

Объявление мнения Якоба Арминия о предопределении, Божьем провидении, свободе выбора, Божьей благодати, божественности Сына Божьего и оправдании человека перед Богом (фрагмент 3)¹

Ростислав ТКАЧЕНКО
Східноєвропейський інститут теології, Львів, Україна

ORCID: 0000-0002-5355-2090

Краткое предисловие переводчика к третьему фрагменту аннотированного русского перевода “Объявления мнения” Якоба Арминия

В 2020 и 2021 гг. журнал *Богословські роздуми* начал по частям публиковать аннотированный русский перевод ключевого произведения нидерландского протестантского богослова Якоба Арминия (1559–1609): “Объявления мнения” (лат. *Declaratio sententiae*).¹ Тогда удалось отправить в печать первый (*Предисловие* или “личную историю Арминия”) и второй (представление доминирующих тогда в реформатской среде взглядов на доктрину предопределения) фрагменты этого текста.² Причём первая часть была снабжена биографическим и переводческим

¹ Jacobus Arminius, “Declaratio sententiae I. Arminii de Praedestinatione, Providentia Dei, Libero arbitrio, Gratia Dei, Divinitate Filii Dei, & de Iustificazione hominis coram Deo,” in *Opera theologica* (Lugduni Batavorum: Apud Godefridum Basson, 1629), 91–133.

² Якоб Арминий, “Объявление мнения Якоба Арминия о предопределении, Божьем провидении, свободе выбора, Божьей благодати, божественности Сына Божьего и оправдании человека перед Богом (фрагмент 1),” ред. Виталий Иванов, пер. Ростислав Ткаченко, *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я* 18, no. 2 (2020): 185–206; Якоб Арминий, “Объявление мнения Якоба Арминия о предопределении, Божьем провидении, свободе выбора, Божьей благодати, божественности Сына Божьего и оправдании человека перед Богом (фрагмент 2),” ред. Виталий Иванов, пер. Ростислав Ткаченко, *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я* 19, no. 1 (2021): 141–50.

введением, которые очерчивали историко-культурный и, частично, богословский контекст появления “Объявления” на свет.³

Затем публикация частей завершённого перевода арминиевского трактата на время прервалась. Теперь же мы возобновляем её и в этом выпуске *Богословських роздумів* представляем на суд читателем третий фрагмент “Объявления”: мнение или богословскую позицию Якоба Арминия касательно популярных тогда толкований учения о предопределении. Здесь нидерландский богослов критически оценивает супра- и инфралапсарианские трактовки этой доктрины и детально обосновывает своё несогласие с обоими направлениями реформатской мысли. Все нюансы оценки Арминием этих «теологий предопределения» можно видеть в переведённом тексте.

Кроме того, ввиду большого перерыва в публикациях перевода “Объявления”, полезно и даже необходимо напомнить об основных принципах этого перевода и обозначениях, которые имеются в русском тексте.

В целом перевод стремится выдерживать стилистику оригинального текста: последовательно передать смены шрифтов и расстановку акцентов, к которым прибегает Арминий (или его редактор). Так, практика распределения строчных и заглавных букв Арминия полностью реплицирована в русском тексте за редким исключением для слова “Бог” и однокоренных или связанных с ним слов: на русском полностью сохранена традиция написания указаний на Бога или Его имена с заглавной буквы, в то время как латинскому оригиналу присуща более демократичная традиция, которая допускала строчную букву во всех этих случаях. Что же касается передачи фраз, выделенных курсивом, приходилось постоянно принимать сложные переводческие и редакторские решения из-за того, что курсив для Арминия (или его редактора) служит разным целям, и не всегда ясно, по какой причине он его использует в данном случае. Порой он отмечает слово, используемое в небуквальном, переносном значении, порой ставит акцент на том или ином понятии или словосочетании, а порой просто выделяет некие имена или титулы. В любом случае, курсивы латинского издания по большей части сохранены, однако читателю следует учитывать вариативность смысловых ударений, стоящих за этой манерой выделять порции тексты.

Далее, в русском тексте имеются внутритекстовые ссылки и соответствующие им подстрочные сноски-комментарии. Они служат для объяснений терминов, указаний на разночтения, представления краткой информации об упоминаемом человеке или событии и иных пояснений. Это сделано для того, чтобы способствовать пониманию текста «Объявления» в его историко-богословском контексте и с учётом его лексико-понятийного аппарата.

Кроме подстрочных примечаний переводчика и научного редактора русский перевод также снабжён заметками, приводимыми в квадратных скобках (например, [так]). Они обозначают вставки, которых нет в оригинальном тексте, но которые либо проясняют смысл текста, либо содержат слова и обороты, использования которых требуют грамматические или стилистические правила русского языка.

³ Ростислав Ткаченко, “Конфликты Якоба Арминия и Предисловие к «Объявлению мнения»: биографическое и переводческое введение,” *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я* 18, no. 2 (2020): 153–84.

Также в квадратных скобках даются указания на библейские отрывки, прямо цитируемые или пересказываемые Арминием (например, [Евр. 11:2]). Наконец, в переводе используются круглые скобки, в которых даются отсылки к авторским формулировкам и звучанию ключевых слов и фраз на языке оригинала (например, *(sententia)*). Это несколько утяжеляет текст, но зато позволяет лучше почувствовать лексические нюансы и обратить внимание на некоторые специальные или значимые термины.

Все эти технические решения призваны помочь читателю лучше понимать арминиевский текст, его смыслы и его исторический контекст. Впрочем, понимание представленного ниже текста – это уже совсем иная задача, и, надеюсь, она выполнима.

Мое мнение о Предопределении.² [Первый, супралапсарианский, тип Предопределения³]

Однако же, на мой взгляд, если уж свободно высказывать мне свои мысли – при условии возможности лучшего суждения – я придерживаюсь следующего мнения. Только что представленное учение во многом ложно, содержит в себе ряд несоответствующих друг другу и противоречащих друг другу утверждений. И если бы я стал разбирать их все, то времени, выделенного сейчас мне, было бы недостаточно. Однако я подвергну это учение во всей его широте исследованию только в общих чертах (*παρρημερῶς*). Я предлагаю преимущественно рассмотреть его четыре главных тезиса, которые являются в нем наиболее важными. Для этого я, в первую очередь, представлю, каковы они, а затем более подробно объясню мое мнение и мое суждение о них. Эти тезисы таковы:

1. Бог *абсолютно и точно* постановил (*absolute et præcise⁴ decreverit*) спасти некоторых отдельных (*singulares quosdam*) людей по своей милости или благодати и осудить других по своей справедливости. И это происходит без какого-либо созерцания Им (*sine ullo intuitu*) в данном постановлении праведности или греховности, послушания или непослушания, причиной которых эти люди могли бы быть в своей жизни.
2. Для приведения в исполнение предыдущего постановления Бог решил (*decreverit*) сотворить Адама – и через него всех людей – в надлежащем состоянии изначальной праведности. Более того, Он даже постановил, чтобы они согрешили и таким образом стали виновны и достойны вечного осуждения, а также лишились изначальной праведности.
3. Что касается людей, которых Бог точно желает (*vult*)⁵ спасти, Он постановил привести их к спасению и к средствам, необходимым для его обретения: к вере в Иисуса Христа и к стойкости в этой вере. И в действительности (*re ipsa*) Он приводит их к этой вере и стойкости посредством Своей благодати и непреодолимой силы (*per gratiam vimque irresistibilem*), так что они не

могут не верить, не хранить стойкость в вере и не быть спасенными (*non possint non credere, perseverare in fide et salvari*).

4. Что касается людей, которых Бог по своей абсолютной воле предназначил (*præordinaverit*) к гибели, Он постановил отказать им [в даре благодати]. И в действительности (*re ipsa*) Он не дарует им благодать, которая необходима и достаточна для спасения, так что они не способны и не могут ни верить, ни спастись.

После того, как я в страхе Господнем тщательно обдумал и исследовал эти четыре тезиса, я готов сказать следующее о данном [то есть супралапсарианском] учении о предопределении.

Такого рода предопределение я отвергаю, и делаю это по следующим основаниям.⁶

I. Это учение о предопределении⁷ не является основанием Христианства

Оно не является основанием *Христианства, спасения либо уверенности в спасении*.

Это не [основание] *Христианства*. (1)⁸ Такого рода предопределение не является тем Божьим постановлением, которым Христос был Богом поставлен Спасителем, главой и основанием для тех, кто должен стать наследниками спасения; а ведь именно это постановление есть единственное основание (*unicum fundamentum*) Христианства. (2) Учение о такого рода предопределении – это не то учение, посредством которого мы как некие живые камни присоединяемся через веру к Христу как единственному краеугольному камню и соединяемся с ним как члены тела с головой [см. 1 Пет. 2:5, 1 Кор. 12:12-27 и т.д.].

Это не [основание] *спасения*. (1) Такого рода предопределение не является тем постановлением, проистекающим из Божьего благоволения (*beneplaciti Dei*) [нам] в Иисусе Христе,⁹ на котором единственно покоится наше спасение. (2) Учение об этом предопределении не является основанием спасения, так как оно не есть “сила Божия ко спасению [каждому] верующему”, потому что в нем праведность Божия (*iustitia Dei*) не “открывается от веры в веру” [Рим. 1:16, 17].

Это не [основание] для уверенности в спасении. Эта [уверенность] основывается на следующем постановлении: “Тот, кто поверит, будет спасен” [Мр. 16:16¹⁰]; я верую, следовательно я буду спасен.¹¹ А названное учение о предопределении не содержит в себе ни первого, ни второго члена данного силлогизма, что и признается некоторыми людьми в таких словах:¹² “Мы не намереваемся утверждать ни того, что знание этого [учения о] предопределении является основанием Христианства или спасения, ни того, что оно так же необходимо (*necessaria*) для спасения, как и Евангельское учение и т.д.”.

II. Это учение не включает в себе ни все Евангелие, ни даже какую-либо его часть¹³

Само же Евангелие состоит с одной стороны из [Божьего] повеления покаяться и уверовать, а с другой стороны – из [Божьего] обещания простить грехи и даровать благодать духа и жизнь вечную. Это соответствует общему содержанию проповедей Иоанна Крестителя и Христа, исходя из того, как они представлены нам Евангелистами, а также учению Апостолов после Христова Вознесения. Данное же учение о предопределении не касается ни повеления покаяться и уверовать, ни Божьего обетования. Более того, эта доктрина не учит также и о том, какого рода людей (*quales*) вообще Бог предопределил – что собственно и является Евангельским учением. Вместо этого она включает в себе некую тайну, которая известна только самому предопределяющему Богу, а именно то, каких именно отдельных лиц и в каком количестве (*quas singulares personas et quot*) Бог постановил спасти и осудить.

На основании этого далее я прихожу к заключению: данное учение о предопределении не является необходимым для спасения: ни для знания о нем [т.е. о спасении], ни для веры в него, ни для надежды на него, ни для его осуществления.¹⁴ Это признает и один ученый муж, который в своих тезисах по случаю диспутации по данному вопросу, выразился следующими словами:¹⁵

Поэтому Евангелие можно назвать раскрытием предопределения и книгой о нем не в общем (*ἀπλῶς*), а только лишь в относительном смысле (*κατά τι tantum*). Ведь на самом деле оно не указывает в абсолютном смысле ни материальную, ни формальную причины числа [избранных или осужденных], то есть оно не объявляет, ни скольких отдельных (*sigillatim*) людей (за редким исключением), ни кого именно Он предопределил, но лишь общим образом указывает (*generatim*), каковы (*quales*) те люди, которых Он предопределил.

III. Это учение о предопределении не является постановлением никакого – ни общего (вселенского), ни частного (поместного) – собора¹⁶

За шесть первых веков после Рождества Христова ни один из соборов – ни вселенский, ни поместный – не признал, не постановил и не одобрил такого рода учения о предопределении. Ни Никейский Собор, издавший постановление о Божественности и единосущности (*ὁμοούσιᾳ*) Сына Божьего против Ария.¹⁷ Ни первый Константинопольский, издавший постановление о Божественности Духа Святого против Македония.¹⁸ Ни Эфесский Собор, издавший постановление о Единстве Лица¹⁹ Сына Божьего против Нестория.²⁰ Ни Халкидонский, который осудил Евтихия и утвердил учение о том, что в одном и том же Лице Господа нашего Иисуса Христа имеются две различные природы, отличающиеся друг от друга по сущности.²¹ Ни второй Константинопольский, на котором были осуждены Петр, Епископ Антиохийский, Антим, Епископ Константинопольский, и

некоторые другие, которые выдвигали учение о том, что Отец также страдал [в Своем Сыне].²² Ни даже третий Константинопольский, на котором были осуждены монофелиты, утверждавшие, что у Иисуса Христа была только лишь одна воля и одно действие.²³

Также эта доктрина не обсуждалась и не была утверждена ни на одном из поместных соборов: ни на Иерусалимском,²⁴ ни на Оранжевом,²⁵ ни даже на том, который состоялся в Меле Африканской, и был направлен против Пелагия и его заблуждений, что видно из [текста] доктринальных статей, которые были на нем приняты против Пелагия и его заблуждений.²⁶ И настолько далеко от истины [утверждение] о том, что учение о Предопределении самого Августина²⁷ получило одобрение на этих соборах, что Епископ Римский Целестин, живший в то время,²⁸ свое письмо с осуждением Пелагианского учения, адресованное Галльским Епископам, завершает следующими словами:²⁹

Мы же не решимся с презрением отбросить в сторону, но и не будем без необходимости затрагивать более глубокие и более трудные части текущих вопросов, которые достаточно детально были исследованы теми, кто противостоит этим еретикам.³⁰ Потому что для признания и исповедания благодати Бога, – из деяний и достоинства которой ничто не должно быть отнято, – вполне достаточно того, что мы верим всему тому, чему нас научили писания, согласные с вышеупомянутыми правилами Апостольского престола.

Что же касается собственно правил, которые излагает в своем письме Целестин, а также постановлений предыдущих трех поместных соборов, содержащих эти правила, то мы без труда согласимся с ними; особенно с теми из них, которые необходимы для утверждения [учения о] благодати в противовес Пелагию и его заблуждениям.

IV. Это учение о предопределении не получило одобрения со стороны ни одного учителя Церкви (*doctore Ecclesiarum*) в течение шестисот лет после рождества Христова

Никогда эту доктрину не выдвигал и не одобрял ни один из здравомыслящих и ортодоксальных Учителей Церкви в течение шестисот первых лет после рождества Христова. Не делали этого и основные и наиболее ревностные поборники [учения о] благодати, выступившие против Пелагия, каковыми, как известно, были Иероним,³¹ Августин, автор книги “О призвании язычников” (*De vocatione gentium*), Проспер Аквитанский,³² Иларий,³³ Фульгенций,³⁴ Орозий.³⁵ Все это ясно видно из их собственных трудов.

V. Это учение о предопределении не согласуется с Гармонией исповеданий веры реформированных (реформатских) церквей (*Harmonia confessionum Ecclesiarum reformatarum*)

Оно не соответствует и не согласуется с *Гармонией исповеданий веры* церквей, известных под именем Церквей Реформатских и Протестантских, которые вместе, в виде единой книги были напечатаны и опубликованы в Женеве.³⁶ Если добросовестно изучить содержание этой *Гармонии*, то станет ясно, что многие из этих исповеданий веры по-разному говорят о Предопределении. Некоторые из них упоминают его только вскользь и вообще никогда не затрагивают тех тезисов (*capita*), какие я сейчас привел, и которые больше всего выделяются и которые упорно отстаивают сторонники этой доктрины Предопределения. Ни одно из исповеданий веры не представляет эту доктрину так, как я изложил выше. Вероисповедания:³⁷ Богемское,³⁸ Англиканское (Английское),³⁹ Вюртембергское,⁴⁰ Первое Гельветическое (Швейцарское),⁴¹ Четырех городов (а именно Страсбурга, Констанца, Меммингена и Линдау)⁴² вообще не говорят о такого рода Предопределении. Базельское⁴³ и Саксонское⁴⁴ вероисповедания касаются этой темы лишь вскользь, сказав о ней только три слова. Аугсбургское вероисповедание⁴⁵ говорит о ней таким образом, что женевские [редакторы] сочли, что необходимо сделать некоторое примечание [к этому документу], которое бы служило предостережением для нас [как читателей].⁴⁶ Второе Гельветическое,⁴⁷ с которым согласилась и которое подписала большая часть реформированных (или реформатских) церквей, говорит об этом учении таким образом, что я желал бы узнать, каким же таким образом оно могло бы оставаться в силе (*subsistere*) вместе с тем учением о Предопределении, которое я только что представил. Однако именно это исповедание веры получило одобрение Церквей Женевы и Савойи.

VI. Это учение о предопределении не согласуется с вероисповеданием и Катехизисом [нидерландских и бельгийских реформатских] Церквей

Согласие этой доктрины с *Бельгийским вероисповеданием* и *Гейдельбергским Катехизисом* можно с полным правом поставить под сомнение – без споров или придинок, – чему я кратко приведу доказательства.

Статья 14 *Бельгийского вероисповедания* звучит так: “Человек сам, обладая знанием и по собственной воле (*sciens et volens*),⁴⁸ подчинил себя греху и, следовательно, смерти и проклятию, когда приклонил ухо к обманчивым словам дьявола” и т.д.⁴⁹ Отсюда я заключаю, что человек не согрешил по какой-либо необходимости, проистекающей из некоего предшествующего постановления о предопределении (*hominem non peccavisse necessitate aliqua ullius præcedentis decreti prædestinationis*). А это диаметрально противоположно тому [супралапсарианскому] учению о Предопределении, против которого я выступаю.

Далее, в статье 16, в которой идет речь) о предвечном Божьем избрании, сказаны следующие слова: “Бог явил Свое милосердие в избавлении от осуждения и спасении тех, кого Он по своему вечному и неизменному замыслу, соразмерно Своей ничем не обусловленной благодати (*pro gratuita sua bonitate*), избрал в Иисусе Христе Господе нашем без учета каких-либо совершенных ими дел; Свою же справедливость Он явил в оставлении иных людей в том состоянии падшести и погибели, в бездну которого они сами себя ввергли”.⁵⁰ Каким образом это утверждение может быть согласовано с описанным выше учением о Предопределении, я совершенно не представляю.

В *Гейдельбергском Катехизисе*, в вопросе 20, записано следующее: “Не все те, кто [духовно] погиб уже в Адаме, получают спасение через Христа, но только те, кто привит ко Христу посредством истинной веры, и кто обретает даруемые им блага”.⁵¹ Отсюда я заключаю, что Бог не предопределил точным образом к спасению никого, кроме тех, кого Он в своем постановлении усмотрел⁵² как верующих (*in decreto suo tamquam credentes intuitus sit*). Это, в свою очередь, противоположно тезисам 1 и 3 этой доктрины Предопределения.

Подобным образом вопрос 54 *Гейдельбергского Катехизиса* звучит так: “Верую в то, что Сын Божий от начала и до конца мира из общего [числа] рода человеческого собирает для Себя посредством своего Духа и слова сообщество людей, избранное к жизни вечной [и] объединенное истинной верой”.⁵³ Отсюда [следует, что] избрание к жизни вечной и согласие в вере взаимосвязаны друг с другом, причем таким образом, что второе [т.е. согласие в вере] не подчинено первому [т.е. предызбранию]. Но именно такое подчинение требовалось бы согласно рассматриваемой доктрине Предопределения. И тогда формулировка должна была бы быть изменена следующим образом: “Сын Божий призывает и собирает для Себя посредством Духа и Своего слова избранное ради жизни вечной сообщество [людей] так, чтобы они уверовали и объединились друг с другом в истинной вере”.

Но поскольку утверждения этих вероисповедных документов именно таковы, то нет никаких причин, почему те, кто одобряют и защищают это мнение о предопределении, прилагают столько усилий, чтобы навязать его своим сторонникам или Церкви Христовой, либо выставляют в дурном свете⁵⁴, если кто-либо учит в Церкви или Университете чему-то несогласному с этой доктриной или же противоречащему ей.

VII. Такое [супралапсарианское] предопределение противоречит Природе Бога. А также мудрости Бога

Я утверждаю, что это учение противоречит *природе Бога* – в первую очередь тем *атрибутам* Его природы, с помощью которых Он все совершает и действует (*operatur et agit*), а именно Его мудрости, справедливости и благодати.

