Божий не изгонит дьявола”.¹⁴ Богословствуя таким образом, Лютер был уверен, что действует вполне в духе учения блаженного Августина, лишь развивая и дополняя его. Это подтверждает ряд его прямых высказываний, например: “Между отцами Церкви Августин занимает, бесспорно, первое место, он мне нравится более всех других, он весь мой”¹⁵, или “...Августин, которым ты пренебрегаешь, целиком за меня”.¹⁶ Символично и само название сочинения Лютера: “О рабстве воли”. Оно взято из текста 2-й книги блаженного Августина “Против Юлиана” (*Non kiberio, vel potius sevo propriae voluntatis arbitrio*).¹⁷

Таким образом, при всей своей странности и несопоставимости с истинно христианским духом, учение Лютера об отсутствии свободной воли коренится именно в трудах блаженного Августина, так что можно вполне согласиться с Паулем Тиллихом, который ставит обоих богословов в один ряд творцов “классического учения о рабстве воли”.¹⁸ И хотя относительно некоторых крайностей учения Лютера (например, об “избрании” или о противоречии Божественной праведности человеческой идее о праведности) справедливо заметить, вместе с отцом Серафимом (Роузом), что “сам Августин никогда не учил ничему подобному”¹⁹, тем не менее, можно сказать с уве-

ренностью, что “основные границы, в которых работал Лютер, являются, несомненно, августиновскими”.²⁰

Совсем в иной перспективе воспринимал проблему свободной воли Эразм Роттердамский. Будучи гуманистом, горячо верящим в высокое достоинство и благородство человеческой природы, в то, “что честная и воспитанная воля может нравственно возвыситься не только отдельного человека, но и все человечество”²¹, он не мог согласиться с пониманием человека как слепого орудия в руках всемогущего Промысла. Возмущение и протест вызывает у него то, что “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...”²² Философ убежден, что “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 ко злу, чем к добру, она, однако, не искоренена”.²³ Более того, говоря о Божественной благодати, Эразм Роттердамский высказывает мнение, что она не только не устраняет свободы человеческой воли, “но и усиливает, облагораживает ее”.²⁴

Легко заметить, что подобные взгляды отнюдь не гармонируют с лютеровско-августиновской концепцией спасения одной лишь благодатью. Можно даже согласиться, что Лютер, подозревавший Эразма в полупелагианстве, был не так уж далек от истины. В самом деле, в эразмовом отношении к полемике Пелагия с Августином заметна явная сдержанность относительно позиции последнего. “Августин после борьбы с Пелагием, — считает Эразм, — оказался менее прав по отношению к свободной воле, чем был прежде”.²⁵ Наоборот, Пелагия он хочет отдать должное: “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 первой 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 познанный добро, отвращаясь от того, что ей противоположно, —

²⁰ *Маграт Алистер*. Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. С. 125.

²¹ *Стефан Цвейг*. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского... С. 220.

²² *Эразм Роттердамский*. Диатриба, или рассуждение о свободе воли / Эразм Роттердамский. Философские произведения... С. 284.

²³ Там же. М. 234.

²⁴ *Соколов В.В.* Философское дело Эразма из Роттердама / Эразм Роттердамский. Философские произведения. (Вступительная статья). С. 59.

²⁵ *Эразм Роттердамский*. Диатриба, или рассуждение о свободе воли / Эразм Роттердамский. Философские произведения... С. 279.

¹³ Там же. С. 539.

¹⁴ Там же. С. 489.

¹⁵ *Michel*. *Mémoires de Luter*. II, 95. Цит. по: *Скворцов К.*, проф. Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870. С. 239.

¹⁶ *Лютер Мартин*. О рабстве воли Эразм Роттердамский. Философские произведения. (Приложения)... С. 337.

¹⁷ Цит. по: *Скворцов К.*, проф. Августин Иппонийский как психолог... С. 239.

¹⁸ *Тиллих Пауль*. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 238..

¹⁹ *Серафим, иером. (Роуз)*. Вкус истинного Православия. М., 1995. С. 27.

это благодеяние Создателя, Который вместо человека мог бы создать лягушку".²⁶

Разумеется, было бы неверно обвинять Эразма в реабилитации Пелагия, но то, что он берет его под защиту против Августина, конечно, неслучайно. Обладая тонким философским чутьем истины, Эразм не мог не заметить, что в учении Пелагия, наряду с бесспорным заблуждением заключалась и глубокая внутренняя правда, а именно, признание за человеком священного права откликнуться на Божий призыв, свободно двинуться по пути, указываемому Богом, активно и творчески трудиться над созданием в себе завещанного Христом совершенства. Богословская интуиция Эразма Роттердамского не могла удовлетвориться однобокой ограниченностью августиновских доводов, догматизированных католической церковью.