1.⁵⁵ Оно противоречит Его *мудрости* тремя способами:

- а) Поскольку оно сообщает [нам], что Бог постановляет (*decernere*) нечто ради цели, которая ни является благой, ни могла бы таковой быть. Это

действительно так, ведь получается, что Бог творит нечто, чтобы навеки его погубить лишь ради прославления Своей справедливости.

- б) Поскольку оно сообщает нам), что Бог посредством такого рода Предопределения намеревается достичь следующей цели: явить и прославить свое милосердие и справедливость. Но Он не может явить и прославить их, кроме как с помощью действия, которое противно и милосердию, и справедливости – ведь именно таково только что описанное постановление Бога о том, чтобы человек согрешил и стал несчастным.
- с) Поскольку оно изменяет и извращает порядок [действия] двоякой Божьей мудрости (*ordinem duplicis sapientiae Dei*),⁵⁶ открытой нам в Писании, на противоположный. Это учение утверждает, что Бог точным образом (*præcise*) предопределил людей к спасению по Своему милосердию и мудрости, заключенной в слове о кресте Иисуса Христа, как будто не предвидев (*absque eo quod præviderit*) того, что для человека невозможно было бы спастись и избавиться от своей собственной вины посредством мудрости, которая явлена в законе [Божьем] и вложена в человека при творении. Но Писание выступает против этого, говоря: “благоугодно было Богу безумием проповеди спасти верующих”, то есть, спасти через “слово о кресте... после того, как мир своей мудростью не познал Бога в премудрости Божией” [1 Кор. 1:18, 21].⁵⁷
2. Это предопределение противоречит Божьей *справедливости*, а именно как потому, что она [т.е. справедливость] обозначает в Боге любовь по отношению к справедливости (или праведности)⁵⁸ и ненависть по отношению ко греху, так и потому что она является вечной и постоянной волей [Господа] воздавать каждому по заслугам (*voluntas suum cuique tribuendi*).

Касательно первого аспекта [т.е. Божьей любви к справедливости] дело обстоит следующим образом: Эта [супралапсарианская] доктрина утверждает, что Бог желает (*velle*)⁵⁹ спасти неких отдельных людей и на самом деле постановил их спасти без какого-либо ви дения Им⁶⁰ праведности (*justitiæ*) или послушания [с их стороны]. Отсюда следует, что Бог любит этих людей больше, чем Он любит справедливость (*justitiam*).

Касательно же второго аспекта, [т.е. Божьей воли воздать каждому по заслугам, дело обстоит так]: Эта доктрина утверждает, что Бог желает (*velle*) подвергнуть Свою тварь страданиям и несчастьям, которые не могут быть назначены иначе, чем в виде наказания за грех, хотя при этом Бог, [принимая Свое решение об осуждении], и не рассматривает тварь как творящую грех (*ut peccatricem*) и, соответственно, как достойную гнева или наказания (*irae aut pœnæ ream*). Таким образом, эта доктрина также утверждает, что Бог желает воздать твари то, чего она не заслуживает и что одновременно сопряжено с наихудшим из возможных зол для самой твари. Но это противно подлинной справедливости. Итак, в соответствии с этой доктриной Бог, во-первых, лишает самого Себя того, что ему принадлежит, и, во-вторых, воздает твари то, что она также не заслужила – к несчастью для нее.

3. Также это предопределение противоречит Божьей *благодати*, ведь Его благодать – это любовь к сообщению Своего блага [другим] (*affectus bonum suum communicandi*), насколько Его справедливость считает это уместным и позволяет это делать. Эта же [супралапсарианская] доктрина приписывает Богу [нечто иное]: что Он Сам по Себе (*a se*), без влияния со стороны каких-либо внешних вещей, желает (*velit*) Своей твари наихудшего зла. Причем Он предназначил это для нее от века или, другими словами, предустановил навлечь на нее это [зло] даже прежде, чем постановил наделить ее каким-либо благом. Ведь эта доктрина утверждает: Бог желает (*velle*) осудить, и чтобы иметь возможность это сделать, Он желает (*velle*) сотворить. Хотя на самом деле акт творения – это первое исхождение (*egressus*) Божьей благодати.⁶¹ Насколько же сильно такого рода [утверждения] расходятся с той благодатью Бога, которая одаривает благом не только *недостойных*, но даже *злых* и достойных наказания. И именно в этом смысле мы призваны *уподобляться Отцу нашему небесному* [см. Мф. 5:44-48].

VIII. Такое предопределение противоречит человеческой природе

Такое [супралапсарианское] учение о Предопределении противоречит человеческой природе как в том отношении, что человек был сотворен по образу Божию, с [некоторым] познанием Бога и праведностью, так и в том отношении, что он был сотворен со свободным выбором (*cum libero arbitrio*),⁶² а также – в том, что он сотворен с предрасположенностью и готовностью к наслаждению вечной жизнью. К этому трехчастному выводу можно придти на основании следующих очень кратких библейских утверждений: “Делай это и будешь жить”⁶³ и “Если съешь – в тот же день умрешь”⁶⁴ [Рим. 10:5; Быт. 2:17]. Если бы человека лишили какого-либо из этих трех [аспектов его природы], то такое увещание никоим образом не могло бы послужить действенным призывом к повиновению.

1. Оно противоречит *образу Божьему*, который заключается в [способности] познания Бога и в святости. Именно благодаря этому познанию и праведности человек был готов и способен – и от него даже требовалось – знать, любить, чтить Бога и Ему служить. Но если такое Предопределение вмешивается в Божественное постановление или даже предвосхищает его (*interveniente imo praeveniente*), то Бог уже предрешил, чтобы человек стал порочным и согрешил, то есть, Он предрешил, чтобы человек не познавал Бога, не любил Его, не чтил Его и Ему не служил – другими словами, чтобы не делал то, что в соответствии с дарованным ему образом Божьим ему полагается исполнять, к чему он готов и способен. Это равносильно тому, как если бы кто сказал: “хотя Бог и сотворил человека по Своему образу в [состоянии] святости и праведности, однако при этом предрешил и заранее постановил, что человек должен стать нечистым и неправедным, то есть, что он должен стать похожим на образ [не Бога, а] Сатаны”.

2. Оно противоречит *свободе воли (libertate voluntatis)*,⁶⁵ в которой и с которой человек был сотворен Богом. Потому что такого рода [супралапсарианское предопределение] препятствует использованию свободы, обязывая или ограничивая волю именно к [чему-то] одному (*obligando sive determinando voluntatem praecise ad unum*): то есть к тому, чтобы совершать именно что-то одно или другое.⁶⁶ Это в свою очередь подразумевает, что Бога можно обвинить – да не будет этого! – в одном из двух: либо в том, что Он сотворил человека со свободной волей (*cum voluntate libera*),⁶⁷ либо в том, что, сотворив его именно таким, Он препятствует использованию его свободы. В первом случае Он будет непредусмотрительным, во втором же – изменчивым [в своих решениях]. Но в обоих случаях Он будет несправедлив и к человеку, и к самому Себе.
3. Такое предопределение относится к человеку несправедливо в отношении его склонности и способности вечно наслаждаться спасением, которые заложены в нем при его сотворении. Ведь поскольку этим самым предопределением предустановлено, что большая часть людей не станет причастниками спасения – она подвергнется вечному проклятию, – и это [было предустановлено] еще до того, как Бог решил сотворить мир или создать человека, то они [т.е. проклятые люди] изначально были лишены того, к желанию чего они имеют естественную склонность (*propensionem*), вложенную в них Богом. Причем все это [предустановлено Богом] без какого-либо предшествующего этому греха или заслуги с их стороны, но просто и исключительно из-за такого предопределения.

IX. Это учение о предопределении диаметрально противоположно акту творения

Такого рода [супралапсарианское] предопределение диаметрально противоречит акту творения [по следующим причинам].

1. Творение – это сообщение [божественного] блага (*creatio communicatio est boni*) в соответствии с внутренним свойством его природы. Но такое творение, которое имеет в качестве своего намерения и замысла – стать путем, на котором уже заранее [принятое Богом постановление об] отвержении достигает своей цели, – не является сообщением блага. Ведь всякое благо должно оцениваться и рассматриваться или в свете замысла того, кто дарует это благо, или в свете цели, для которой или ради которой оно дается. В данном случае получается, что намерением Дающего было бы проклятие, уготованное исключительно для твари, а целью или исходом творения была бы вечная гибель твари. Однако в этом случае творение не может быть сообщением какого-либо блага, но есть [лишь] приготовление к наихудшему злу, причем именно согласно с намерением самого Творца и реальным результатом (*eventum rei*). Именно об этом говорит Христос: “лучше было бы человеку тому не родиться” [Мф. 26:24].

2. Отвержение кого-либо (*Reprobatio*) есть проявление ненависти. Творение же совершено не из ненависти, поэтому оно не является ни путем, ни средством для исполнения постановления об отвержении.
3. Творение – это совершенное деяние Бога, посредством которого Он явил Свою мудрость, Свою благость и всемогущество. Следовательно, творение не подчинено цели никакого иного предшествующего ему Божьего дела или деяния. Но, скорее, сам акт сотворения следует рассматривать как такое Божье действие, которое необходимым образом предваряет и предшествует всем другим Божьим действиям, о которых Он может принять решение или которые Он может предпринять. Именно так: без предварительного замысла (*præconceptam*) [сотворить что-либо], Он не может принять решение о действительном осуществлении какого-либо иного деяния; а без исполнения решения [сотворить что-либо], Он никак не может полностью осуществить какое-либо иное дело.
4. Все Божьи деяния, направленные на проклятие Его тварей, являются внутренне чуждыми Богу (*alienæ Dei sunt*), потому что Бог соглашается на них по [некоторой] иной и внешней по отношению к Нему причине. Творение же является не чуждым (*aliena*) по отношению к Богу деянием, но свойственным (*propria*) – и даже максимально свойственным (*maximè propria*) – Богу деянием.⁶⁸ Никакая иная внешняя причина не могла побудить Его к этому деянию, так как оно есть первое из всех Божьих деяний. И пока ничего не было сотворено, в действительности не было ничего, кроме Бога, так как только посредством этого акта творения что-либо [сущее] стало существовать.
5. Если творение – это способ и средство, с помощью которого Бог желает (*vult*) исполнить Свое постановление об осуждении, то тогда Он скорее желает (*vult*) осудить и отвергнуть [Свою тварь], чем сотворить [ее]. Соответственно, Ему более приятно осудить некоторые сотворенные Им невинные существа, чем, собственно, их сотворить.
6. Наконец, творение не может быть способом или средством для отвержения согласно абсолютному замыслу Бога: по завершению акта творения, человек мог продолжить пребывать в послушании Божьим заповедям и не согрешить. Для этого Бог, с одной стороны, даровал [человеку] достаточно сил и, с другой стороны, установил достаточно препятствий. Но это также диаметрально противоположно такому [супралапсарианскому] предопределению.

Х. Такое предопределение противоречит природе вечной жизни

Это [супралапсарианское] предопределение противоречит *природе жизни вечной* (*natura vitæ æternæ*) и тем ее обозначениям или именам, которые дает ей Писание.⁶⁹ Потому что в нем она описывается и называется “наследием детей Божьих” [см. Тит. 3:7], а Дети Божьи согласно Евангельскому Учению являются только “верующие во имя Иисуса Христа” [Ин. 1:12]. Кроме этого, она также

именуется “наградой за послушание” [см. Мф. 5:12], “трудом любви” [см. Евр. 6:10], наградой и “венцом праведности” для тех, кто “хорошо сражается и хорошо бежит” [Откр. 2:10; 2 Тим. 4:7-8] и т.д. Следовательно, Бог решил или определил никого не предназначать к вечной жизни, исходя [лишь] из Своего абсолютного постановления и вообще безо всякого рассмотрения или созерцания [актов] веры и послушания [со стороны человека].⁷⁰

XI. Такое предопределение противоречит природе вечной смерти

Это [супралапсарианское] предопределение противоречит также *природе вечной смерти (natura æternæ mortis)* и тем ее именам, которые дает ей Писание. Ведь она называется “платой за грех” [Рим. 6:23], “вечной гибелью как наказанием не знающим Бога и непослушным Евангелию Христа” [1 Фесс. 1:8-9], “огнем вечным, уготованным диаволу и ангелам его” [Мф. 25:41], “яростью огня, готового пожрать противников” и *врагов Божьих* [Евр. 10:27]. Итак, Бог ни для кого не приуготовил вечную смерть, исходя [лишь] из какого-либо абсолютного постановления и без видения [действительного] греха и непослушания [со стороны человека].

XII. Такое предопределение противоречит природе греха

Это [супралапсарианское] предопределение противоречит *природе и свойствам греха* двояким образом:

1. Потому что грехом называется *непослушание и бунт* [ср. 1 Ин. 2:3-4]. Но их не может совершить тот, кто находится под действием неизбежной необходимости совершения греха (*inevitabilis necessitas ad peccandum*), которая опирается на предшествующее [ему] Божье постановление.⁷¹
2. Потому что грех является заслуженной причиной (*meritoria causa*) для проклятия. Но такая заслуженная причина побуждает Божью волю отвергнуть [грешников]⁷² согласно [свойственной Ему] справедливости. Именно эта [причина, т.е. грех] побуждает Бога, который ненавидит грех, к тому, чтобы Он захотел (*ut velit*) отвергнуть [грешников]. Следовательно, грех не может быть промежуточной причиной (*causa intermedia esse*), посредством которой Бог исполняет Свою волю или осуществляет постановление об отвержении.

XIII. Такое предопределение уничтожает [понятие] благодати, поскольку оно [т.е. понятие благодати] рассматривается само по себе

Это [супралапсарианское] предопределение противоречит природе Божьей благодати, и уничтожает ее, поскольку она рассматривается в себе (*quantum in se est*). Хотя кажется, что такое предопределение наиболее способствует и даже является поистине необходимым для утверждения благодати, оно [на самом деле ее разрушает] тремя способами:

1. Потому что благодать настолько гармонично соразмерна природе человека, что она не уничтожает в нем свободу воли (*libertatem voluntatis*),⁷³ но направляет ее и исправляет то, что в ней испорчено, позволяя человеку самому совершать свойственные ему движения. В то же время это [супралапсарианское] предопределение вводит такую благодать, посредством которой оно лишает человека [способности] свободного выбора⁷⁴ и препятствует ее осуществлению (*per quam liberum arbitrium tollitur et exercitum illius impeditur*).
2. Потому что благодать описывается в Писании как такая, которой можно “противиться” [Деян. 7:51], которую можно “тщетно принять” [2 Кор. 6:1], которой можно “лишиться” [Евр. 12:15, 25] и которую можно “отвергнуть”, не согласившись с ней взаимодействовать [Лук. 7:30]. А это противоречит тому, что говорит эта [супралапсарианская] доктрина предопределения: “Благодать – это некая непреодолимая сила и действие”.⁷⁵
3. Потому что, исходя из первого и главнейшего замысла и намерения Божьего, благодать направлена на благо тех, кому она предлагается, и кто ее принимает. А [супралапсарианская] доктрина Предопределения, напротив, подразумевает, что благодать предлагается также некоторым из тех, кто подлежит осуждению и отвержению, и сообщается им вплоть до того, что их разум обретает просветление, и они ощущают вкус небесных даров. Но конечная цель этого [сообщения благодати] такова, что чем выше они поднимутся, тем ниже упадут, и таким образом заслужат и получат еще большее наказание и гибель.

XIV. Такое предопределение вредит Божьей славе

Эта [супралапсарианская] доктрина предопределения наносит вред *славе Божьей*, которая не заключается в проявлении Его свободы и власти или в демонстрации его гнева и могущества, – кроме тех случаев, когда она [т.е. Божья слава] может явить себя посредством Его справедливости, при условии постоянного воздаяния чести Божьей благости. Эта же доктрина ведет к следующему заключению: *Бог является создателем греха (Deum auctorem esse peccati)*. Этот вывод можно доказать с помощью четырехчастного аргумента.

1. Это учение полагает, что Бог постановил явить Свою славу именно посредством карающей справедливости (*justitiam punitivam*) и милосердия: некоторых людей спасти, а иных – осудить. Но такого не произошло – да и не могло бы произойти, – если бы в этот мир не вошел грех.
2. Это учение говорит, что ради достижения Своей цели Бог постановил, что человек должен согрешить и стать порочным. Из-за этого распоряжения грехопадение произошло по необходимости (*necessario*).
3. Оно также говорит, что Бог отказал человеку или забрал у него благодать, достаточную и необходимую для того, чтобы *избежать греха*, причем [Он сделал это даже] прежде, чем человек согрешил. Это то же самое, как если

бы Он предписал человеку закон, который ему было бы просто невозможно исполнить на основании [ограничений] природы, в которой он был создан.

4. Оно приписывает Богу [такие] действия по отношению к человеку, которые, будучи как внешними, так и внутренними, как опосредованными вмешательством иных тварей, так и непосредственными, – если бы мы их допустили, – *необходимым образом принудили бы человека согрешить (quibus positus homo necessario debuerit peccare)*.⁷⁶ Это та необходимость, которую схоласты называют “необходимостью следствия [или консеквента], предшествующей самой вещи”,⁷⁷ и которая полностью уничтожает свободу воли.⁷⁸ И такого рода действие приписывается Богу как Его первое и главнейшее намерение [касательно человека], без какого-либо предзнания склонности, [действия] воли или поступка со стороны человека.

Из этих утверждений можно сделать дальнейший вывод: *Бог поистине грешит (Deum verè peccare)*, потому что в соответствии с этим учением Он побуждает [человека] ко греху посредством неотвратимого воздействия [на него] (*per inevitabilem actum*). Причем Он делает это на основании Своего собственного замысла и первенствующего намерения, а не на основании какого-либо предшествующего греха или заслуги [со стороны] человека, которые побудили бы Его к такому [решению].

Отсюда также следует заключение: *только Бог грешит (Deum solum peccare)*. Ибо человека побуждает к согрешению, то есть к совершению некоторого запрещенного действия, неотвратимая сила (*per inevitabilem vim*). Значит, нельзя утверждать, что он сам грешит. Откуда, наконец, также следует, что *грех не есть грех*, так как то, что совершает Бог, не может ни быть грехом, ни называться грехом.

Кроме того, что только что было сказано, существует еще один способ, каким это учение наносит ущерб Божьей чести, однако на данный момент достаточно уже того, что было сказано.

XV. Такое предопределение бесчестит Иисуса Христа Спасителя

Эта [супралапсарианская] доктрина *бесчестит* также самого Спасителя – Иисуса Христа. Это так, поскольку:

1. Она исключает Его из Божьего постановления о предопределении, которое предопределяет конец [или цель для человека]. Она утверждает, что люди были предопределены ко спасению, прежде чем Он сам был предопределен к тому, чтобы их спасти. Таким образом, получается, что Он не является *основанием избрания*.
2. Она отрицает, что Христос является заслуживающей причиной (*meritoria causa*), по которой нам вновь будет даровано спасение, которое человек ранее утратил. Вместо этого она полагает, что Он является лишь подчиненной (*subordinatam*) причиной спасения, которое на самом деле было заранее предназначено. Таким образом, Он является всего лишь служителем и инструментом, который приобщает нас к спасению. Это действительно вполне соответствует

этому мнению, которое утверждает, что Бог желает [даровать] спасение именно определенным людям (*Deum præcise hominum quorundam salutem voluisse*), и что это является Его *первым и наивысшим* из всех постановлением, от которого зависят и из которого проистекают все остальные Его постановления. Но если это так, то, соответственно, было невозможно, чтобы такие [т.е. предопределенные к спасению] люди утратили спасение. Отсюда следует, что не было также необходимости в том, чтобы спасение было заново обретоено, восстановлено и даровано [таким людям] вследствие заслуги Христа, предназначенного быть спасителем только для этих людей.

XVI. Такое предопределение наносит ущерб спасению людей

Эта [супралапсарианская] доктрина *наносит ущерб* [делу] спасения людей.

1. Потому что она препятствует проявлению того спасительного и богоугодного сожаления о допущенных грехах, которого не может быть у тех, кто не осознает, что такое грех.⁷⁹ Но на самом деле такого осознания греха не может быть у человека, который совершил грех под воздействием неотвратимой необходимости, проистекающей из Божьего постановления (*per inevitabilem necessitatem decreti Dei*) [ср. 2 Кор. 7:10].
2. Потому что она устраняет благочестивое беспокойство [о том, чтобы] обратиться (*piam sollicitudinem convertendi se*) от греха к Богу. Ведь тот, кто остается исключительно *пассивен* и *совершенно подобен мертвецу* не только в том, что касается его восприятия побуждающей и присутствующей [в нем] Божьей благодати, но и в том, что касается согласия с этой благодатью и послушания ей, то есть тот, кто обращается под [действием] непреодолимой силы так, что не только не может не чувствовать благодать, которая подталкивает его изнутри, но также должен необходимым образом с ней согласиться и так обратиться или, вернее, быть обращенным (*se convertere aut potius converti*), тот совершенно не может зародить в своей душе или замыслить в своем сердце такое [благочестивое] беспокойство, если только прежде не почувствует такое непреодолимое побуждение (*irresistibilem talem motus*). Если же у него в душе и зародится какое-то беспокойство, то оно будет напрасно и незначимо, потому как истинным беспокойством может [согласно этой доктрине] быть только то, которое было зарождено в душе исключительно посредством непреодолимой силы на основании точно определенного замысла и абсолютного намерения Бога спасти [именно этого человека] [ср. Откр. 2:5].
3. Потому что она сдерживает усердие и рвение обращенных людей к совершению добрых дел, поскольку утверждает, что возрожденные люди не могут совершить больше или меньше добрых дел, чем они совершают. Ведь тот, кто [совершает эти дела] под действием спасительной благодати, должен их совершать и не может перестать это делать. Тот же, кто не находится под действием этой же самой благодати, не может сделать вообще

ничего, но отказывается [совершать добрые дела], причем по необходимости (*necesse habet*) [ср. Тит. 3:7].

4. Потому что она угашает рвение к молитве (*ad precandum*), хотя молитва (*oratio*) является установленным Богом действенным средством испрашивания у Бога всякого блага – более же всего – спасения. Но поскольку уже заранее пред-
решено – в силу *неизменного и неотвратимого* [божественного] *постановле-
ния*, – что такие вот люди обретут спасение, то молитва никоим образом не
может быть средством испрашивания спасения. В таком случае она может
быть лишь [средством] богослужения и поклонения (*cultus Dei*), потому как
Своим абсолютным постановлением о предопределении Бог уже постановил
спасти именно такого человека [ср. Лук. 11:1-13].
5. Это учение устраняет столь целительный [для спасения] страх и трепет, в
котором нам велено “совершать свое спасение” [Фил. 2:12]. Ибо оно утверж-
дает, что избранный и верующий человек не может полностью и всецело по
своей воле (*plena et tota voluntate*) грешить, как это делают нечестивые греш-
ники. Точно также он не может *всецело или окончательно* (*totaliter aut finaliter*)
отпасть от веры и благодати.
6. Оно порождает в человеке отчаяние как в отношении того, что необходимо
делать то, чего требует наш долг, так и в отношении того, что ему нужно обре-
сти то, на что направлено наше желание. Ведь это учение учит, что на осно-
вании божественного точного и абсолютного постановления большей части
человечества отказано в благодати Божьей, которая необходима для совер-
шения всякого доброго дела. И это сделано потому, что на основании пред-
шествовавшего и равным образом абсолютного постановления этим людям
отказано в получении спасения, но решено подвергнуть их проклятию. Едва
ли [провозглашение такого учения] может привести к какому-либо иному
результату, кроме такого: тот, кто даже с большим трудом не сможет убедить
себя в том, что он является избранным, решит, что он относится к числу осуж-
денных. Поэтому, отсюда не может не возникнуть некоторое отчаяние отно-
сительно совершения справедливых дел и обретения спасения.

XVII. Такое предопределение извращает Евангелие Христа

Эта [супралапсарианская] доктрина извращает Благою Весть Иисуса Христа, так как согласно Евангелию Бог требует от человека *покаяния и веры* (*risipiscentiam et fidem*), обещая даровать человеку жизнь вечную, если он обратится и уверует [см. Мр. 1:15; 16:16]. Согласно же этому [защищаемому в супралапсарианской теологии божественному] постановлению о Предопределении утверждается, что Бог желает (*velle*) даровать спасение именно неким отдельным (*singularibus*) людям и, одновременно с этим, желает (*velle*) даровать этим же людям покаяние и веру, причем все это именно посредством непреодолимой силы, потому что такова Его воля (*velit*): спасти этих людей.

В Евангелии Бог грозит вечной смертью нераскаявшимся [грешникам] и неверным. И эти угрозы призваны отвратить их от неверия, чтобы таким образом Он мог их спасти. Согласно же [супралапсарианскому] постановлению о Предопределении утверждается, что Бог не желает (*non velle*) даровать неким определенным людям необходимые для обращения благодать и веру, потому что таково было Его точное постановление: осудить этих людей.

Евангелие говорит: “Ибо так возлюбил Бог мир, что дал Сына Единородного, чтобы каждый верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную” [Ин. 3:16]. Эта же доктрина говорит: *Ибо так возлюбил Бог тех, кого Он абсолютно точно избрал к вечной жизни, что ради них одних Он дал Сына [Единородного] и в них одних посредством непреодолимой силы произвел веру в Него*. Выражая все это кратко: Евангелие утверждает: *Исполни повеление и обретешь обещанное; уверуй и будешь жив*; эта же доктрина говорит: *Поскольку Я желаю (volo) дать тебе жизнь, я желаю (volo) дать тебе и веру*. Но это [утверждение] есть истинное и самое настоящее извращение Евангелия.

XVIII. Такое предопределение разрушает дело служения Евангелия

Это [супралапсарианское] предопределение препятствует служению Евангелия.

1. Если Бог мертвого во грехах [грешника] оживляет посредством *непреодолимой силы*, то человек не может быть служителем и соратником Божиим [1 Кор. 3:9], а проповедуемое им слово не может быть инструментом благодати и Духа – не более, чем тварь могла бы быть инструментом благодати при “первом сотворении” (*in prima creatione*) или помощником в воскрешении тела из мертвых [в конце времен].
2. Из-за этого [супралапсарианского] предопределения для большинства слушателей служение Евангелия становится “запахом смерти и к смерти” [2 Кор. 2:14-16], и равным образом оно становится орудием осуждения из-за самого первоначального Божьего замысла и Его точного намерения – без созерцания Им предшествующего бунта [со стороны человека].
3. Из-за этого [супралапсарианского] Предопределения утверждается, что крещение, совершаемое над многими детьми верующих и находящихся в заветных отношениях с Богом (*infantes credentium et fœderatorum Dei*), – то есть, когда оно совершается над уже отвергнутыми [Богом детьми], – не накладывает совершенно никакой печати и таким образом является бесполезным на основании первоначального и точного намерения Бога, причем Он не принимает во внимание какую-либо вину со стороны детей, над которыми [крещение] совершается, однако, согласно Божьему повелению.
4. Из-за этого учения выходит так, что нельзя возносить Богу публичные молитвы (*publicæ preces*) так, как подобает, – с верой и уверенностью в том, что [эти молитвы] были бы полезными для всех слушающих слово [Божье].

Ведь среди них [т.е. среди молящихся и слушающих эти молитвы] есть много таких, которых Он не только не желает (*velit*) спасти, но которых Он желает (*velit*) подвергнуть проклятию по Своей абсолютной, предвечной и неизменной воле, которая предшествует всем вообще [сотворенным] вещам и причинам [вещей и поступков]. Между тем, Апостол [Павел] повелевает, чтобы прошения и моления совершались за всех людей, и указывает такое основание для этого: “потому что это хорошо и приятно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди были спасены и пришли к познанию истины” [1 Тим. 2:1, 3-4].

5. Эта доктрина устроена так, что она крайне легко способствует тому, чтобы Пасторы и Учителя стали нерадивыми и небрежными в своем служении. Кажется, что все их усердие не может быть полезно ни для кого, кроме лишь тех, кого Бог абсолютно и точно пожелал (*vult*) спасти, и кто не может погибнуть; а любая их небрежность не может нанести никому никакого вреда, кроме лишь тех, кого Бог точно пожелал (*vult*) погубить, и кто погибнет по необходимости – и не может не погибнуть.

XIX. Такое предопределение опрокидывает основание всякой религии

Эта [супралапсарианская] доктрина опрокидывает основание как Религии *в целом*, так и Христианской Религии *в особенности*. Основанием Религии *в целом* следует считать *двоякую любовь Бога (duplex amor Dei)*:⁸⁰ без нее нет и быть не может никакой религии. Одна сторона [этой двоякой любви] – это любовь к справедливости, вследствие которой существует ненависть ко греху. Другая сторона – это любовь к твари, наделенной разумом, и что касается цели нашего теперешнего изложения – [любовь] к человеку, по слову Апостола в Евр. 11[:6]: “Приходящий к Богу должен уверовать, что Он есть, и ищущим Его Он воздает”. Любовь к справедливости проявляется в том, что Бог не желает (*vult*) даровать жизнь вечную никому, кроме ищущих Его. Любовь же к человеку состоит в том, что Он желает (*vult*) даровать ему жизнь вечную, если он Его ищет.

Между этими двумя аспектами Божьей любви существует взаимное отношение, которое выражается в следующем. Второй вид любви – тот, который направлен на тварей – не может иметь места, кроме как постольку, поскольку это позволяет первый вид любви. Отсюда следует, что: (1)⁸¹ именно первый вид любви – наипревосходнейший (*præstantissimus*); (2) второй же вид любви может иметь место везде, где первый вид ему не препятствует.

Первое [из этих заключений] очевиднейшим образом доказывается тем, что Бог любит человека, поскольку он есть Его тварь, но тем не менее осуждает его из-за греха. Но такого совершенно не могло бы быть, если бы Он любил человека больше, чем справедливость и питал бы большее отвращение к вечному человеческому страданию, чем к его непослушанию. Второе же [заключение]

доказується наступним аргументом: Бог осуджає когось-лібо ісключально із-за греха (*Deus neminem damnat nisi ob peccatum*). Поэтому Он і спасає столь багатьох людей, котрі обертаються від греха і обертаються [к Нему]. Но Он бы не делал этого, если бы не желал (*vellet*) максимально излить Свою любовь к тварям – насколько это вообще позволяет сделать справедливость в соответствии с Божьим суждением.

Но это [супралапсарианское] учение извращает этот порядок и взаимное отношение [между двумя аспектами этой двойкой Божьей любви], и делает это двумя способами:

- 1) Так как оно утверждает, что Бог в точности желает (*velle*) спасти некоторых отдельных людей безо всякого созерцания их послушания в Своем замысле. Таким образом, оно ставит любовь Бога к людям выше любви к справедливости и утверждает, что людей как таковых Он любит больше, чем саму справедливость, а их страдания для него гораздо более неприятны, чем их грехи и непослушание.
- 2) Так как оно, наоборот, утверждает: Бог точно желает (*velle*) осудить некоторых отдельных людей без какого-либо рассмотрения их непослушания в Своем постановлении. Таким образом, это учение отнимает у [Божьей] любви к твари то, что ей [т.е. любви] принадлежит, и учит тому, что Бог ненавидит Свою тварь без какой-либо причины или необходимости, произошедшей из любви к справедливости и ненависти ко греху. Но в таком случае неверно [утверждение, что] грех – *первый объект* [Божьей] ненависти и *единственная заслуживающая ее причина*.

То, насколько все это значимо в отношении подрыва основания религии, можно проиллюстрировать таким вполне подходящим уподоблением. [Предположим, что некий] сын скажет: “Мой Отец так сильно любит справедливость и беспристрастность (*iustitiam & aequitatem*), что, хотя я его любимый сын, он лишит меня наследства, если обнаружится, что я в чем-либо ему непослушен. Поэтому, если я хочу быть его наследником, то должен всеми силами стараться быть ему послушным”. Другой же сын скажет: “Мой отец так сильно меня любит, что совершенно точно хочет сделать меня своим наследником. Поэтому мне не нужно стараться быть ему послушным, так как я стану его наследником по его неизменной воле. Более того, он скорее привлечет меня к послушанию посредством непреодолимой силы, чем позволит мне перестать быть его наследником”. И такое [рассуждение] диаметрально противоположно словам Иоанна Крестителя: “И не думайте говорить самим себе: “отец у нас Авраам”, ибо говорю вам, что может Бог из камней этих воздвигнуть детей Аврааму” [Мф. 3:9].

Христианская религия также построена на этом основании из двойкой любви [Бога]. Но здесь она [т.е. любовь] рассматривается немного по-иному ввиду изменения состояния (*status*) человека: он был создан по образу Божьему, и Бог был к нему благорасположен, но он сам по своей вине сделался грешником и врагом Богу. (1)⁸² Любовь к справедливости, на которой основывается Христианская

Религия, – это, прежде всего, та справедливость [или праведность] (*justitia*), которую Бог явил во Христе, и сделал это только однажды. Потому что Он не желал (*non voluit*) искупить грех иным способом, кроме как кровью и смертью Своего Сына, как и не желал принять Его как Защитника и Заступника, кроме как [при условии], что Он будет окроплен Своей собственной кровью [см. Евр. 12:24]. Во вторую же очередь эта [справедливость] является каждый день в проповеди Евангелия, через которую Он всем открыто объявляет, что не желает приобщать ко Христу и Его благодатным дарам (*beneficiorum*) никого, кроме [тех], кто обратится и уверует во Христа.

(2) Любовь к несчастным грешникам, на которой точно так же основывается Христианская Религия, – это прежде всего та любовь, посредством которой Бог отдал ради этих грешников Своего собственного Сына, Христа, и поставил Его спасителем для тех, кто послушен Ему. Во вторую же очередь, [это та любовь], посредством которой Он требует послушания, но не соответственно Своей строгости и суровости, которую Он по Своему высшему праву [мог бы проявить], а из Своей благосклонности и милости (*gratiose atque clementer*). Также к этому Он добавил обетование отпущения грехов – если только падший человек покается.

Но вышеизложенная [супралапсарианская] доктрина вступает в противоречие с этим основанием двумя способами:

- Во-первых, из-за утверждения, что Бог настолько сильно любит некоторых грешников, что желает (*velit*) спасти именно их прежде, чем удовлетворит Свою любовь к справедливости в Иисусе Христе, и Он желает этого еще в Его собственном предзнании, исходя из Его замысла. Но на самом деле это учение полностью переворачивает и выворачивает наизнанку само это основание, когда учит, что Бог желает (*velle*) удовлетворить Свою справедливость (или праведность), потому что хочет точно спасти именно этих людей. Это не что иное, как [попытка] подчинить Его любовь к справедливости, явленную во Христе, Его любви к грешному человеку, которого Он желает (*vult*) точно спасти.
- Во-вторых же, когда она учит о том, что Бог точно желает (*velit*) осудить некоторых грешников без рассмотрения их нераскаянности, хотя [требования Божьей] любви к справедливости и ненависти ко греху уже в полнейшей мере удовлетворены в Иисусе Христе, так что ничто уже не препятствует тому, что Он мог бы выказать милосердие к грешнику, кто бы он ни был. Единственное условие – это покаяние. Разве что кто-либо пожелает сказать (как, собственно, и утверждает эта доктрина): “Бог желает (*velle*) обойтись с большей частью рода человеческого с такой же – и даже большей – суровостью, чем Он обошелся с Дьяволом и его Ангелами”. Тогда получится, что Бог желает (*velit*) именно того, чтобы чтобы Христос и Его Евангелие были этим людям полезны не более, чем демонам. Ведь двери благодати равно закрыты как для людей, в соответствии с первым грехом (*juxta primum peccatum*), так и для злых Ангелов. Однако

Ангелы-то согрешили каждый в собственном лице, т.е. каждый сам по себе и по отдельности, из-за своей собственной порочности и своего добровольного решения (*voluntario actu*), люди же, которых еще даже не существовало, согрешили исключительно в своем Прародителе Адаме.

Чтобы понять, что эта двоякая любовь есть основание всякой Религии, и каким образом она является таковым [основанием], [причем понять ее] вместе с тем взаимным отношением между ее двумя сторонами, о котором мы говорили выше, нам полезно немного более внимательно изъяснить слова Апостола, обращенные к Евреям [Евр. 11:6]: “Приходящий к Богу должен уверовать, что Он есть, и ищущим Его Он воздает”. В этих словах идет речь о двух основаниях Религии, которые закладываются против двух огненных стрел Сатаны, опаснейших и разрушительных язв для Религии. Каждая из них может сама по себе перевернуть с ног на голову и напрочь искоренить всякую Религию. Первая – это *беззаботность* (*securitas*), а вторая – это *отчаяние* (*desperatio*).⁸³

Беззаботность есть тогда, когда человек убеждает себя, что, как бы [мало] он ни чтит Бога, он, тем не менее, не будет осужден, а будет спасен. Отчаяние же есть тогда, когда человек убеждает себя, что, как бы он ни чтит Бога, он, тем не менее, не получит за это достойного воздаяния. Там, где поселяется один из этих двух [образов мысли], уже не может быть места и для правильного поклонения Богу (*rectus Dei cultus*). И слова Апостола предотвращают обе эти [опасности].

Ведь если человек твердо верит, что Бог наделит вечной жизнью только тех, кто ищет Его, а на остальных навлечет вечную смерть, то он никак не может *быть беззаботным*. Если же он верит, что Бог поистине воздает ищущим Его, то в своем поиске Бога он никоим образом не *впадет в отчаяние*. Основание первого типа веры, посредством которой человек твердо верует, что Бог дарует вечную жизнь исключительно тем, кто ищет Его, состоит в том, что Бог любит справедливость больше, чем он любит человека. И одним только этим устраняется [такая] беззаботность. Основание же второго типа веры [как веры] в то, что Бог несомненно воздаст ищущим Его, состоит в том, что Бог настолько любит человека, что ничто не воспрепятствует Ему – и даже не сможет воспрепятствовать – в деле спасения человека, за исключением Его любви к справедливости. Но эта любовь настолько далека от того, чтобы препятствовать Ему в деле воздаяния тем, кто Его ищет, что, напротив, она всеми способами способствует этому. Следовательно, ищущий Бога человек не может каким-то образом усомниться в том, что Бог в будущем наделит его воздаянием. И именно это препятствует *отчаянию* или *недоверию* [Богу].

Поскольку дело обстоит именно так, то, следовательно, эта двоякая любовь и такого рода взаимное отношение между ее двумя сторонами, которое мы только что объяснили, и есть основание Религий, без которого никакая Религия не может существовать. Соответственно, учение, которое противоречит этой взаимной любви и взаимному отношению между ними [т.е. ее сторонами], тем самым опрокидывает основание всякой Религии.

XX. Такое предопределение отвергалось большинством Христиан

И последнее: эта [супралапсарианская] доктрина о Предопределении была отвергнута большинством христиан встарь и все еще отвергается ныне. Не буду говорить ничего о более древних временах, но само положение вещей свидетельствует о том, что Церкви Лютеран, Анабаптистов и даже Папистов [то есть католиков] считают это учение *ошибочным*.

Конечно, хотя Лютер⁸⁴ и Меланхтон⁸⁵ одобряли это учение в самом начале Реформации, они все же отказались от него впоследствии, что ясно видно по более поздним трудам Меланхтона. А о Лютере то же самое утверждают называющие себя “учениками Лютера”:⁸⁶ они заявляют, что [со временем] он скорее более полно сформулировал и объяснил свое мнение по данному вопросу, чем целиком отошел от своего раннего убеждения. Что же касается Филиппа Меланхтона, то он был уверен, что это [супралапсарианское] мнение ненамного отличается от [учения] Стоиков о Судьбе (*Fato Stoicorum*). Об этом он явно говорит во многих своих сочинениях, но лучше всего это выражено в его Письме Каспару Пейцеру, где, кроме всего прочего, он говорит следующее: “Лелий пишет мне, что об этой Стоической Судьбе в Женеве разгорелись такие жаркие споры, что кого-то даже посадили в тюрьму из-за того, что его мнение не совпадало с мнением Зенона.⁸⁷ О, несчастные времена! Учение о спасении затемняется такими странными дискуссиями”.⁸⁸

Все же Датские Церкви (*Danicæ Ecclesiæ*) придерживаются отличного от этого [супралапсарианского] учения мнения, как это явно представлено в сочинениях Николая Геммингия,⁸⁹ собранных в его книге “О всеобщей Благодати”. В ней он говорит, что суть его полемики (*controversiam*) с оппонентами состоит в том, [какое из двух утверждений истинно]: *что избранные веруют, или что верующие избранны? Те, кто придерживаются первого утверждения, как он считает, соглашались с учением Стоиков и Манихеев; те же, кто предпочитает второе, находятся в полном согласии с Моисеем, Пророками, Христом и Апостолами.*

Более того, многие из тех, кто населяет нашу родину, считают эту доктрину до того негодной, что из-за нее, по их утверждению, они и не могут, и не желают оставаться в общении с нашей Церковью. Иные же хотя и присоединились к нашим Церквям, однако лишь с торжественным заверением (*cum Protestatione*), что они не могут выразить согласие с этой доктриной. Но немало есть и тех, кто уже отпал от наших Церквей из-за этого учения, хотя прежде они высказывали тождественное с нами мнение, а некоторые также пригрозили нам, что уйдут от нас, если их не заверят в том, что Церковь не придерживается такого мнения.