В существе взглядов Пелагия и Августина он почувствовал возможность взаимодополнения и разумного синтеза. Противопоставляемые же друг другу, эти взгляды ясно являли ему ту печальную ущербность, суть которой трудно выразить точнее, чем это сделал Е.Трубецкой: "Пелагианство заключает в себе одну сторону христианского теоретического идеала, которой не достает Августину: идеал этот требует действительно такой человеческой воли, которая была бы в состоянии содействовать благодати в свободе. С точки зрения этого идеала Пелагий прав в том, что призывает человеческую природу к действию; но его учение есть проповедь антихристианская и антиеократическая, поскольку оно утверждает свободу односторонним образом, поскольку оно эмансипирует человеческую волю от социального, организующего действия благодати. Христианская теократия не хочет быть делом рук человеческих, и с этой точки зрения не прав Пелагий."

Но, с другой стороны, Августин, представляющий собой противоположную односторонность, точно также прав и не прав, как и его противники — пелагиане. Христианская теократия не хочет быть делом одного Божества и требует свободного человечества как базиса для действия благодати".²⁷

Любопытное явление: опровергая учение о воле Лютера, Эразм Роттердамский так старался следовать Евангелию и учению древних святых отцов, что даже вышел из руслу официальной католической томистской доктрины (представлявшей собой смягченный вариант августианства) и, сам того не ведая, начал проповедовать чисто православный взгляд на свободу воли и ее синергию с Божией благодатью.

Попробуем сравнить то, как учит о благодати Эразм Роттердамский, с тем, что сказано о ней, например, в "Послании Восточных патриархов" и у святителя Феофана Затворника. Философ пишет: "Существует естественная благодать, благодать побуждающая, которая, конечно, не совершенна, и благодать, которая возвращает воле действенность, — мы назвали ее сотоварищей, потому что она продолжает то, что начато. И есть благодать, которая доводит до конца. Полагают,

что эти три благодати — одна и та же благодать, называемая по-разному в зависимости от того, как она на нас действует. Первая побуждает, вторая ограждает, третья завершает".²⁸

Теперь обратимся к "Посланию восточных патриархов". Здесь различается два вида благодати: благодать предваряюще-просвещающая и благодать особенная, или оправдывающая.²⁹ Качественного различия между первым и вторым видом благодати нет: "Благодать в своем существе едина и неделима. Различие видов благодати способствует некоторому уяснению самого понятия благодати".³⁰ Благодать предваряюще-просвещающая совершает призвание человека ко спасению, она, "подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех, споспешествует ищущим ее и не противляющимся ей, доставляет им познание Божественной истины и учит делать добро, угодное Богу".³¹ Особенная благодать вселяется в человека после принятия им Крещения. "Действие благодати особенной состоит в том, что она, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя верующих в любви Божией, оправдывает их и делает предопределенными ко спасению".³²

Образ взаимодействия благодати с человеческой свободой святитель Феофан Затворник определяет так: "...Божественная благодать возбуждает только мысли и чувства. Коль же скоро надо образоваться желанию и склонению воли. Вследствие того, она отступает и ждет, что изберет хозяин дома души. Когда образуется желание и склонение произволения, она снова приходит на помощь и помогает устанавливаться тому, на что склонилось произволение".³³ Благодать необходима как для начала духовной жизни, так и для ее правильного продолжения и благополучного завершения: Как жизнь духовная началась Божией благодатью, так ею же может только и храниться и зреть. *Силен есть, — говорит апостол, — начный в вас дело и до конца совершити* (Флп. 1,6).³⁴

²⁸ Эразм Роттердамский. Диатриба, или рассуждение о свободе воли / Эразм Роттердамский. Философские произведения... С.237.

²⁹ Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. СПб., 1838. С.24. Цит по: *Георгий, архим. (Тертышников)*. Божественная благодать и свобода человека // Вышенский паломник. Рязань, 1996. Июль. С.43.

³⁰ *Георгий, архим. (Тертышников)*. Божественная благодать и свобода человека // Вышенский паломник. Рязань, 1996. Июль. С.43.

³¹ Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. СПб., 1898. С.24–25. Цит по: *Георгий, (Тертышников) архим.* Божественная благодать и свобода человека / Вышенский паломник. Рязань, 1996. Июль. С.43.

³² *Георгий (Тертышников), архим.* Божественная благодать и свобода человека // Вышенский паломник... С. 44.

³³ *Феофан, епископ*. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1892. С. 180.

³⁴ *Феофан, епископ*. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. М., 1894. С. 192.

²⁶ Там же. С.234.