Далее: нет никакого другого раздела вероучения (*doctrinæ caput*), на который бы так яростно нападали Паписты [т.е. католики], Анабаптисты и Лютеране, и именно с этой стороны [т.е. из-за этого раздела] наши Церкви вызывают все более тяжкую неприязнь, а [наши противники] навлекают ненависть на все наше вероучение в целом. Они утверждают, что невозможно придумать или выразить словами столь ужасного богопротивного богохульства, которое нельзя было

бы в порядке правильного следования (*bona consequentia*) вывести как заключение из этого мнения наших Учителей⁹⁰.

Наконец, едва ли есть какая-либо трудность или спор в наших Церквях, появившийся за все время Реформации, который не имел бы своим источником это учение, или который, по крайней мере, не был бы с ним связан. В сказанном мною ранее можно удостовериться как в истинном, если вспомнить следующие споры: в Лейдене при рассмотрении дела Каспара Колхаса, в Гауде при рассмотрении дела Германа Гербертса, в Хорне при рассмотрении дела Корнелия Виггерия и в Меденблике – при рассмотрении дела Тако Сибрантса. Именно это стало одной – и не самой незначительной – из причин, которые побудили меня к тому, чтобы я тщательнейшим образом исследовал этот раздел учения и приложил усилия ради того, чтобы наши Церкви не понесли из-за него какого-либо вреда. Ведь из-за этого учения растет число [сторонников] Папства,⁹¹ а его [т.е. Папства] уничтожение – как царства Антихриста – должно стать искренним устремлением всякого благочестивого Учителя: именно этого нужно со всем усердием искать и об этом, насколько это само по себе возможно, больше всего заботиться.

Итак, таковы мои размышления об этой [супралапсарианской] доктрине Предопределения, которые я кратко изложил на основании трудов [выдвигающих или обсуждающих] ее Авторов. Я стремился добросовестным образом передать их мнение и не добавит к их словам ничего, что я бы не мог подтвердить бесспорной ссылкой на их сочинения.

Второе мнение о предопределении⁹²

Некоторые из наших Учителей разъясняют это учение о Предопределении немного по-другому. Существует еще два различных способа [объяснения этого учения], и я бы хотел кратко их рассмотреть.

Итак, некоторые из них придерживаются следующего мнения (*sententia haec*):

1. Бог Своим предвечным и неизменным постановлением – поскольку так Ему было благоугодно (*pro beneplacito suo*) – и ради хвалы Своей славной благодати решил сделать меньшую часть из всего рода человеческого причастниками Своей благодати и славы. [Вместе с тем Он решил] – и это также было Ему угодно, – чтобы выказать Свою свободу, обойти [Своим вниманием] (*praeterire*) бóльшую часть людей и оставить их в их естестве, каковое не способно ни к чему сверхъестественному, а также не сообщать им спасительной и сверхъестественной благодати, посредством которой их природа могла бы быть укреплена (если бы все еще оставалась цельной) или восстановлена (если бы была повреждена). После же того, как они стали достойными смерти грешниками,⁹³ Он решил наложить на них наказание вечной смертью – чтобы явить Свою справедливость.

2. Предопределение тут следует рассматривать *в отношении цели и средств, ведущих к достижению этой цели*. (Причем эти [сторонники излагаемого мнения] используют слово “предопределение” специально в [значении] избрания, противопоставляя его осуждению.)⁹⁴ В отношении *цели* предопределения, которой является спасение и выявление славной благодати Божьей, человек рассматривается общим образом и абсолютно (*communiter et absolute*)⁹⁵ – таковым, каков он есть по своей природе (*qualis in natura sua sit*). В отношении *средств* предопределения, человек рассматривается как тот, кому от себя и самому по себе [суждено] погибнуть, и [как признанный] виновным уже в Адаме (*a se et in se periturum atque reum in Adamo*).
3. В Божьем постановлении о цели [предопределения] следует тщательно выделить следующие стадии: (а)⁹⁶ Божье *предзнание* (*præscientiam*), посредством которого Он заранее предузнал предопределенных [людей]; а затем (б) Его *предустановление* (*præfinitionem*), посредством которого Он предопределил (*praeordinavit*) спасение тех, кого ранее предузнал: сначала Он их от вечности избирает, а затем подготавливает для них благодать в веке нынешнем и славу в веке грядущем.
4. Средства, относящиеся к исполнению этого предопределения таковы: (а) сам *Христос*; затем (б) *действенный призыв к вере во Христа*, который ведет к оправданию; и, наконец, (в) *дар стойкости* [в вере] вплоть до конца.
5. Отвержение, что касается способа, каким мы можем его постичь, состоит в двух действиях: (а) *оставление без внимания* (*præteritio*), и затем (б) *предосуждение* (*prædamnatio*), [причем] первое, [т.е. оставление без внимания] предшествует всем вещам и причинам, которые порождены этими [сотворенными] вещами или пребывают в них, то есть, при этом Он не созерцает никакого греха, рассматривая человека только в общем и в абсолютном смысле (*communiter et absolute*).
6. Средств исполнения действия оставления без внимания предназначено [Богом] всего два: (а) *оставление* [человека] в его естестве, каковое само по себе не может достичь ничего сверхъестественного, и (б) *отказ в сообщении* сверхъестественной благодати, которая укрепляет неповрежденную или восстанавливает поврежденную человеческую природу.
7. Предосуждение хотя и предшествует всем вещам, но тем не менее оно никогда не происходит без предзнания причин для осуждения. А оно [т.е. предзнание] рассматривает человека как грешника, подлежащего осуждению [уже] в Адаме. И поэтому он должен погибнуть по необходимости [совершения] Божьей справедливости.
8. Средства, предназначенные для осуществления этого предосуждения, таковы: (а) во-первых, справедливое *пренебрежение*, под которым подразумевается либо пренебрежение *ради испытания* (*desertio explorationis*), когда Бог не дает человеку Своей благодати, либо пренебрежение *по причине вины* (*desertio pœnae*), когда Бог лишает человека всех Своих спасительных даров и

отдает его во власть Сатаны;⁹⁷ (б) вторым же средством является *ожесточение* [сердца] и все, что из него обычно следует, – вплоть до реального осуждения отверженного человека.

Третье мнение о предопределении⁹⁸

Иные же разъясняют свое мнение следующим образом:

1. Когда Бог пожелал вынести (*vellet facere*) Свое предвечное постановление, посредством которого Он определенных людей избрал [к спасению], а других – отверг, Он рассматривал человеческий род не только как *уже созданный*, но и как *впадший в грех и испорченный*, а потому также и как заслуживший проклятие. Некоторых людей Бог решил освободить и спасти от греха и проклятия посредством Своей благодати безвозмездно (*per gratiam suam gratis*), для того чтобы проявить Свое милосердие. Остальных же Он посредством Своего справедливого приговора решил оставить в проклятом [состоянии] для того, чтобы выявить Свою справедливость. Причем все это безо всякого рассмотрения покаяния и веры в одних или нераскаянности и неверия⁹⁹ в других.
2. Специальные средства, принадлежащие в особенности к осуществлению избрания и отвержения, *тождественны* (*eadem ipsa esse*) тем, которые были указаны при изложении первого мнения [о предопределении], за исключением тех средств, что являются общими для избрания и отвержения. Поэтому это [третье или сублапсарианское] мнение считает человеческое грехопадение не средством, заранее предназначенным для исполнения предшествующего постановления о предопределении, а тем, что дает “проайресис” (*proaeresin*)¹⁰⁰ или повод (*occasionem*), чтобы принять такое постановление о предопределении.

Мое суждение об этих двух только что представленных мнениях

Оба этих мнения, по крайней мере, исходя из того, как они себя представляют вовне [т.е. на публику], отличаются от первого тем, что они не считают ни сотворение, ни грехопадение промежуточной причиной (*causam mediam*), предназначенной Богом для исполнения предшествующего постановления о предопределении. И все же между этими мнениями есть некоторая разница в том, что касается грехопадения. Второе мнение [т.е. умеренно супралапсарианское] в отношении конечной цели предполагает избрание грехопадению, так же, как и первую часть отвержения – то есть “оставление без внимания”. Третье же мнение [т.е. сублапсарианское] располагает и избрание, и отвержение полностью лишь после человеческого грехопадения.

Не последняя [по значению] из причин, почему эти [сторонники двух последних позиций] сочли нужным представить доктрину о предопределении именно таким образом, а не восходить настолько высоко, как это сделали сторонники первого [классического супралапсарианского] мнения, состояла в том, что они

хотели предотвратить, чтобы кто-либо сделал из их учения вывод о том, что Бог является *создателем греха* (*auctorem esse peccati*), с той же вероятностью, с какой этот вывод – как считают некоторые из тех, кто выказывает одобрение обоим из этих мнений – можно вывести из первого мнения.

Однако на самом деле, если мы глубже присмотримся к второму и третьему из рассмотренных мнений, и сопоставив их главным образом с другими утверждениями этих же самых Авторов о разделах нашего Вероучения (*Religionis nostræ*), пожелаем добротнo их изучить, то мы обнаружим, что согласно мнению этих людей грехопадение Адама невозможно не рассматривать в качестве средства, необходимого для осуществления предшествующего постановления о предопределении.

Что касается второго мнения [т.е. модифицированного или смягченного супралапсарианского], то, во-первых, такой вывод явно следует из двух доводов, содержащихся в нем. Первый заключается в том, что это мнение утверждает, что Бог в Своем постановлении об отвержении решил отказать человеку в благодати, которая была необходима для укрепления человеческой природы, чтобы она не была повреждена грехом. Но это то же самое, что сказать: Он решил не предоставлять той благодати, которая была необходима для того, чтобы человек мог избежать греха. А отсюда с необходимостью воспоследовало *человеческое преступление*, стало быть, [произошедшее] из-за назначенного ему Богом закона. Следовательно, грехопадение человека является средством, назначенным для осуществления постановления об отвержении. Во-вторых, здесь говорится о двух частях [постановления об] отвержении: об *оставлении без внимания* и *предосуждении* (*praeteritio & praedamnatio*).

И эти две части, согласно самому этому постановлению, взаимосвязаны друг с другом необходимыми узами и обладают равной широтой.¹⁰¹ Ведь все те, кто *оставлен Богом без внимания* при наделении Божьей благодатью, в то же время оказывается и *осужденным*, – и это одни и те же люди. Отсюда следует вывод: *грех должен быть необходимым следствием постановления об отвержении*¹⁰². Ведь иначе было бы возможно, что какой-либо человек, которого Бог оставил без внимания, не согрешил бы и, соответственно, не подлежал бы осуждению, поскольку один только грех является заслуживающей причиной для осуждения Богом. Но тогда некоторые из “оставленных без внимания” были бы ни спасенными, ни осужденными, а это совершенно абсурдно.

Итак, данное [т.е. умеренное супралапсарианское] мнение приходит к *точно такой же несообразности* [т.е. утверждению, что Бог – создатель греха], как и *первое* [т.е. классическое супралапсарианское]. И оно не только не может избежать того же самого заключения, [что Бог создал грех], но, пытаясь избежать его, оно к тому же впадает в открытое и абсурдное противоречие с самим собой, тогда как, что касается этого, первое мнение всюду подобно самому себе.¹⁰³

Третье мнение [т.е. сублапсарианская позиция] хотя и более успешно избегает этого недостатка, однако все же ее поборники (*Patroni*) допускают некото-

рые высказывания для объяснения предопределения и провидения, из которых также можно было бы вывести необходимость грехопадения (*necessitas lapsus*). Но она может возникнуть только из некоего постановления о предопределении. Сюда относится, во-первых, некое описание *божественного попущения* (*permissionis divinæ*), посредством которого Он допускает грех. Это описание таково: “Попущение – это отнятие божественной благодати, посредством которого Бог (когда Он приводит в исполнение постановления Своей воли через разумные твари или не открывает твари Свою волю, посредством которой он желает (*vult*), чтобы совершилось это действие, или не склоняет в этом действии к послушанию божественной воле волю твари”. И далее прибавлено следующее: “если дело с этим обстоит именно так, то тварь грешит хотя и по необходимости, однако все же произвольно и свободно”.¹⁰⁴ И если кто-то скажет, что это описание не согласуется с тем *попущением*, посредством которого Бог *допустил* грех Адама, то мы согласимся с этим. И все же, из этого описания следует, что *остальные грехи совершаются по необходимости* (*cætera peccata necessario fiant*).

Сюда же относится, во-вторых, следующее утверждение, на котором настаивают некоторые [сторонники третьего мнения]. [Они полагают], что явление Божьей славы, которая необходимым образом должна быть проявлена (*necessario illustranda est*), заключается в *демонстрации Его милости и карающей справедливости* (*demonstratione misericordiæ et iustitiæ punitivæ*). Но это невозможно, если в мир не войдет грех и страдания, появившиеся вследствие греха – по крайней мере некое минимальное [количество] заслуженных страданий. И таким образом, из-за необходимости такого явления славы Божьей в мире *необходимо* появляется также и *грех*.

Так как *грехопадение Адама* полагается уже *необходимым* и, следовательно, [считается] *средством* осуществления предшествующего постановления о предопределении, то одновременно и само *творение* также утверждается как *средство*, служащее осуществлению того же самого постановления. Ведь грехопадение не может быть необходимым следствием творения, кроме как через постановление о предопределении. Но такое постановление не может быть принято между творением и грехопадением – оно выносится прежде как предшествующее обоим. Так, оно предшествует творению, направляя его ко грехопадению, а оба этих [события, т.е. творение и грехопадение] – к осуществлению одного и того же самого постановления – чтобы продемонстрировать *справедливость* – через наказание греха – и *милосердие* – через его отпущение. Ведь иначе получится, что *необходимое следствие творения не входило бы в намерение Бога, когда Он творил*, но это невозможно.

Но даже предположив, что ни одно из этих двух мнений не могло бы привести к выводу о *необходимости грехопадения* Адама, однако, тем не менее, все *предшествующие аргументы*, выдвинутые против первого мнения [т.е. против классической супралапсарианской позиции], будучи лишь немного изменены и

приспособлены к своей [новой] цели, сохраняют свою силу и основательность также и против последних двух мнений. Это стало бы ясно, если бы по этому [вопросу] была организована [специальная] дискуссия.

До сих пор, пока я представлял и разъяснял (*declaraverim*) те мнения, которые насаждаются относительно раздела [вероучения] о предопределении в наших Церквях и даже в Лейденском Университете, и которые я отвергаю, я одновременно представил и мои аргументы и основания для такого суждения об этих мнениях. Далее же я предложу аудитории [изложение] моего собственного мнения [на этот счет]. Оно таково, что согласно моему суждению максимально сообразно слову Божьему.¹⁰⁵

Сноски

¹ Лат. *Declaratio sententiae I. Arminii de Praedestinatione, Providentia Dei, Libero arbitrio, Gratia Dei, Divinitate Filii Dei, & de Iustificatione hominis coram Deo*; нидерл. *Verclaringhe Iacobi Arminii Saliger ghedachten: Aengaende zijn ghevoelen, so van de Predestinatie, als van eenige andere poincten der Christelicker Religie; daerinne men hem verdacht heft ghemaect*; англ. *A Declaration of the Sentiments of Arminius on Predestination, Divine Providence, the freedom of the will, the grace of God, the Divinity of the Son of God, and the justification of man before God*.

Перевод осуществлен на основании латинского текста труда, подготовленного другом и соратником Арминия Петром Бертием: *Jacobus Arminius, Opera theologica*, ed. Petrus Bertius (Lugduni Batavorum: Apud Godefridum Basson, 1629), 91–134. Это издание считается основным и в определенном смысле классическим. После 1629 г. оно было переиздано через шесть лет во Франкфурте с некоторыми изменениями, которые касались порядка опубликованных работ, верстки и других визуальных и структурных элементов: *Jacobus Arminius, Opera theologica, nunc denuo conjunctim recusa*, ed. Petrus Bertius (Francofurti: Apud VVolfgangum Hoffmannum, 1635).

При этом данный перевод сверен с классическим английским переводом латинского текста этого произведения, сделанным Уильямом и Джеймсом Николсами – это так называемое Лондонское издание трудов Арминия (*The London Edition*): *Jacobus Arminius (Arminius-Nichols), The Works of James Arminius, D.D.: Formerly Professor of Divinity in the University of Leyden*, trans. William Nichols and James Nichols, vol. 1 (London: Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, 1825), 516–668. Этот перевод был с некоторыми несущественными дополнениями в виде вводной статьи Карла Бэнгса и изменением принципов нумерации, но без пересмотра самого текста *Объявления мнения* и сопутствующих комментариев У. Николса, переиздан в конце прошлого века: *Jacobus Arminius (Arminius-Nichols-Bangs), The Works of James Arminius*, trans. William Nichols and James Nichols, *The London Edition, with Introduction by Carl Bangs*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1986), 580–732.

Также учтен современный английский перевод голландского варианта текста в *Jacobus Arminius and W. Stephen Gunter (Arminius-Gunter), Arminius and His Declaration of Sentiments: An Annotated Translation with Introduction and Theological Commentary* (Waco, TX: Baylor University Press, 2012), 87–157. Он сделан на основании критического издания изначально нидерландского *Verclaringhe*, подготовленного Геритом-Яном Хундердалем: *Jacobus Arminius en Gerrit Jan Hoenderdaal*

(Arminius-Hoenderdaal), *Verklaring van Jacobus Arminius, Afgelegd in de Vergadering van de Staten van Holland op 30 Oktober, 1608* (Lochem: De Tijdstroom, 1960). Это адаптированное критическое издание на основании оригинального манускрипта Якоба Арминия и раннего печатного издания этого текста: Jacobus Arminius, *Verclaringhe Iacobi Arminii. Saliger ghedachten, In zijn level Professor Theologiae binnen Leyden: Aengaende zijn ghevoelen, so van de Predestinatie, als van eenige andere poincten der Christelicker Religie; daerinne men hem verdacht heeft ghemaect* (Leyden: Thomas Basson, 1610). Последнее также используется в данном переводе в качестве “вторичного” первоисточника, поэтому периодически я указываю в сносках альтернативное или, напротив, пояснительное звучание голландского текста. Правда, стоит отметить, что нидерландский язык, на котором изначально писал Арминий, и который использован в этой ранней публикации его *Объявления* – это раннесовременный или поздний среднидерландский (нидерл. *Middelnederlandsch*, англ. *Middle Dutch*) вариант данного языка. Он уже отличается от средневекового, но еще не идентичен современному голландскому.

Также см. и ср. (а) наиболее ранний английский перевод *Объявления мнений* авторства Тобиаса Коньерса, сделанный в середине XVII в.: Jacobus Arminius (Arminius-Conyers), *The Just Man's Defence, Or, The Declaration of the Judgement of James Arminius Concerning the Principal Points of Religion, before the States of Holland, and Westfriesland*, trans. Tobias Conyers (London: Printed for Henry Eversden, 1657); (б) альтернативное английское издание середины XIX в. под редакцией У. Бэгнолла, считающееся менее удачным и авторитетным, чем Лондонское, в: Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, trans. James Nichols and W. R. Bagnall, 3 vols. (Buffalo, NY: Derby, Miller and Orton, 1853; repr. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1956, 1977); (в) сокращенное и адаптированное издание *Объявления мнения* в популярном и несколько полемическом сборнике фрагментов и выдержек из работ Арминия, которые касаются тем предопределения и свободы воли, под редакцией Дж. Вагнера, в: Jacobus Arminius, *Arminius Speaks: Essential Writings on Predestination, Free Will, and the Nature of God*, ed. John D. Wagner (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011).

Также см. и ср. современный русский перевод, сделанный с краткого и ненаучного английского издания Вагнера: Якоб Арминий (Арминий-Вагнер-Золотарев), “Объявление мнений: Часть 1,” и “Объявление мнений: Часть 2,” в *Избранные сочинения Якоба Арминия. О предопределении, свободе воли и сущности Бога*, ред. Джон Д. Вагнер, пер. Андрей Золотарев (Ровно: ПП ДМ, 2014), 40–70, 71–99.

Краткую, но ценную и авторитетную информацию касательно изданий трудов Арминия в целом и *Объявления мнения* в частности см. в следующих источниках: Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 1–3, 89n3, 195; Carl Bangs, “Introduction: The London Edition of the Works of Arminius,” in *The Works of Arminius*, by James Arminius, trans. James Nichols and William Nichols, *The London Edition*, with Introduction by Carl Bangs (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1986), xvi–xvii; Richard A. Muller, “Arminius and the Reformed Tradition,” *The Westminster Theological Journal* 70, no. 1 (2008): 19n1; Keith D. Stanglin and Thomas H. McCall, *Jacob Arminius: Theologian of Grace* (New York: Oxford University Press, 2012), 36–39.

² Латинский текст (как и нидерл.) дает только первую часть заголовка – “Мое мнение о Предопределении” (лат. *Mea sententia de Prædestinatione*, нидерл. *Mijn gevoelen van dese leere der Predestinatie*). Однако и сама структура текста, и появляющийся через несколько страниц заголовок “Второе мнение о предопределении” (*Secunda sententia de prædestinatione*), как и появляющиеся далее рассуждения о третьем типе, наталкивают на такое деление этого труда. См. замечания о структуре основной части *Объявления* выше, в прим. 59. См. Arminius, *Opera theologica*, 102, 116, 117; Arminius, *Verclaringhe Iacobi Arminii*, 13, 31, 33.

³ *Супралапсарцианское учение* – такое учение о предопределении, которое утверждает, что Божье постановление (или “декрет”) касательно избрания людей ко спасению и/или осужде-

нию было принято Им еще до грехопадения как в фактическом, так и в логическом смысле (т.е. в смысле внутреннего порядка Божьих решений и действий по отношению к творению). Термин “супралапсарианство” происходит от лат. формулы *supra lapsum*, что буквально означает “сверх” или “выше грехопадения. Т.е. речь идет о том, что Божье решение о предопределении принимается “над грехопадением”, без учета грехопадения. Арминий подробно рассматривает, анализирует и критикует эту трактовку процесса спасения на протяжении нескольких следующих подразделов.

Здесь и далее я периодически буду использовать данный термин в квадратных скобках (как дополнение или уточнение) для более четкого обозначения рассматриваемой и критикуемой Арминием позиции. Также в дальнейшем в тексте появятся упоминания альтернативной сотериологической системы – суб- или инфралапсарианской. Ее Якоб Арминий обсуждает позже, вместе с более мягкой или умеренной версией супралапсарианства.

Сублапсарианство или *инфралапсарианство* – это такое учение о предопределении, которое утверждает, что Божье постановление (или “декрет”) касательно избрания людей ко спасению и/или осуждению было принято Им еще до грехопадения в фактическом, но не в логическом смысле. Фактически Божье решение о (не)избрании принимается в вечности, до того, как произошло историческое грехопадение, однако в плане логического порядка это божественное решение следует за грехопадением и происходит вследствие него. Буквально термины “сублапсарианство” и “инфралапсарианство” происходят от лат. *sub lapsu* или *infra lapsum*, что буквально означает “под грехопадением” или “ниже грехопадения”. Соответственно, в этом подходе речь идет о том, что Божье решение о предопределении принимается с учетом допущенного Им грехопадения.

Оба подхода к толкованию порядка Божьих декретов о спасении и процесса самого спасения формировались как раз во времена Арминия, хотя сами наименования – “супралапсарианство”, “сублапсарианство”, “арминианство” и т.п. – распространились уже после смерти Арминия и многих первых авторов и популяризаторов этих конкурирующих богословских идей. Поэтому данных терминов и нет в работах Арминия и его оппонентов. Однако стоящие за ними учения действительно появляются на страницах как *Объявления мнения*, так и других книг той эпохи, вследствие чего более поздние переводы этих произведений используют эти – уже устоявшиеся – наименования теологических течений и мнений для дифференцирования обсуждаемых понятий и систем.

См. Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 130n80; Stanglin and McCall, *Jacob Arminius*, 108.

⁴ Здесь и далее Якоб Арминий периодически использует латинское слово “*praecise*” для дополнительной характеристики (то, что часто именуется англ. терминами *modification* или *qualification*) глаголов, описывающих Божье предопределение или принятые решения. Его можно перевести как отглагольное наречие от глагола “*praecido*” (обрезать впереди, отрезать), и тогда его смысл – “точно” или “отграниченно”. Также его можно расценить и как некое сокращение от наречия “*praecisive*”, и тогда его следует перевести как “точным образом”, “точно”. В любом случае, в соответствии с устоявшимся значением этого термина в схоластической латыни я интерпретирую его как указание на *точность* Божьего решения и/или *отграниченность* объекта Божьего решения или действия. Поэтому далее в тексте оно будет передаваться посредством слов “точно”, “точным образом” или “именно”. Ср. нидерл. *absolutelijk ende precijselijk*.

Также см. переводы этого специфического термина в следующих публикациях: Франсиско Суарес, *Метафизические рассуждения*, пер. с лат. Г.В. Вдовина, Bibliotheca Ignatiana: Богословие, Духовность, Наука (М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007), 109, 114, 133, *passim* (“отграниченно”, “отграничительно”); Молина, “Конкордия. Диспутация 52,” 227,

228, 261 (“прецизированно”); Фома Аквинский, *Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65–119*, пер. с лат. А. В. Аполлонова, под ред. Н. Лобковица и А.В. Аполлонова (М.: Савин С.А., 2007), 37–38 (“твердо”).

⁵ Возможен перевод “решает” или “волит” (лат. *vult* от *velle* и нидерл. *wilt* от *willen*).

⁶ Данная вставка является заметкой на полях (и в лат., и в нидерл. вариантах) и служит указанием на последующий список из двадцати детально разобранных тезисов, которые являются основаниями для непринятия Арминием супралапсарианского учения о предопределении. Этот длинный список с пояснениями относится к большому разделу “Мое мнение о Предопределении. [Первый, супралапсарианский, тип Предопределения]”. См. прим. 79.

⁷ Здесь и далее Арминий регулярно употребляет оборот “*haec predestinatio*” (или нидерл. *dese Predestinatie*) и его вариации в различных падежах для обозначения и деноминации критикуемой им теории. Он означает “это предопределение”, “данное [учение] о предопределении” или “такого рода предопределение” и указывает на *такое* предопределение, какое описывает супралапсарианская богословская позиция, которую Арминий только что вкратце очертил. Сам он верит в немного *иное* предопределение, поэтому для указания и краткого именованя позиции его оппонентов он избрал такую фразу как “предопределение *этого тина*” или “предопределение *такого рода*”. В своем переводе следующих параграфов я использую именно эти речевые обороты, хотя периодически буду указывать в квадратных скобках более точное название для такого рода предопределения – [супралапсарианское].

⁸ В оригинале здесь используются такие же (прописные) римские цифры, какие применяются и для обозначения подразделов или определенных тезисов из того или иного списка. Однако для более легкого восприятия в данном случае – как и далее в тексте – римские цифры заменены арабскими для обозначения списка более низкого порядка.

⁹ Эта своеобразная формулировка “Божье благоволение или благорасположение во Христе” (лат. *beneplacitum Dei in Christo*) встречается в трудах Арминия неоднократно, но почти не находит параллелей в работах его коллег-реформатов. (Исключением можно считать Давида Парея. См. его *David Pareus, Collegiorum theologicorum quibus universa theologia orthodoxa, & omnes prope theologorum controversiae perspicue & variè explicantur. Decuria una* (Heidelbergae: Impensis Ionaе Rhodii & typis Iohannis Lancelloti, 1611), 832.)

Это словосочетание означает милостивое отношение Бога к людям, которое неразрывно связано с личностью и подвигом Христа и является частью постановления о предопределении. Так, в своей приватной диспутации “О предопределении верных” (*Disp. priv. LX.ii, iv, De Praedestinatione fidelium*, в *Arminius, Opera theologica*, 390) Арминий высказывает следующий тезис: “Это предопределение [т.е. предопределение верных] есть постановление Божьего благорасположения во Христе, посредством которого Он в Себе от века установил, [что] оправдает верных, усыновит [их] и дарует [им] вечную жизнь – для похвалы Своего славной благодати и, конечно же, для явления Своей справедливости” (*Praedestinatio illa est decretum Beneplaciti Dei in Christo, quo apud se ab aeterno statuit fideles iustificare, adoptare, & vita aeternâ donare, ad laudem gloriosae gratiae suae, imò ad declarationem iustitiae suae*). И далее он продолжает: “Мы же полагаем Христа основанием этого предопределения и заслуживающей причиной тех благ, которые предназначены верным согласно этому постановлению. Потому что любовь, которой Бог точным образом возлюбил людей ко спасению и в соответствии с которой точным образом вознамерился даровать им вечную жизнь, есть исключительно в Иисусе Христе, Сыне возлюбленном...” (*Christum autem ponimus fundamentum istius praedestinationis & causam meritoriam eorum bonorum quae isto decreto fidelibus destinata sunt. Amor enim quo Deus homines praecisè ad salutem amat, & secundum quem praecisè illis intendit vitam aeternam dare, non est nisi in Iesu Christo filio dilectionis...*). Таким образом, основание предопределения –

это сам Христос, благодаря подвигу которого реализация постановления о предопределении и становится возможной. Однако основание такого постановления – это благоволение Бога к людям, т.е. Его любовь к ним. Именно об этом говорит Арминий, подчеркивая, что супралапсарианское предопределение *не* соответствует параметрам подлинного предопределения верных ко спасению, потому что порядок декретов в этом учении не начинается ни с постановления о Спасителе, ни с постановления о проявлении спасительной милости. Следовательно, “такое предопределение не является тем постановлением, проистекающим из Божьего благоволения [людям]...”.

¹⁰ В данном случае я использую не ПКБ, а перевод РБО по причине большей – как смысловой, так и формальной – эквивалентности, так как он полностью структурно и грамматически идентичен тексту, используемому самим Арминием. Смысл в данном случае не страдает, так как он одинаков в обоих переводах, а звучание становится более близким к оригиналу.

¹¹ Здесь Арминий, по сути, формулирует теологический силлогизм на основании библейского утверждения. Эту фразу для лучшего понимания можно представить в виде “столбика”, с помощью которого обычно записывают силлогистические построения:

Тот, кто поверит, будет спасен;

я верую;

следовательно я буду спасен.

Это вполне соответствует классической формуле построения гипотетического силлогизма (в виде дедуктивного умозаключения): если А, то Б; есть А; следовательно, Б.

Причем в данном случае Арминий высказывает логическое умозаключение об уверенности в спасении на основании определенных свидетельств в пользу этого спасения. Это построение именовалось “практическим силлогизмом” (*sylogismus practicus*) и часто использовалось в литературе реформатской ортодоксии, пуританства и нидерландской Второй Реформации (нидерл. *Nadere Reformatie*) XVII-XVIII вв. См. Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1991), 160; Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation*, 205–208.

¹² Источник цитаты доподлинно неизвестен. Впрочем, Гантер указывает, что им мог бы быть Теодор Беза, некогда учитель Арминия и преемник Кальвина в Женеве, или даже Франциск Гомар. Однако я не нашел соответствующего этому фрагменту текста в доступных мне трудах Безы и Гомара. При этом рядом с этой цитатой на полях стоит пометка: “Смотри [или обрати внимание] на эти тезисы, переведенные на нидерландский” (*Vide theses hasce belgicé versas*), хотя в нидерл. версии *Объявления* такая ремарка отсутствует. См. Arminius, *Opera theologica*, 103; Arminius, *Verclaringhe Jacobi Arminii*, 15. Ср. Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 108n52.

¹³ Стоит отметить, что данный подзаголовок отсутствует в лат. тексте, хотя сам текст четко указывает на то, что это второе основание отвержения Арминия супралапсарианства, поскольку данный абзац начинается со слова “во-вторых” (*secundo*), которое употреблено параллельно с последующими “в-третьих”, “в-четвертых” и т.д., который стоят в начале каждого из следующих тезисов. По этой причине я вынес первое предложение этого подраздела в заголовок.

При этом нидерл. версия *Объявления* содержит такой подзаголовок, который лишь подтверждает вывод о том, что этот абзац знаменует собой начало представления и объяснения второго тезиса. Более того, он представляет собой практически повторенное начало первого предложения в этом абзаце. Он звучит так: *II. Dese Predestinatie en is het inhoudt des Evangelij niet* (“Это предопределение не содержит Евангелия”). См. Arminius, *Opera theologica*, 103; Arminius, *Verclaringhe Jacobi Arminii*, 15. Ср. переводческие решения в Arminius-Nichols, *The Works of James Arminius*

(1825), 1:555; Arminius-Nichols-Bangs, *The Works of James Arminius* (1986), 1:619; Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 109.

¹⁴ Лат. *non sit necessaria ad salutem cognitu, creditu, speratu, aut factu*. См. поясняющий лат. формулировку нидерл. текст: “Maer uyt ick dan vorder besluyte / dat de leere deser Predestinatie niet noodich is ter salicheydt bekendt te worden / noch als die gheloof / gehoopt / ofte ghedaen moet wesen” (Но на основании этого я заключаю следующее: что учение об этом Предопределении не является необходимым [ни] для обретения спасения, ни как то, во что должно верить, на что нужно надеяться и что нужно делать). Arminius, *Verclaringhe Jacobi Arminii*, 15.

¹⁵ Здесь имеется в виду Франциск Гомар, а цитируется его утверждение, приведенное в *Twee disputatiën vande Goddelicke Predestinatie vertaelt uyt het Latijn*, хотя и не в переводе на голландский, а на изначально использованной в диспутах латыни. Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 109p53. Вот цитата из опубликованного в 1609 г. (и затем переизданного в 1610 г.) голландского текста:

Wanneer het Evangelium niet simpelick de openbaringhe ende het boeck der predestinatie, maer alleenlick in sekeren aensien can ghenaeemt werden : nadenmael dattet noch de materie, noch oock de forme niet afteyckent : dat is, dat het niet int besondere welcke (seer weynige uytghenomen) noch oock hoe vele maer alleenlijck int generale hoedanighe hy ghepredestineert heeft verclaert. (Итак, Евангелие не может быть названо откровением и книгой о предопределении в простом смысле, но только – в некотором смысле. Оно не отображает ни материи, ни также и формы [предопределения]; то есть, оно не объявляет специально ни того, каких (за редким исключением), ни также и того, скольких [людей] Он предопределил – оно только [объявляет] в общем, каким образом Он [их] предопределил.)

См. *Disputatie van D. Franciscus Gomarus, Professor tot Leyden, aengaende de Goddelijke Predestinatie*, XI, в Franciscus Gomarus and Jacobus Arminius, *Twee disputatiën vande goddelicke predestinatie: deene by doct. Franciscus Gomarus, d'ander by doct. Iacobus Arminius, beyde professoren inde Theologie tot Leyden. Tot ondersoek der waerhey, ende oeffeninghe der ieucht, inde hooghe Schole aldaer openbaerlijck voorghestelt int jaer 1604. Vertalt uyt het Latijn* (Leyden: Ian Paets Jacobszoon, 1609).

¹⁶ Здесь Арминий говорит об “общих” (лат. *generale*, нидерл. *algemeen*) и “частных” (лат. *particulare*, нидерл. *particulier*) церковных соборах. Но подразумевает под этими терминами он древние вселенские или кафеолические соборы IV–VII вв., а также либо древние, либо современные ему провинциальные, национальные или поместные соборы.

¹⁷ *Никейский Собор* – Первый Вселенский Собор в истории христианской церкви, который состоялся в 325 г. в г. Никея близ Константинополя.

¹⁸ *Константинопольский (первый) Собор* – Второй Вселенский собор, который состоялся в 381 г. в тогдашней столице Римской Империи.

¹⁹ Здесь и далее Арминий традиционно использует лат. термин “*persona*” для указания на единое лицо в двух природах Иисуса Христа и Три Лица единого в Своей сущности Бога. Этот термин переведен мной, как “лицо”. Однако стоит отметить, что интерпретировать его следует не в свете современных теорий личности, а в рамках святоотеческой и схоластической традиции интерпретации и применения этого термина к Богу.

Начиная с никейских отцов церкви и, собственно, Никейского и Константинопольского соборов, в тринитарном учении закрепились понятия “ипостась” (греч. ὑπόστασις) и “лицо” или “личность” (лат. *persona*) для обозначения Трех Божественных Лиц – Отца, Сына и Святого Духа. Однако и в IV-V вв., и последующие эпохи богословская дискуссия о содержании термина “лицо” (особенно применительно к Троице) не утихала. В частности, на западе стандартным определением личности на некоторое время стала формулировка Боэция (лат. *Anicius Manlius*

Torquatus Severinus Boethius; ок. 480—ок. 525 гг.) в его *De persona et duabus naturis*, с. ii: “лицо [или личность] – это неделимая субстанция рациональной природы” (*persona est individua substantia rationalis naturae*). Такое определение подчеркивает то, что лицо есть сущность, нечто существующее через само себя (*substantia*), и эта сущность цельна и нераздельна (*individua*) и обладает разумом (*rationalis natura*). Кроме того, в *De Trinitate* 6 Боэций истолковал божественную троичность как укорененную в категории отношения: Отец – это Лицо, которому присуще отцовство как отношение к Сыну, Сын – Лицо, которому присуще сыновство, и Дух – Лицо, которое отличается тем, что Оно “выдыхается”, исходит от Отца и Сына. Божественные Лица отличаются друг от друга не сущностно – ввиду полной идентичности природы в трех Лицах, только Их взаимное соотношение вносит троичность в единство сущности. Таким образом, “сущность содержит единство, а отношение – “умножает” [т.е. созидает] троицу” (*substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem*).

Впрочем, это определения не было полностью удовлетворительным, т.к. плохо подходило для триадологии. Поэтому в XII–XIII вв. и позднее их несколько модифицировали. Рихард (Ришар) Сен-Викторский (лат. *Richardus de Sancto Victore*; ок. 1123–1173 гг.) в *De Trinitate* IV.xi определил лицо в общем, как “то, что существует само через себя согласно некоему способу единичного рационального существования” (*Persona est existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum*). И там же, в IV.xxii, он дает обозначение Лица в Боге: “Божественное Лицо есть несообщаемое существование божественной природы” (*Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia*). Иными словами, *persona* в Боге – это особый способ существования (*modus existendi*), характеризующийся не только разумностью и жизнью, но и несообщаемостью как предельной уникальностью. А Фома Аквинский (лат. *Thomas Aquinas* или *de Aquino*; ок. 1225–1274 гг.), говоря о лице Христа, указывает (в *Summa theologiae* III, q. 16 a. 12 ad 2), что в данном случае Лицо – это действительно неделимая субстанция (*substantia individua*), под которой подразумевается “завершенная субстанция, субсистирующая через саму себя отдельно от других” (*substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis*).

В результате этих и других модификаций ко времени Арминия понятие “лица” стало достаточно емким и разноплановым. Как показывает Богословский лексикон Альтенштайга, которым наверняка пользовался Арминий и его коллеги, это слово можно толковать четырьмя разными способами. Однако краткое определение лица выглядит так: “Лицо – это суппозит, обладающий интеллектом” (*Persona est suppositum intellectuale*). И далее эта формулировка расширяется и уточняется, так что оказывается, что божественное Лицо – это “то, что конституировано сущностью и отношением, т.е. Отец, Сын и Святой Дух; и все, чем формально является суппозит, обладающий интеллектом, обозначается [словом] “лицо”” (*persona in diuinis primò significat constitutum ex essentia & relatione, scilicet patrém & filiúm, & spiritum; & quicquid est formaliter suppositum intellectuale, significatur per... persona*). (См. Johann Altenstaig, *Lexicon theologicum: complectens vocabulorum descriptiones, diffinitiones & interpretationes, omnibus sacrae Theologiae studiosis ac Diuini Verbi concionatoribus magno vsui futurum, summo studio & labore concinnatum à Ioanne Altenstaig Mindelheimensi, sacrae Theologiae Doctore* (Antverpiae: In Aedibus Petri Belleri, 1576), 243–244, s.v. “Persona”).