²⁷ *Трубецкой Е., князь*. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке... С.209,210.



Мартин Лютер

Такое, почти буквальное, совпадение воззрений Эразма Роттердамского с учением Православной Церкви свидетельствует о малоизвестной у нас неоднородности западной религиозной мысли. В данном случае это совпадение объясняется глубоким знанием и пониманием Эразмом древней святоотеческой литературы, в которой учение о синергии, т.е. соработничестве Божественной воли с человеческой в деле спасения, встречается повсеместно.³⁵ Поэтому, если католики (не говоря о лютеранах), в принципе, могли бы указать философу, как на недостаток, на совершенное отсутствие у него в учении августиновского положения о подчинении человеческой воли Божественной, то Православию здесь его упрекнуть не в чем, поскольку такого рода "недостаток", по справедливому замечанию С.Л.Епифановича, "является общим для всего греческого богословия и., в свою очередь, может служить основой для критики августинизма".³⁶

Но вот странный парадокс: Эразм, критикуя Августина и напрочь отвергая выросшую из его учения доктрину Лютера, вместе с тем, в других случаях считает возможным и нужным сослаться на Августина в пользу своего мнения и даже привести его имя среди латинских отцов и учителей Церкви, учивших о реальности в человеке свободной воли.³⁷ Как это следует понимать?

Дело в том, что учение блаженного Августина, взятое в целом, обнаруживает глубокие противоречия. Как

человек живой и искренней веры, Августин не мог настаивать на бесполезности человеческой воли для спасения, но как творец строго-рационалистической богословской системы, в центре которой стоит понятие Божественного закона, порядка (*ordo*),³⁸ действующего как предопределение, он логически не мог допустить существование свободной воли. Предопределение, лишь частным действием которого является благодать,³⁹ абсолютно детерминирует этот мир со всем, что в нем, а потому превращает свободу человеческой воли в призрак, в иллюзию. И сколько бы Августин не оговаривался, что признает действительность свободы воли человека, эти его высказывания, эпизодические и непоследовательные, говорят только о том, что его "православие сердца"⁴⁰ не могло смириться с железными построениями его латинского, юридического, слишком логического⁴¹ ума, образуя в его мировоззрении так и не преодоленное противоречие. "От того-то Августин гораздо симпатичнее в своей "Исповеди", чем в своем учении, — констатирует Е.Трубецкой, — он привлекательнее в том, что он искал, чем в том, что он нашел".⁴²

Не понимая этого глубоко драматического раздвоения мирозерцания блаженного Августина, можно легко впасть в заблуждение и составить себе ложное представление о его отношении к проблеме свободы воли, которое до сих пор еще встречается в науке.⁴³ Но Эразма Роттердамского едва ли можно уличить в поверхностном понимании теологии Августина. Скорее, его ссылки на этого великого отца Западной Церкви объясняются тем, что:

1. для Лютера блаженный Августин был единственным авторитетом среди святых отцов и оспорить строгую тождественность августиновского учения лютеровскому уже означало для Эразма чувствительно поколебать позиции оппонента;

2. Августин был авторитетом и для самого Эразма, и вообще, для всех западных философов и богословов того времени. Не сослаться на него было просто нельзя. Зная, что в августиновских бесчисленных творениях можно отыскать доводы как за, так и против свободной воли, Эразм искусно этим воспользовался: он критиковал то, что было у Августина в пользу Лютера и применял в качестве аргумента то, что было в его пользу.

Переходя к непосредственному рассмотрению аргументации сочинений Эразма и Лютера, важно подчеркнуть различие их образов мышления и мировосприятия. Эразм — тонкий философ, высоко ценящий

³⁸ Трубецкой Е., князь. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке... С. 74, 203.

³⁹ Там же. С. 203.

⁴⁰ Выражение свт. Тихона Задонского. Цит. по: *Серафим, иером. (Роуз)*. Вкус истинного Православия.

⁴¹ *Киреевский И. В.* О характере европейской цивилизации. Собрание сочинений. М., 1911. Т. 1, С. 189 — 189.

⁴² Трубецкой Е., князь. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке... С. 212.

⁴³ См., например: *Лопухин А. П.* Промысл Божий в истории человечества. СПб., 1898. С. 73; *Джованни Реале и Дарио Анти-сери.* Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1995. Т. 2. С. 72.

³⁵ См. *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 84, 85.

³⁶ Там же. С. 84.

³⁷ *Эразм Роттердамский.* Диатриба... С. 225.