Таким образом, в эпоху Арминия понятие лица — применительно к Богу и человеку – характеризовалось категориями (а) реальной сущности, (б) самостоятельности в смысле независимого существования, (в) неделимости и цельности, т.е. единичности, и (г) разума или интеллекта и, как следствие, воли. И сам Арминий придерживался похожей точки зрения. Вот как сам он определяет богословское значение данного понятия в своей публичной диспутации “О Лице Отца и Сына” (*De persona Patris & Filii, Disp. publ. V.ii* в *Arminius, Opera theologica*, 231):

Мы говорим [о Боге как о] Лице не в том смысле, в каком это слово сказывается о лицедейской игре и делает наглядным изображение другого человека, но в том смысле, которым

определяется несообщаемый субсистирующий индивидуум живой, мыслящей, волящей, могущей и действующей природы. А каждое отдельное взятое из этих [свойство] приписывается Священным Писанием Отцу Господа нашего Иисуса Христа. (*Personam esse dicimus, non quia vox illa à personando dicta est, & alterius repraesentationem notat, sed quia definitur subsistens individuum, incommunicabile, naturae viventis, intelligentis, volentis, potentis, agentis; quae singula Patri Domini nostri Iesu Christi in Script. S. tribuuntur*).

См. Дональд Ферберн, *Жизнь в Троице. Введение в богословие с Отцами церкви*, пер. с англ. В. Литвиненко (Черкассы: Коллоквиум, 2013); Алексей Фокин, *Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике* (Москва: Издательство Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, 2014); Nico den Bok, *Communicating the Most High: A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (†1173)* ([Turnhout; Paris]: Brepols, 1996); Herwi Rikhof, "Trinity," in *The Theology of Thomas Aquinas*, ed. Rik van Nieuwenhove and Joseph Wawrykov (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 2005), 36–57; Joseph Wawrykov, "Hypostatic Union," in *The Theology of Thomas Aquinas*, ed. Rik van Nieuwenhove and Joseph Wawrykov (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 2005), 222–251; Richard A. Muller, *The Triunity of God*, 2nd ed., vol. 4, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2003), 25–140, 167–185.

²⁰ *Эфесский Собор* – Третий Вселенский собор, который состоялся в 431 г.

²¹ *Халкидонский Собор* – Четвертый Вселенский собор, который состоялся в 451 г. в г. Халкидон (также Халкедон) близ Константинополя.

²² *Константинопольский (второй) Собор* – Пятый Вселенский собор, который состоялся в 553 г.

²³ *Константинопольский (третий) Собор* – Шестой Вселенский собор, который состоялся в 680–681 гг.

²⁴ *Иерусалимский Собор* – самый первый "собор" в истории христианства, состоявшийся в середине I в. в древней столице Израиля, участниками которого были Апостолы. Описан в Деян. 15.

²⁵ *Оранжевый Собор* – один из важнейших поместных соборов Средневековья, который состоялся в 529 г. в г. Оранже (древнее название – Араусион, лат. *Arausio*), на территории современной Франции.

²⁶ *Милевитанский Собор* (лат. *Concilium Milevitanum*) – поместный собор, состоявшийся в 402 г. (Первый Милевитанский собор) или в 416 г. (Второй Милевитанский собор) в Северной Африке, в г. Мела (лат. *Milevum*).

²⁷ Аврелий Августин Гиппонский или Иппонийский (лат. *Aurelius Augustinus Hipponensis*, 354–430 гг.) – западный или латинский отец церкви, почитаемый Блаженным в православной и Святым в католической традициях, епископ города Гиппон (лат. *Hippo Regius*) и один из величайших богословов в западной патристической традиции.

²⁸ Целестин Первый (лат. *Caelestinus I*, умер в 432 г.) – епископ Римский в 422–432 гг.

²⁹ Касательно этой цитаты Гантер отмечает, что Арминий и его современники полагали, что ее автором являлся именно Папа Целестин. Однако на самом деле цитата принадлежит другому авторитетному богослову, жившему в то время – Просперу Авитанскому (см. прим. 109 ниже). Данный отрывок можно найти в его труде, озаглавленном "Авторитетные речения епископов Апостольского престола прошлых лет о благодати Божьей и свободе выбора [человеческой] воли" (лат. *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates, de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*). Переводчик трудов Проспера П. де Леттер отмечает, что изначально этот труд был дополнением к письму папы Целестина галльским епископам, хотя его автором был Проспер. Но из-за официальной "привязки" к посланию Целестина *Авторитетные речения* также стали

восприниматься, как принадлежащие его перу. В последующее время подлинное авторство Проспера было установлено и теперь считается незыблемым фактом.

См. текст-первоисточник в PL 51:0205-0212A (цитата находится в кол. 211-212); Prosper of Aquitaine, *Defense of St. Augustine*, trans. P. de Letter, vol. 31, Ancient Christian Writers (Westminster, MD: Newman Press, 1963), 178–185 (цитата находится на стр. 185). См. комментарии и пояснения Гантера и Леттера в Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 110n56; Prosper of Aquitaine, *Defense of St. Augustine*, 31:232n1.

³⁰ Имеется в виду Августин и его сторонники.

³¹ Иероним Стридонский (лат. *Eusebius Sophronius Hieronymus*, ок. 340–420 гг.) – латинский отец церкви, святой, богослов и переводчик Библии.

³² Проспер Аквитанский (лат. *Tiro Prosper Aquitanus*, умер ок. 455 г.) – ученик и последователь Августина и Иеронима, церковный писатель и богослов.

³³ Иларий из Пуатье или Иларий Пиктавийский (лат. *Hilarius Pictaviensis*, ок. 300–368 гг.) – латинский отец церкви, епископ города Пуатье, святой, писатель и богослов.

³⁴ Фульгенций Руспийский (лат. *Fabius Claudius Gordianus Fulgentius*, 468-533 гг.) – латинский отец церкви, епископ города Руспе, святой (в католической традиции), писатель и богослов.

³⁵ Павел Орозий (лат. *Paulus Orosius*, ок. 375–ок. 415 гг.) – ученик и последователь Августина, ранний историк церкви и богослов.

³⁶ *Гармония исповеданий веры* (лат. *Harmonia confessionum fidei orthodoxarum ac reformatarum Ecclesiarum* или *Harmonia confessionum fidei*, англ. *The Harmony of Protestant Confessions* или *The Harmony of Confessions*) – компендиум вероисповедных документов Протестантских Церквей XVI в., составленный и изданный в Женеве в 1581 г. франко-швейцарским богословом Жаном-Франсуа Сальваром (франц. *Jean-François Salvard*, также *Salvart* или *Salvert*) при участии Теодора Безы (франц. *Théodore de Bèze*) и Ламбера Дано (франц. *Lambert Daneau*). В него входили одиннадцать исповеданий веры лютеранских и реформатских церквей. См. краткие справки в Stanglin and McCall, *Jacob Arminius*, 111n73; Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 111n57; Philip Schaff, *The History of Creeds*, vol. I, *The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes* (New York: Harper and Brothers, 1882), 354. Также см. “Fac-simile of the Title-page and First Page of Preface of the Harmony of Reformed Creeds” в Schaff, *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, 1882, III:195–196.

³⁷ Приводимая далее в сносках информация касательно указанных ниже вероисповедных документов дается в соответствии со следующими источниками: Schaff, *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, и Pelikan and Hotchkiss, *Creeds and Confessions of Faith*.

³⁸ *Богемское исповедание веры* (лат. *Confessio Bohemica*) – вероисповедный документ, созданный и подписанный в Богемии (ныне территория Чехии, а тогда часть Священной Римской Империи германской нации) в 1575 г. представителями умеренных гуситов, а также лютеран, реформатов и других протестантских общин.

³⁹ *Англиканское исповедание веры*, то есть *Тридцать девять статей Англиканской церкви* (лат. *Articuli XXXIX. Ecclesiae Anglicanae*, англ. *The Thirty-Nine Articles of the Church of England*) – вероисповедный документ англиканской традиции, сформулированный и принятый со стороны Церкви, и английской монархии первоначально в 1563 г. и окончательно – в 1571 г.

⁴⁰ *Вюртембергское исповедание веры* (лат. *Confessio Wirtembergensis* или *Confessio Württembergica*) – изложение лютеранского вероисповедания, подготовленное реформатором Иоганном Бренцем (нем. *Johannes Brenz*, лат. *Johannes Brentius*) в 1551 г. в качестве репрезентативного документа от протестантских церквей южных княжеств и провинций Германии, который должен был быть

представлен Тридентському Собору Римско-Католическої Церкви (проходив в 1545–1563 гг.), включаючи Папу Римського і німецького імператора.

⁴¹ *Перше Гельветическе (Швейцарське) або Друге Базельське ісповедання вери* (лат. *Confessio Helvetica prior* або *Confessio Basileensis posterior*) – реформатський вероісповедний документ, підготовлений рядом швейцарських богословів, включаючи Хайнріха Булінгера (*Heinrich Bullinger*), Лео Йуду (*Leo Juda*) і інших, по просьбі магістратів кількох кантонів Швейцарської Конфедерації, і прийнятий в 1536 г. в якості офіційного і єдиного для ряду міст (Базель, Берн, Констанц, Мюльхаузен, Санкт-Галлен, Цюрих і др.) ісповедання.

⁴² *Ісповедання вери Чотирьох міст або Тетраполітанське ісповедання вери* (лат. *Confessio Tetrapolitana*, *Confessio quatuor civitatum*) – виклад реформатського вчення, підготовлене страсбургськими теологами Мартином Буцером (*Martin Bucer*) і Вольфгангом Капіто (*Wolfgang Capito*) в 1530 г. для чотирьох північнонімецьких міст: Страсбурга, Констанца, Меммінгена і Ліндау.

⁴³ *Базельське ісповедання вери* (лат. *Confessio Basileensis prior*) – реформатський доктринальний текст, складений пастором і теологом Освальдом Миконієм (*Oswald Myconius*) на основі більш раннього черновика свого предшественника Йоганна Еколампадія (нім. *Johannes Heussgen* або *Hauschein*, лат. *Johannes Oecolampadius*) в дусі другого швейцарського реформатора Ульріха Цвінглі (*Huldrych* або *Ulrich Zwingli*) в 1534 г. для церковей і магістрата г. Базеля.

⁴⁴ *Саксонське ісповедання вери* (лат. *Confessio Saxonica*) – виклад лютеранського вероісповедання на основі більш раннього *Аугсбургського ісповедання вери*, підготовлене реформатором Філіппом Меланхтоном в 1551 г. в якості офіційного документа від протестантських церковей північних князівств і провінцій Німеччини (в той час як *Вюртембергське ісповедання* Брєнца представляло південні регіони) для Тридентського Собору Римско-Католическої Церкви.

⁴⁵ *Аугсбургське ісповедання вери* (лат. *Confessio Augustana*) – лютеранський доктринальний документ, підготовлений Філіппом Меланхтоном при участі Мартина Лютера і інших богословів в 1530 г. в якості першого офіційного викладу вероісповедання євангелічних церковей Німеччини для імператора Карла V і німецького рейхстага в Аугсбурзі.

⁴⁶ Імається в виду зауваження редакторів Гармонії про те, що Аугсбургське вероісповедання в статті про віру і оправдання (в тій редакції, котра вошло в Гармонію) заявляє, що не потрібно сперити про доктрину предопреділення. Отпущеніє гріхів – це обітованіє Божє, і знанія про неї разом з вірою во Христа достаточні для впевненості в прощенні. Однак редактори Гармонії, хоча і погоджуються, що так говорити можна, все же додають до тезису кілька критических зауважень. Во-перших, вони заявляють, що текст Аугсбургського вероісповедання говорить про надмірно “питливіх дискуссіях” про предопреділення (*curiosas disputationes*), і погоджуються, що вони неприємлемі. Во-вторых, вони утверждають, що, незважаючи на це, все, що прямо сказано про предопреділення в Біблії “должно благочестиво і в той же час благорозумно роз’яснюватися в Церкві і бути предметом вери” (*religiose simul et prudenter in Ecclesia esse explicanda & credenda*).

См. Jean François Salvard et Simon Goulart, *Harmonia confessionum fidei, Orthodoxarum, & Reformatarum Ecclesiarum: quae in praecipuis quibusque Europae Regnis, Nationibus, & Prouinciis, sacram Euangelij doctrinam purè profitentur: quarum catalogum & ordinem sequentes paginae indicabunt.* (Genevae: Apud Petrum Santandream, 1581), 96 (sect. V), 193 (sect. IX), observatio 6 (к sect. IX) в приложенні.

⁴⁷ *Друге Гельветическе вероісповедання* (лат. *Confessio Helvetica posterior*) – реформатський вероісповедний документ, підготовлений Хайнріхом Булінгером в Цюриху, адаптований Теодором Безой (франц. *Théodore de Bèze*, лат. *Theodorus Beza*) в Женеві і офіційно прийнятий рядом швейцарських міст (в частині, Женеві, Куром, Билем, Мюлузом і т.д.) взамен попереднього *Першого Гельветического*.

⁴⁸ Букв. “зная и желая” или “со знанием и с использованием своей воли”. Но ср. нидерл. вариант цитаты: *De Mensche heeft hem selven selfs der sonde... ondervorpen* (“Человек сам себя подчинил греху...”), в которой отсутствует прямое упоминание человеческого знания и желания или воле-ния, но сказано более общим языком о самостоятельности греховного выбора первых людей. Arminius, *Verclaringhe Jacobi Arminii*, 17.

⁴⁹ Ср. данный перевод латинской версии Арминия, которая очевидно прямо взята Арминием из “Гармонии”, где содержится (по частям) первый латинский перевод *Confessio Belgica*, с оригинальным французским текстом документа в Schaff, *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, III:398: ...*mais [l’homme] s’est volontairement assujetti au péché, et par conséquent à mort et à malédiction, en prêtant l’oreille à la parole du diable.* (Англ. перевод, данный там же: ...*but [the human being] willfully subjected himself to sin, and consequently to death and the curse, giving ear to the words of the devil.*)

Рус. перевод документа согласно Бре, “Бельгийское исповедание”: “Но он... упорно покорял себя греху и, следовательно, смерти и проклятию, прислушиваясь к словам Дьявола”.

⁵⁰ Ср. с тем же французским текстом в Schaff, *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, III:401:

Dieu s’est démontré tel qu’il est, savoir miséricordieux et juste: miséricordieux, en retirant et sauvant de cette perdition ceux qu’en son conseil éternel et immuable il a élus et choisis par sa pure bonté en Jésus-Christ notre Seigneur, sans aucun égard de leurs œuvres; juste, en laissant les autres en leur ruine et trébuchement où ils se sont précipités.

(Англ. перевод там же:

God then did manifest himself such as he is; that is to say, merciful and just: merciful, since he delivers and preserves from this perdition all whom he, in his eternal and unchangeable council, of mere goodness hath elected in Christ Jesus our Lord, without any respect to their works: just, in leaving others in the fall and perdition wherein they have involved themselves.)

Рус. перевод документа согласно Бре, “Бельгийское исповедание”:

Мы верим, что всему семени Адама, впадшему таким образом в проклятие и гибель через согрешение первого человека, Бог продолжал являть Себя таковым, каковой Он есть, то есть милостивым и справедливым. Милостивым, поскольку Он освобождает и охраняет от этого проклятия всех тех, кого Он, согласно Своему вечному и неизменному установлению, избрал во Христе Иисусе, нашем Господе, по Своей великой благости без какого-либо исследования об их делах. Справедливым – в оставлении прочих в состоянии падения и проклятия, в котором они оказались по своей воле.

⁵¹ Ср. данный перевод латинской версии Арминия с оригинальным немецким текстом документа в Schaff, *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, III:313:

Frage 20. Werden denn alle Menschen wiederum durch Christum selig, wie sie durch Adam sind verloren worden?

Antwort. Nein: sondern allein diejenigen, die durch wahren Glauben ihm werden einverleibt, und alle seine Wohlthaten annehmen.

(Англ. перевод там же:

Question 20. Are all men, then, saved by Christ, as they have perished by Adam?

Answer. No; only such as by true faith are ingrafted into him, and receive all his benefits.)

Рус. перевод документа согласно Захарий и Каспар, “Гейдельбергский Катехизис”:

20. Всем ли людям, погибшим в Адаме, дается спасение во Христе?

Ответ: Не всем, но лишь тем, кто привит к Нему истинной верой и принимает все Его благодеяния.

⁵² Возможен перевод “усмотрел” или “предвидел” (лат. *intuitus sit*, нидерл. *hebbe aenghesien*). (Эта модель божественного знания будущих контингентных событий – в данном случае событий веры, ответа на призвание благодати, – в своей основе *скотистская*. Именно Иоанн Дунс Скот положил в основу божественного знания контингентных решений конечных волей “знание Бога в детерминации Его собственной воли”. – Прим. науч. ред.)

⁵³ Лат. формулировка: *Filius Dei sibi cœtum ad vitam æternam electum, Spiritu & verbo suo vocare atque colligere, idque ut credant & in vera fide inter se consentiant*. Ср. предложенный выше перевод латинской версии Арминия с немецким текстом в Schaff, *The Creeds of the Evangelical Protestant Churches*, III:324-325:

Frage 54. Was glaubest du von der heiligen allgemeinen Christlichen Kirche?

Antwort. Daß der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlechte sich eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben, durch seinen Geist und Wort, in Einigkeit des wahren Glaubens, von Anbeginn der Welt bis an's Ende versammle, schütze und erhalte; und daß ich derselben ein lebendiges Glied bin, und ewig bleiben werde.

(Англ. перевод там же:

Question 54. What dost thou believe concerning the Holy Catholic Church?

Answer. That out of the whole human race, from the beginning to the end of the world, the Son of God, by his Spirit and Word, gathers, defends, and preserves for himself unto everlasting life, a chosen communion in the unity of the true faith; and that I am, and forever shall remain, a living member of the same.)

Рус. перевод документа согласно Захарий и Каспар, “Гейдельбергский Катехизис”:

54. Во что ты веришь о святой вселенской Церкви Христовой?

Ответ: Верую в то, что через Свой Дух и Слово Сын Божий от начала и до конца мира собирает Себе из всего человеческого рода народ, избранный к вечной жизни и единомышленный в истинной вере, который Он защищает и хранит; а также в то, что я являюсь и вовеки пребуду живым членом этого народа.

⁵⁴ Букв. “принимают в худший удел” или “воспринимают в дурном смысле” (лат. *in pessimam partem accipiant*). Однако работавший с оригинальным нидерл. манускриптом Гантер интерпретирует слова Арминия именно как говорящие о “помещении в самый дурной из возможных свет” (англ. *place it in the worst possible light*). См. Arminius, *Opera theologica*, 105; Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 113.

⁵⁵ В оригинале нумерация тезисов в данном разделе отсутствует. Однако ее используют современные переводы *Объявления мнения*, и она явно способствует более легкому восприятию. Именно поэтому она и используется в данном переводе.

⁵⁶ Ср. нидерл. *d'ordre van tweederley wijsheydt Godes*. Под “порядком двойной Божьей мудрости” Арминий скорее всего подразумевает или порядок замыслов в Божьем разуме, или порядок действия Божьего разума и воли применительно к делу спасения людей. И здесь важно отметить, что Арминий чаще говорит о знании (*scientia*) и интеллекте или понимании (*intellectus, intelligentia*) Бога, а его список основных божественных атрибутов или “способностей” (*facultatibus*) включает в себя именно интеллект, волю и могущество (*Intellectu, Voluntate, & Potentia*). (Более того, это не только его список, это традиционно *главные* в схоластической традиции атрибуты Бога – особенно в отношении сотворенного конечного сущего или могущего быть сотворенным, без обсуждения этих трех атрибутов невозможно обсуждать творение и конечное сущее как таковое. – Прим. науч. ред.) И тем не менее мудрость Божья играет важную роль в его учении о провидении и спасении. Во-первых, он говорит, что Божье знание бывает теоретическим,

т.е. рассматривающим *бытие* и *истину* известных объектов, и практическим, т.е. рассматривающим *благодать* этих объектов. А в реформатской схоластике мудрость ассоциировалась именно с практическим знанием – знанием блага как цели всякого действия. Поэтому в арминиевской системе Божья мудрость должна пониматься как аспект Божьего знания и/или интеллекта. Во-вторых, именно мудрость выступает в роли “правила, по которому [божественное] провидение производит свои действия” (*Regula providentiae secundum quam actus suos producit*). Т.е. Божье знание в целом и Божья мудрость в частности являются высшим принципом, из которого исходят и с которым согласуются решения Божьей воли и, в особенности, порядок его постановлений (“декретов”) касательно тварного мира. Исследователи Арминия (Ден Бур, Маллер, Стэнглин, Уитт) указывают на то, что такой акцент на божественном знании и мудрости в дискуссии о провидении и предопределении свидетельствует о сильном влиянии томизма на Якоба Арминия, вследствие чего они часто именуют его сотериологическую систему “интеллектуалистской” и считают ее формой “модифицированного томизма” (англ. *modified Thomism*, нидерл. *gemodificeerd thomisme*), хотя такая характеристика требует пояснений и тщательной проверки.

См. *Disp. pub.* IV.xxix, xli; *Disp. priv.* XVII.viii, XXVIII.vi в Arminius, *Opera theologica*, 221, 223, 357, 372. Ср. Boer, “Duplex amor Dei,” 25, 73, 78, 196; Muller, *God, Creation, and Providence*, 144–145, 150–151, 246–247, 271–272; Richard A. Muller, “The Priority of the Intellect in the Soteriology of Jacob Arminius,” *The Westminster Theological Journal* 55, no. 1 (1993): 55–72; Stanglin and McCall, *Jacob Arminius*, 70, 76–77, 92, 185; William Gene Witt, “Creation, Redemption and Grace in the Theology of Jacob Arminius” (Ph.D. dissertation, University of Notre Dame, 1993). Ср. более тонкий анализ в Dekker, *Rijker dan Midas*, 76–103, 104–132; Evert (Eef) Dekker, “Was Arminius a Molinist?,” *The Sixteenth Century Journal* 27, no. 2 (Summer 1996): 337–352, doi:10.2307/2544137.

⁵⁷ В ПКБ стих 1 Кор. 1:21 буквально звучит так (курсив мой): “Ведь *поскольку* мир своей мудростью не познал Бога в премудрости Божией”. Однако в Библии Арминия вместо причинного союза “поскольку” стоит временной союз “после того, как” (лат. *postquam*). И с его точки зрения этот нюанс играет важную роль при осмыслении порядка божественных постановлений: Бог решил спасти людей посредством Благой вести после того, как они согрешили. Иными словами, сначала Бог предвидел грех людей и только затем постановил их предопределить или не предопределить к спасению. Таким образом, по убеждению Арминия комплексная цитата из 1 Кор. исключает супралапсарианскую модель предопределения: точное предопределение спасенных предшествует сотворению, любому предзнанию и назначению таких средств провидения, как Закон (который оказывается совершенно бесполезен при такой схеме). Напротив, она поддерживает инфралапсарианскую схему: предзнание предшествует сотворению и грехопадению, а творение и грехопадение предшествуют точному предопределению ко спасению. Только в последней модели сотворение и дарование Закона являются подлинным проявлением Божьей благодати и имеют смысл для человека, живущего во время до грехопадения или эпоху после грехопадения и до пришествия Христа. А по мнению Арминия само творение – это уже акт Божьей благодати. См. Muller, *God, Creation, and Providence*, 211–212, 233–234, 244–245; Stanglin and McCall, *Jacob Arminius*, 90–93.

⁵⁸ Здесь и далее (как уже указывалось выше) Арминий употребляет слово “*justitia*” (или его нидерл. эквивалент “*rechtveerdicheyt*”), которое может переводиться как “справедливость”, так и “праведность”.

⁵⁹ Здесь и далее, в отрывках, где используется лат. термин *velle* и нидерл. *willen*, переданный рус. глаголом “желать”, также возможен перевод “решает”, “волит”, “делает волеизъявление”. См. пояснительный комментарий выше.

⁶⁰ Или: “созерцания Им” (лат. *intuitu*).

⁶¹ Как уже вскользь отмечалось выше, сам акт творения мира – это первое проявление Божьей благодати по Арминию. Так Бог излиливает присущее Ему благо вовне и тем самым созидает мир и наделяет его некоторой мерой Своего блага. См. анализ учения о творении Арминия в Muller, *God, Creation, and Providence*, 211–234.

⁶² Ср. нидерл. *met een vrije wille*.

Т.е. в данном случае наблюдается расхождение между лексикой латинского и нидерландского текстов. Дело в том, что нидерл. выражение “vrije wille” означает именно свободу воли или, буквально, *свободную волю*, а условно эквивалентная ей здесь латинская формулировка “liberum arbitrium” традиционно означает *свободу выбора* или *суждения*, которая присуща воле как таковой. В то же время понятие воли обозначается в латыни вообще и богословской латыни в частности словами “voluntas” (воля как способность, сила и характеристика природы Бога и человека) и иногда “velle” (воление как функция или действие, реже – как собственно воля), а понятие свободы воли – оборотами “libertas voluntatis” и “voluntas libera”. Причем оба последних также появляется на страницах *Объявления мнения*: первый – далее в тексте, а второй – в этом же разделе (см. ниже).

Такое языковое расхождение легко объясняется тем, что в XVI–XVII вв. богословствование осуществлялось в первую очередь на латыни в стенах университета (лат. *academia*, нидерл. *hogeschool*) или в переписке между учеными. (Сам Арминий был вовлечен в такую дискуссию с известным богословом Франциском Юнием, которая сохранилась в собрании его сочинений под названием *Iacobi Armini[i] amica collatio cum Fr. Junio* – “Дружеская дискуссия Якоба Арминия с Фр. Юнием”). Образование в целом, и изучение теологии в частности происходило на латинском языке, который нес на себе отпечаток средневекового схоластического инструментария и риторики гуманизма. На нидерландском же в первую очередь издавалась литература просветительского и полемического характера (памфлеты, катехизисы, апологетические трактаты, духовно-назидательная литература). Проповеди также звучали на местном языке. Однако перевод технических и специфических научных терминов с латинского на голландский было сложной задачей. Поэтому некоторые разграничения или тонкости могли легко потеряться. (См. Abels and van Asselt, “The Seventeenth Century,” 185–186, 208–212, 271, 274–275; Antonie Vos, “Reformed Orthodoxy in the Netherlands,” in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, ed. Herman J. Selderhuis, vol. 40, Brill’s Companions to Christian Tradition (Leiden; Boston: Brill, 2013), 124–146; ср. замечание в Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation*, 11–12n25.)

Соответственно, возникает вопрос о подлинном смысле, который вкладывал в данное понятие Арминий. И ответом на него следует считать четкие определения, которые он дал в диспутации “О человеческой свободном выборе и его силах” (*De libero hominis arbitrio ejusque viribus*, *Disp. pub.* XI.i в Arminius, *Opera theologica*, 262). Так, *свободный выбор* (или свобода выбора) – это, во-первых, способность человеческого ума или интеллекта, посредством которой человек выносит суждения о чем-либо (*mentis sive intellectus... facultatem, qua mens de aliqua re sibi proposita iudicare potest*), и, во-вторых, само разумное суждение, сделанное существом, наделенным надлежащими способностями, в соответствии с этими способностями (*ipsum iudicium à mente secundum istam facultatem peractum*). Сама же свобода выбора (*Libertas arbitrio tributa*) “в собственном смысле является склонностью [или состоянием] воли, хотя она [т.е. свобода выбора] проистекает из интеллекта и разума” (*proprie affectus est voluntatis, quanquam radicem suam habeat in intellectu & ratione*). И такая свобода может рассматриваться с разных сторон: как свобода от (1) власти другого лица и обязанности ему подчиняться, (2) контроля, попечения и руководства со стороны вышестоящего лица, (3) необходимости как в смысле принуждения со стороны внешней причины, так и в смысле абсолютного определения и направления к одному со стороны внутренней природы (*à necessitate, sive illa sit à causa externa cogente, sive a natura intrinsecus ad unum absolutè determinante*), и, наконец, (5) от скорбей.

Что же касается свободы воли человека, то о ней Арминий говорит дальше (*Disp. pub. XI.ii*), хотя и вскользь. Он отмечает, что свобода от необходимости – это именно то, что присуще воле по природе: “Та [свобода], которая есть [свобода] от необходимости, всегда ему [т.е. человеку] присуща, поскольку по природе она присутствует в воле, как ее собственный атрибут, так что [вообще] не было бы воли, если бы она не была свободной” (*illa quidem, quae est a necessitate, quia a natura inest voluntati, ut proprium eius attributum, ita ut non sit futura voluntas si non sit libera; semper illi [i.e. homini] convenit*). Т.е. свобода воли – это природная способность свободно желать и принимать решения.

К этому в другом своем труде (*Examen modestum libelli Perkinsiani de Praedestinationis ordine & modo I.III* в Arminius, *Opera theologica*, 733) Арминий добавляет краткое уточнение. Обсуждая грехопадение Адама, он указывает на то, что даже сам этот акт был проявлением полноценной свободы воли (*plena libertate voluntatis*) двумя способами: в смысле свободы в отношении собственно осуществления акта воли, т.е. свободы самого акта воления – волишь или не волишь (*quoad exercitium*), и в смысле свободы в отношении специфического вида действия воли, т.е. свободы волишь то или иное (*quoad speciem actionis*). Первое подразумевает свободу воли, “которая способна волишь и действовать и [вместе с тем] удерживаться от волеизъявления и действия” (*Libertas enim quoad exercitium est, qua potest velle & agere, & volitionem actionemque suspendere*). Второе же говорит о свободе, “которая волишь и исполняет скорее это действие, чем то” (*Libertas quoad speciem actionis est, qua potius hunc quam illum actum vult & agit*). И этими двумя типами свободы “ограничивается всякая свобода воли” (*quibus duobus omnis voluntatis libertas circumscribitur*). Т.е. свобода воли означает обладание как контрадикторной свободой (делать или не делать, а также волишь или не волишь вообще), так и контрарной свободой (волишь это или то; делать это или то).

Таким образом, всякий раз, когда Арминий рассуждает о свободе воли или свободном выборе человека, следует учитывать его определения и истолкование этих концепций. См. Arminius, *Opera theologica*, 106–107; Arminius, *Verclaringhe Jacobi Arminii*, 20; Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, s.v. “*liberum arbitrium*,” “*voluntas*.” Ср. Dekker, *Rijker dan Midas*, 134–139 (Деккер показывает основные аспекты учения Арминия о человеческой свободе и указывает на ряд сходств и заимствований у Молины).

⁶³ Так звучит текст, используемый Арминием (лат. *fac hoc et vives*, нидерл. *Doet dat ende ghy sult leven*). ПКБ приводит этот стих в другом виде: “Ибо Моисей пишет о праведности по Закону, что человек, исполнивший её, жив будет ею”.

⁶⁴ В тексте Арминия сказано: “Если *сделаешь это* – в тот же день умрешь”. На смысл эта небольшая разница в формулировке не влияет.

⁶⁵ Ср. нидерл. *de vrijheyd der wille*.

Т.е. голландский текст дифференцирует *свободную волю* (*vrije wille*, см. выше) и *свободу воли* (*vrijheyd der wille*, здесь). Возможно, что такое разграничение было призвано коррелировать с представленным и традиционно проводимым в схоластической латыни различием между свободным выбором (*liberum arbitrium*) и собственно свободой воли (*libertas voluntatis*). См. прим. 139.

⁶⁶ Такое ограничение воли к одному – это превращение ее в природу, т.е. лишение воли ее сущности, поскольку именно этим она – согласно схоластике – отличается от природы. – *Прим. науч. ред.*

⁶⁷ Ср. нидерл. *met een vrije wille*.

⁶⁸ Иными словами, творение мира не было и не могло быть внешне обусловленным деянием Бога – оно проистекало из Божьей благодати и Божьего желания излить эту благодать вовне.

Поэтому творение происходит по Божьей воле, однако в соответствии с фундаментальными свойствами Божественной природы и мыслимыми Богом лишь возможными природами тварей. Конкретно, в диспутации “О творении” (*De creatione, Disp. priv. XXIV.ii, vii*, в Arminius, *Opera theologica*, 364, 365.) Арминий называет Бога-Отца “первой действующей причиной” (*Efficiens primaria causa*), а Божественную благодать – “побудительной причиной”, благодаря которой Бог “склонен сообщать Свое благо” другим (*causa impellens... est ipsa Bonitas Dei, secundum quam affectus est ad bonum suum communicandum*). При этом Бог совершает акт творения совершенно “свободно, а не необходимым образом, потому что Бог не был ничему обязан и не нуждался в формах” (...*liberè productam non necessariò, quia Deus nec obligatus fuit nihilo nec indigus formarum*). (Под формами, вероятно, подразумевались реальные формы платонически-виклефианского толка, а не формальные причины в смысле лишь мыслимых объективно конечных сущностей возможных тварей – как понимали почти все теологи после Скота. – Прим. науч. ред.)

⁶⁹ Следует сказать, что приводимые здесь Арминием обороты и цитаты из Библии стилистически не вполне соответствуют формулировкам русского перевода Библии, поэтому я по-прежнему буду использовать текст ПКБ как основу для цитат из НЗ, но буду вносить незначительные коррективы в грамматику или морфологию русского текста для максимального сближения с переводимым оригиналом труда голландского теолога.

⁷⁰ Лат. формулировка этого важного предложения: *nemini itaque Deus æternam vitam, ex absoluto suo decreto citra omnem omnino considerationem aut intuitum fidei et obedientiæ destinavit aut destinare constituit*.

⁷¹ Здесь и далее Арминий регулярно употребляет фундаментальное для схоластического богословия и философии понятие: “необходимость” (лат. *necessitas*, нидерл. *nootsaekelijckheydt*). Оно играло крайне важную роль в логике и философской/богословской онтологии, и во времена Арминия это слово могло иметь несколько смысловых оттенков. Сам он понимает его следующим образом.

Во-первых, он дает общее определение необходимости: “Необходимое – это то, что не может не быть” (*Necessarium est, quod non potest non esse*). Его можно найти в его Апологии (*Apologia*, тезис V) и его письме Эйтенбогарту (*Ep.Ecc. 72*): см. Arminius, *Opera theologica*, 140; Jacobus Arminius et al., *Praestantium ac eruditorum virorum Epistolae ecclesiasticae et theologicae, quarum longe major pars scripta est a Jac. Arminio, Joan. Uytenbogardo, Conr. Vorstio, Ger. Joan. Vossio, Hug. Grotio, Sim. Episcopio, Casp. Barlaeo*, ed. Philippus Van Limborch, Christiaan Hartsoecker, et Franciscus Halma (Amstelaedami: Excudit Franciscus Halma, Bibliop., 1704), 139A.

Во-вторых, Арминий разграничивает необходимость на несколько основных типов в соответствии со своим схоластическим образованием и образом мысли. Он выделяет абсолютную, физическую и гипотетическую необходимость. (Вернее, в случае с абсолютной и гипотетической необходимостью, он отталкивается от определений Перкинса, и затем предлагает свою трактовку этих понятий.) Вот их краткие определения согласно *Examen Perkinsiani I:III* в Arminius, *Opera theologica*, 708-709, и *Письму 72* в Arminius et al., *Ep. Ecc.*, 138-139:

(1) *Абсолютная или простая необходимость* (лат. *necessitas absoluta, absolute necessarium, simpliciter necessarium*) – это “то, что не может произойти другим образом, и чья (контрарная) противоположность невозможна” (*quod non potest se aliter habere, & cuius contrarium est impossibile*). Согласно первой части определения, необходимость – это некая онтологическая безальтернативность, в рамках которой может быть только то, что есть: то, что есть, есть неизбежно – оно не может не быть и не может быть иным. Согласно второй части определения такая необходимость исключает возможность своей противоположности. В логике контрарными или противоположными считаются общеутвердительные и общеотрицательные суждения, которые не могут быть одновременно истинными: либо одно из них должно быть истинным, а второе

ложным, либо оба должны быть одновременно ложными. Но если нечто есть, то его противоположностью было бы несуществование. Тогда здесь речь идет о том, что если нечто существует по простой необходимости, то его бытие необходимо, а несуществование совершенно невозможно. Это необходимость бытия. По мнению Арминия, такая необходимость присуща только Богу и Его божественной природе (*Certum est nihil isto modo necessarium esse, praeter Deum & divina*), причем даже Он не властен над такой необходимостью. Он существует, и Его не может не существовать. Или: Он есть Бог, и Он не может не быть Богом. Иными словами, Он есть, причем есть Бог, необходимейшим образом. Как подытоживает Арминий в своем письме, “Он единственный является необходимым сущим, [все] остальное – контингентным” (*ille solus sit ens necessarium, reliqua contingentia*). Соответственно, абсолютная необходимость – это самая сильная необходимость из тех, которые можно помыслить.

(2) *Относительная или природная/физическая необходимость* (лат. *necessitas relata, necessitas naturae*) – это необходимость, проистекающая из природы вещи, т.е. причинная обусловленность собственной природой. Арминий объясняет ее так: “Однако в тварях существует некая необходимость – не абсолютная, а относительная, – которая состоит в отношении и связности причины и эффекта, а именно когда [сама] природа причины такова, что не может воздержаться от действия [т.е. произведения своего эффекта], если к ней присоединен [нужный ей] объект или материя, и по своим природным свойствам тот объект или материя не может противостоять действительности или производительной способности [той] причины” (*Est tamen necessitas aliqua in creaturis, sed non absoluta, verum relata, quae est in habitudine causae ad effectum ; nempe quum causae illa est natura, ut actionem suam adhibito objecto seu materia suspendere non possit, et illud objecti seu materiae ingenium ut resistere non possit efficacitati seu efficientiae causae*). Иными словами, природная необходимость означает необходимость действия в соответствии со своей природой. Например, при наличии искры и свободного кислорода огонь не может не гореть. Такого рода необходимость является частью мироздания, однако Бог способен ее преодолевать. В частности, как напоминает сам Арминий, хотя огню свойственно жечь, Бог позволил “трем юношам в печи Вавилонской” не испытать на себе казалось бы природно необходимого эффекта огня (см. Дан. 3). (Бог способен преодолевать эту необходимость потому, что для действия любой конечной реальной действующей причины нужны не только причина и материя/объект, но и общее содействие (*concursum generalis*) Бога как первой причины, если Он убирает его, действия второй/конечной причины нет. Однако, Бог не может преодолеть необходимость сущности, т.е. сделать так, чтобы огонь стал *по своей природе* холодным, ибо это не тождественно тому, чтобы огонь *не жег* “юношей в печи”. – *Прим. науч. ред.*)

(3) *Гипотетическая необходимость* (лат. *necessitas ex hypothesis*) – это вид логической и вместе с тем метафизической необходимости, основанный на анализе условных умозаключений по типу: “если А, то В”, где А – это антецедент (*antecedens*), В – консеквент (*consequens*), а само отношение между ними, обозначенное маркерами “если... то...” – следование (*consequentia*). Этот тип необходимости подразумевает, что на основании определенного положения вещей неизбежно произойдет определенный результат (*ex unius vel multarum rerum positione non potest se aliter habere*). Однако вместо рассуждения о гипотетической необходимости в общем, Арминий критикует Перкинса за такой упрощенный подход и настаивает на важном разграничении, которое было общераспространенным в поздней схоластике: на необходимость следствия (лат. *necessitas consequentis*) и необходимость следования (лат. *necessitas consequentiae*).

(3а) Необходимость следствия или консеквента обозначает необходимость “эффекта или следствия, производимого [некими] причинами” (*ex causis effectum seu consequens producentibus*). Это вид реальной причинно-следственной связи: “хотя сами эти причины ни положены необходимым образом, ни причиняют [свой эффект необходимым образом], все же, если они положены, и если они действуют, как причины, то [их] эффект существует необходимым образом”

(*quae [i.e. causae] ipsae quidem non necessario ponuntur neque caussant, sed quibus positis & quibus causantibus effectus necessario existit*). Примером такой необходимости Арминий считает гипотетически необходимое существование мира до его фактического сотворения: “Бог не творит мир необходимым образом, но тем не менее, если Он его сотворит, то мир будет существовать необходимым образом на основании этого действия” (*Deus non creat necessario mundum, si tamen creet, necessario mundus ex illa actione existit*).