разум и логическую обоснованность положений; замечательный стилист, позаботившийся оформить свое произведение в лучших традициях высокой латинской прозы; прекрасный знаток Священного Писания, обильно наполнивший свою "Диатрибу" цитатами из него (более 270). Лютер же — это вдохновенный "пророк" и бунтарь, мало заботящийся о красоте слога, но стремящийся подавить противника напором своей страстной, насыщенной образами речи, смутить его своей самоуверенностью и воинственным напором. В противоположность вежливому, корректному, очень сдержанному Эразму, Лютер не останавливается перед грубыми выпадами в адрес оппонента: "...Твоя книжонка показалась мне столь ничтожной и малоценной, что я очень пожалел тебя за то, что ты испакостил всей этой грязью свою прекрасную и искусную речь...будто мусор и навоз ты несешь в золотых и серебряных сосудах".⁴⁴

Философская гибкость, диалектическое умение Эразма оперировать понятиями были совершенно непонятны и неприемлемы для Лютера, "сугубого догматика, стремившегося к однозначной определенности".⁴⁵ Вообще, Лютер презирал человеческий разум, утверждал его полную беспомощность в деле богопознания и называл его "потаскухой дьявола".⁴⁶ Поэтому он не хотел и не мог оценить остроумия и логической стройности доводов Эразма, на которых стоит остановиться подробнее.

Призвав в начале "Диатрибы" во свидетельство своей правоты многих отцов и учителей Восточной и Западной Церкви, Эразм переходит затем к более надежному в отношении Лютера оружию. Зная, как чтит Лютер Священное Писание, он систематически составляет подборки ветхозаветных и новозаветных текстов, с разных сторон освещающих и подтверждающих существование у человека свободной воли. Строятся эти подборки по такому типу:

1. Бог неоднократно предлагал людям выбор: "Если повинуетесь Моим заповедям — будете жить, если нет — умрете, бойтесь зла, изберите добро"⁴⁷ и т.п. Если предлагается выбор — значит есть свобода 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".⁴⁸

2. Бог часто требует от человека исполнения каких-либо действий: *Обратитесь ко Мне и будут спасены все концы земли* (Ис.45,21) и т.п. "К кому относится убеждение в том, чтобы обратились и пришли? — спрашивает Эразм. — 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!"⁴⁹

3. "В Божественных Писаниях, — пишет Эразм, — можно найти и такие места, которые по-видимости приписывают Богу случайные действия и даже некоторую переменчивость. 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..." Насколько в этих и других подобных 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 несколько не прибавилось права на благодать?"⁵⁰

Подобных конструкций Эразм Роттердамский создает множество, но все они оказались бессильны повлиять на Мартина Лютера, иррационализм мышления которого всегда мог апеллировать к непостижимости Божьих судеб и всевластию Божественной воли. С точки зрения Лютера, если где и предлагается совершение действий, то этим указывается в Писании только не то, что Бог желает показать человеку, что сам он, без Его помощи, правильного выбора сделать не может, как не может и исполнить никакого действия. Такая Божественная педагогика направлена на воспитание в человеке смирения и развенчание его гордыни: "Слова Закона не для того сказаны, чтобы утверждать силы волеия, но для того, чтобы просветить слепой разум, дабы он увидел, что его собственный свет — ничто и воление его не имеет никакой силы".⁵¹

Стремясь любыми путями разгромить "Диатрибу", Лютер не гнушается и такими средствами, как прямое искажение мыслей и слов противника, приписывание ему выводов, которые никак не следуют из его посылок и т.д. В общем же, хотя трактат Лютера против "Диатрибы" в почти в три раза больше по объему самой "Диатрибы", но, кажется, впечатления торжественного опровержения он все-таки не производит. Работа эта не смогла переубедить Эразма, как, впрочем, и эразмовские сочинения не переубедили Лютера: слишком разные это были люди.

И все же, хотя полемика обоих авторов оказалась для них безрезультатной, нельзя не согласиться со Стефаном Цвейгом в том, что "величие противников делает эту борьбу непреходящим духовным событием мировой литературы".⁵²

Дмитрий Предеин, II курс МДА

⁴⁴ Мартин Лютер. О рабстве воли... С. 291.

⁴⁵ Соколов В. В. Философское дело Эразма из Роттердама... С. 55.

⁴⁶ Цит. по: Соколов В. В. Философское дело Эразма из Роттердама... С. 49.

⁴⁷ Ср.: Втор. 30, 19; Быт. 2, 17.

⁴⁸ Эразм Роттердамский. Диатриба... С. 238.

⁴⁹ Эразм Роттердамский. Диатриба... С. 239, 240.

⁵⁰ Там же. С. 242, 243.

⁵¹ Мартин Лютер. О рабстве воли... С. 385.

⁵² Стефан Цвейг С. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. С. 227.