(36) Необходимость следования – это необходимость “силлогистическая” (*Syllogistica*), как ее называет Арминий. Она подразумевает необходимую связь между антецедентом и консеквентом, но исключает необходимое существование антецедента и консеквента самих по себе. Объяснить это можно на примере пророчества. “То, что было предсказано [Богом], должно исполниться. Но разве предсказание является причиной необходимости [своего] исполнения? Или оно скорее является аргументом, которым доказывается следование – [т.е.] исполнение? Так что если кто-то будет сомневаться в том, что это произойдет, то кто-нибудь может доказать, что это произойдет, потому что так предвозвестил Бог. Следовательно, это [утверждение] должно обозначать не само необходимое будущее существование вещи, но необходимое следование и следствие доказательства, и не необходимость консеквента, но [необходимость] следования” (*Oportet impleri quod praedictum est. Anne predictio causa est necessitatis complementi? an potius argumentum quo consequentia complementi comprobatur? ut si quis dubitet an futurum sit, probet quis, futurum, quia a Deo sic praenuntiatum : ut hoc oportet, non ipsam rei necessariam futuritionem significet, sed consequentiam & sequelam necessariam probationis: & non necessitatem consequentis, sed consequentiae*). Т.е., как вполне верно заключает Э. Деккер, под необходимостью следования Арминий понимает строгую импликацию: невозможно, чтобы при наличии антецедента из него не проистекал консеквент. Или (в знаменитой формулировке Льюиса): “невозможно, чтобы А и не-Б выполнялись одновременно”.

Следует отметить, что в своих трудах Арминий периодически упоминает и другие виды необходимости, но так или иначе связывает их с представленными здесь основными видами. Так, например, он пишет о “необходимости принуждения” (лат. *necessitas coactionis*) и “необходимости непогрешимости” (лат. *necessitas infallibilitatis*), где первая связана с отношениями разных объектов в мире, а вторая – с божественным предзнанием. Но нидерландский богослов полагает, что необходимость принуждения совпадает с необходимостью следствия, а необходимость непогрешимости – с необходимостью следования (*Illa coincidit cum necessitate consequentis, haec consequentiae*). Поэтому представленных здесь типов необходимости достаточно для общего ознакомления с мыслью отца арминиянства на этот счет. В рамках данного перевода систематически употребляемое Якобом Арминием слово “*necessitas*” (и его производные) и стоящее за ним понятия передаются русскими терминами “необходимость” и “необходимым образом”.

См. Dekker, *Rijker dan Midas*, 55–75. Ср. Asselt, *Introduction to Reformed Scholasticism*, 21, 198–199. Также см. более детальные введения в тему логики и метафизики необходимости в Средние века и эпоху Реформации (включая реформатскую мысль) в следующих работах: Willem J. van Asselt, Martin J. Bac, and Roelf T. te Velde, eds., *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010); William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez* (Leiden; Boston: Brill, 1988); Russell L. Friedman and Lauge Olaf Nielsen, eds., *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, New Synthese Historical Library 53 (Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2010); Sven K. Knebel, “Necessitas moralis ad optimum: Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten,” *Studia Leibnitiana* 23, no. 1 (1991): 3–24; Knebel, “The Renaissance of Statistical Modalities in Early Modern Scholasticism”; Sven K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550- 1700*, Paradeigmata 21 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000); Simo Knuuttila,

Modalities in Medieval Philosophy (London; New York: Routledge, 1993); Simo Knuuttila, “Medieval Theories of Modality,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Fall 2015, 2015, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/modality-medieval/>; Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 2010); Klaus Reinhardt, *Pedro Luis SJ (1538-1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination: ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus*, Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft 2:2 (Münster Westfalen: Aschendorff, 1965); Antonie Vos, *Kennis en noodzakelijkheid: Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie. (Knowledge and Necessity: A Critical Analysis of Absolute Evidentialism in Philosophy and Theology (with a Summary in English))* (Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1981).

⁷² В данном абзаце слово “грешников” отсутствует, но подразумевается в латинском оригинале как прямое дополнение и объект действия глаголов “осуждать” и/или “отвергать”. Все дело в том, что непереходность и переходность глаголов латинского и русского языков не всегда совпадают. Поэтому в данном параграфе (как и в ряде других отрывков) я указываю подразумеваемое существительное в скобках или без них (в зависимости от уместности и степени очевидности его подразумеваемости автором).

⁷³ Нидерл. *vrije wille*.

⁷⁴ Возможен также перевод “забирает свободу выбора” или “уничтожает свободу выбора” (лат. *liberum arbitrium tollitur*). Но ср. нидерл. *de vrije wille*.

⁷⁵ Лат. *gratia irresistibilis quaedam vis atque operatio sit*. Ср. нидерл. *de ghenade zy een onwederstandelijke cracht ende werckinghe*.

⁷⁶ Букв. “ввиду их [т.е. таких действий со стороны Бога] наличия, человек должен был бы согрешить по необходимости”.

⁷⁷ Лат. *necessitas consequentis, et rem ipsam antecedens*. Здесь речь идет о необходимости следствия. См. прим. 148.

⁷⁸ Ср. нидерл. ...*die de vrijheyte des willes gheheel wech neemt*.

⁷⁹ Букв. “у тех, у кого нет никакого осознания греха” или же “сознавания греха” (лат. *qui nullam peccati conscientiam habent*, нидерл. *den geenen die geen conscientie van sonde en heeft*).

⁸⁰ Арминиевское нидерл. *tweederley liefde Godes* (совр. нидерл. *Gods tweevoudige liefde*). Также см. фундаментальное исследование данной темы Виллемом ден Буром: Boer, “Duplex amor Dei”; английский перевод: *ibid, God's Twofold Love: The Theology of Jacob Arminius (1559-1609)*, trans. Albert Gootjes (Göttingen; Oakville, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).

⁸¹ Цифры-указатели двух обсуждаемых далее следствий из тезисов Арминия о двойкой любви Бога отсутствуют в оригинальном тексте, но даются здесь для более ясного и легкого восприятия текста.

⁸² Данные цифры-указатели также отсутствуют в оригинальном тексте, но даются по традиции в переводах. Я следую этой традиции. См. Arminius and Arminius-Nichols, *The Works of James Arminius (1825)*, 1:572; Arminius-Nichols-Bangs, *The Works of James Arminius (1986)*, 1:636; Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 125.

⁸³ Касательно перевода второго термина (*безнадежность*, лат. *desperatio*, нидерл. *wanhope*) сомнений быть не может, и все переводы интерпретируют его одинаково. Однако первый термин (*беззаботность, безопасность, чувство (ложной) безопасности*, лат. *securitas*, нидерл. *sorgheloosheit*) вызывает вопросы, и здесь имеются расхождения.

См. более современный и более верный перевод Гантера, который говорит о “carelessness” и “despair” в Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 16. Ср. более старый и при буквальном переводе звучащий немного искаженно перевод Николса (“security” и “despair”) в

Arminius-Nichols, *The Works of James Arminius* (1825), 1:573f, Arminius-Nichols-Bangs, *The Works of James Arminius* (1986), 1:637f. Именно последнему следует Золотарев в своем русском переводе, где он говорит о “безопасности” и “отчаянии”, в Арминий-Вагнер-Золотарев, “Объявление мнений 1,” 67. Здесь я скорее согласен с Гантером, чем с Николсом и Золотаревым, поэтому перевожу “*securitas*” как *беззаботность*, что созвучно и идейному контексту отрывка, и общему тону латинского текста, и прямому смыслу текста голландского.

При этом следует отметить, что и беззаботность как чувство ложной безопасности, и отчаяние как ощущение безнадежности были важной частью богословского дискурса в реформатской традиции XVI–XVII вв. Более того, они порой оказывались важными предметами пасторской заботы, и Арминий, будучи многие годы пастором в Амстердаме, неоднократно сталкивался с такими вызовами. Ему приходилось иметь дело с людьми, которые были слишком уверены в своем спасении либо, напротив, сильно в нем сомневались, несмотря на имеющуюся в их сердцах веру во Христа. Особенно остро эти проблемы вставали в кризисные моменты, каким была, например, вспышка чумы в Амстердаме в 1601 г. См. описание некоторых эпизодов из пасторского опыта Арминия в Bangs, *Arminius*, 171–174. Также см. экскурс в историю богословской проблемы “диалектики между беззаботностью и безнадежностью” в реформатском и, конкретно, арминиевском богословии в Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation*, 149–193, и ср. с фрагментарными, но порой существенными наблюдениями в Beeke, *Assurance of Faith*, 24, 49–50, *passim*.

⁸⁴ Мартин Лютер (*Martin Luder* или *Luther*, 1483–1546 гг.) – немецкий богослов, священник, профессор, родоначальник и лидер Протестантской Реформации в Германии в целом, а также Евангелической – впоследствии Лютеранской – Церкви в частности.

⁸⁵ Филипп Меланхтон (нем. *Philipp Schwartzerd*, лат. *Phillippus Melancthon*, 1497–1560 гг.) – немецкий богослов, профессор, реформатор, деятель образования, соратник Лютера и один из лидеров Протестантской Реформации и Лютеранской Церкви в Германии.

⁸⁶ Лат. *Lutheri discipulos*. Стэнглин и Макколл идентифицируют их как “гнесио-лютеран”, представляющих одно крыло лютеран. Их диалогическими партнерами и оппонентами по некоторым вопросам было другое крыло – “филиппистов” или последователей Филиппа (Меланктона). См. Stanglin and McCall, *Jacob Arminius*, 110.

⁸⁷ Стэнфордский исследователь Барбара Питкин, а также соглашающиеся с ее данными и ее выводами Стэнглин и Макколл, утверждают, что под Зеноном Меланхтон имеет в виду не древнегреческого философа (хотя аллюзия на него сомнения не вызывает), а самого Кальвина. Поэтому Питкин и называет женевого реформатора “протестантским Зеноном” XVI в. См. Barbara Pitkin, “The Protestant Zeno: Calvin and the Development of Melancthon’s Anthropology,” *The Journal of Religion* 84, no. 3 (2004): 345–78; Stanglin and McCall, *Jacob Arminius*, 110n71.

⁸⁸ Цитируемый Арминием текст по изданию Arminius, *Opera theologica*, 115, звучит так: *Scribit ad me Lelius de Stoico fato usque adeo litem Genevæ moveri, ut quidam in carcerem coniectus sit, propterea quod a Zenone differret. o misera tempora! doctrina falutis peregrinis quibusdam disputationibus obscuratur.*

Ср. текст этого послания в критическом издании XIX века: Philipp Melancthon, “No. 5040, C. Peucero,” in *Opera Quae Supersunt Omnia*, ed. Carolus Gottlieb Bretschneider, vol. 7, *Epistolae, Praefationes, Consilia, Iudicia, Schedae Academicae* (Saxony: Schwetschke and Sons, 1840), 932: *Lelius mihi scribit tanta esse Genevae certamina de Stoico necessitate, ut carceri inclusus sit quidam a Zenone dissentiens. O rem miseram! Doctrina salutaris obscuratur peregrinis disputationibus.* Цитируется по Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 129n76.

См. также нидерл. вариант в Arminius, *Verclaringhe Jacobi Arminii*, 30.

⁸⁹ Нильс Геммингсен (лат. *Nicolaus Hemmingius*, дат. *Niels Hemmingsen*, 1513-1600 гг.) – датский лютеранский богослов, ученик Меланхтона, автор труда *Tractatus de gratia universali*, опубликованного в 1591 г., на который ссылается Арминий, и ряда других работ.

⁹⁰ Т.е. богословов Реформатской Церкви, которые учили такой супралапсарианской доктрине. В первую очередь речь идет о пасторах и теологах нидерландских церквей, но также могут подразумеваться швейцарские, британские и другие церкви этой традиции. Известно, что основными оппонентами и собеседниками Арминий были его лейденские и амстердамские коллеги. Однако он также полемизировал с англичанином Перкинсом и был хорошо знаком с позициями Безы, Урсина и других представителей формирующейся реформатской ортодоксии с супралапсарианским уклоном. См. Bangs, *Arminius*, 138ff, 206ff, 265ff; Muller, “Arminius and the Reformed Tradition,” 31–40; Muller, *God, Creation, and Providence*, 44–45; Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation*, 73–114.

⁹¹ Религиозно-политически Нидерланды той эпохи – а это было время затяжной войны за независимость от Испании – более-менее четко делились на два лагеря: сторонники независимости Объединенных Провинций Нидерландов, которые были преимущественно протестантами, и сторонники испанской монархии, которые были преимущественно католиками. Причем в популярном представлении политические и религиозные аспекты постоянно смешивались, вследствие чего бытовало немного упрощенное представление, что быть голландским патриотом значит быть (реформированным) протестантом и наоборот. Поэтому, когда Арминий говорит здесь о росте числа сторонников католической церкви, он подразумевает не только религиозный, но и политический аспект. Хотя многие голландцы и оставались католиками или еще не решили, к какой церкви присоединиться, в принципе общество относилось к религиозным сторонникам Папы Римского с подозрением. См. небольшой исторический экскурс в Дмитрий Бинцаровский, “Герман Бавинк: жизнь между пиетизмом и модернизмом,” *Реформатский взгляд* 1, no. 2 (2015): 74–75, а также более обширные сведения о специфической нидерландско-бельгийской ситуации и социально-историческом контексте XVI-XVII вв. в Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 11–26, 46–47, 53, 185; Bangs, *Arminius*, 83–109, 284–286; Carl Bangs, “Arminius and the Reformation,” *Church History* 30, no. 2 (1961): 155–170, doi:10.2307/3161969; Carl Bangs, “Dutch Theology, Trade, and War: 1590–1610,” *Church History* 39, no. 4 (1970): 470–482, doi:10.2307/3162927; van Eijnatten en van Lieberg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, 139–207; Selderhuis and Nissen, “The Sixteenth Century,” 215–254; Abels and van Asselt, “The Seventeenth Century,” 263–334.

⁹² Лат. *Secunda sententia de praedestinatione*, нидерл. *Tweede meninghe vande Predestinatie*. Arminius, *Opera theologica*, 116; Arminius, *Verclaringhe Jacobi Arminii*, 31.

Под этим вторым мнением или вторым типом предопределения Арминий подразумевает модифицированную или слегка откорректированную и улучшенную версию супралапсарианства. См. Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 130; Stanglin and McCall, *Jacob Arminius*, 129–132.

⁹³ *Contra Arminius* and Arminius-Nichols, *The Works of James Arminius* (1825), 1:581 и Arminius-Nichols-Bangs, *The Works of James Arminius* (1986), 1:645 (“after God had made these men sinners and guilty of death,” курсив мой) и Арминий-Вагнер-Золотарев, “Объявление мнений 2,” 71 (“после того, как Бог сделал этих людей грешниками, подверженными наказанию естественной смертью,” курсив мой), но в согласии с Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 130–131; см. Arminius, *Opera theologica*, 116; Arminius, *Verclaringhe Jacobi Arminii*, 32.

Дело в том, что в переводах Николса и Золотарева говорится о том, что Бог сделал людей грешниками, что не совсем верно передает смысл текста. И латинский, и голландский тексты, вместе со современным переводчиком последнего (Гантером) утверждают, что грешниками люди стали

сами по своей воле, и только после этого Бог предал их “вечной смерти”, хотя лат. выражение и допускает некоторую двусмысленность. Более того, в любом случае, грехопадение происходило по Божьему плану (согласно описываемому здесь умеренному супралапсарианскому учению), однако тем не менее, грешили именно люди, а не Бог (см. пункт 2). Такой была позиция сторонников этой теории, и Арминий представляет ее вполне верно и адекватно.

Ср. лат. формулировку: *Deum in sese aeterno et immutabili decreto proposuisse... Postmodum vero peccatores eos factos et mortis reos, aeterna morte punire...*; нидерл. *Godt heeft by hem selven deur een eewich ende onveranderlijck besluit... daernaes deselfde sondaren gheworden zijnde / ende des doodts weerdich / met de eeuwighe doodt te straffen...*; и англ. перевод последней: *In an eternal and immutable decree God determined... when humanity followed the divine plan to sin and deserve death, God punished them with eternal death....*

⁹⁴ Как указывают Стэнглин и другие современные исследователи, в то время нередко наблюдалась некоторая амбивалентность, нечеткость или несоответствия в использовании технической терминологии со стороны различных интерпретаторов учения о спасении. Так, современник Арминия профессор в Лозанне Вильгельм (Гийом) Букан (франц. *Guillaume Du Buc*, лат. *Gulielmus Bucanus*; ум. 1603 г.) в своих Богословских наставлениях (*Institutiones theologicae*, 1602 г.; Loc. XXXVI. *De Praedestinatione*) отмечал, что некоторые теологи рассматривают предопределение в широком смысле как касающееся и добрых, и злых, в то время как другие придерживаются более узкого определения предопределения: они отождествляют его только с избранием ко спасению (*Praedestinatio... alii generalius ad homines tam bonos quam malos applicant, alii contractius ad Electos tantum referunt...*). Крайние супралапсариане, как правило, понимали под предопределением и избрание одних ко спасению, и отвержение других к гибели (см. например, тезисы Гомара в его *Disputationes Theologicae*, X.lxxvii-lxxviii). Поэтому замечание Арминия о том, что согласно мнению умеренных супралапсариан предопределение есть избрание, и, следовательно, оно не подразумевает прямо отвержения, вполне уместно. Оно позволяет увидеть разницу в богословских определениях, хотя и не позволяют точно узнать, кто именно входит в эту группу умеренных супралапсариан. Ни Букан, ни Арминий не называет имен своих партнеров по дискуссии. Однако известно, что похожего определения предопределения придерживался видный швейцарский реформатор Хайнрих Буллингер. См. Pieter Rouwendal, “The Doctrine of Predestination in Reformed Orthodoxy,” in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, ed. Herman J. Selderhuis, vol. 40, Brill’s Companions to Christian Tradition (Leiden; Boston: Brill, 2013), 553–590; Stanglin and McCall, *Jacob Arminius*, 107; Cornelis P. Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of “the Other Reformed Tradition”?* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002).

⁹⁵ Ср. Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 131, 132; Арминий-Вагнер-Золотарев, “Объявление мнений 2,” 71.

⁹⁶ Данные буквы-указатели пунктов нижеследующего короткого списка этапов Божьего постановления или декрета о предопределении отсутствуют в оригинальном тексте, но даются по традиции в переводах. Я следую этой традиции здесь и далее. См. Arminius-Nichols, *The Works of James Arminius (1825)*, 1:581-582; Arminius-Nichols-Bangs, *The Works of James Arminius (1986)*, 1:645-646; Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 125. Арминий-Вагнер-Золотарев, “Объявление мнений 2,” 72.

⁹⁷ Ср. Arminius-Nichols, *The Works of James Arminius (1825)*, 582; Arminius-Nichols-Bangs, *The Works of James Arminius (1986)*, 1:646; Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 132.

⁹⁸ Лат. *Tertia de praedestinatione sententia*, нидерл. *Derde meeninghe vande Predestinatie*. Arminius, *Opera theologica*, 117; Arminius, *Verclaringhe Jacobi Arminii*, 33.

Под этим третьим мнением или третьим типом предопределения Арминий имеет в виду инфралапсарианскую (или сублапсарианскую) позицию. См. Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 130.

⁹⁹ Возможен перевод “неверности” (лат. *infidelitatis*).

¹⁰⁰ “Проайресис” (лат. *proaeresis*) – это калька с греч. προαίρεσις, что означает “выбор”, “добровольное решение”, “своя воля”.

¹⁰¹ Это значит, что они относятся к одним и тем же отверженным и осужденным. – *Прим. науч. ред.*

¹⁰² Другими словами, об оставлении без внимания и благодати.

¹⁰³ Т.е. первое мнение консистентно, обходится без противоречий. – *Прим. науч. ред.*

¹⁰⁴ Арминий не уточняет, кого или какой труд он цитирует. Гантер предполагает, что это может быть один из основных его оппонентов – Франциск Гомар (см. Arminius-Gunter, *Arminius and His Declaration of Sentiments*, 134n85). Однако на самом деле это предположение ошибочно, и автором цитаты следует считать создателя Гейдельбергского катехизиса Захарию Урсина. Арминий приводит цитату в следующей лат. формулировке:

Permissio est subtractio divinæ gratiæ, qua Deus (quum decreta suæ voluntatis per rationales creaturas exequitur) aut voluntatem suam, qua vult illum actum fieri, creaturæ non patefacit ; aut voluntatem creaturæ non flectit ad obediendum divinæ voluntati in eo actu. ... quod ipsum si fit ; peccat quidem creatura necessario, sed tamen voluntarie atque libere.

Этот тезис без сомнения принадлежит З. Урсину, который дважды и лишь с незначительными изменениями высказывает приведенный тезис двух своих трудах. Во-первых, он дает это определение божественного поущения в своих богословских тезисах, которые он выдвигал во время диспутиаций в Гейдельбергском университете (*Theses theologice de præcipuis aliquot doctrinae christianae capitibus a D. Zacharia Ursino partim publice in Academia Heidelbergensi, partim in collegio Sapientiae ad disputandum propositae*). Девятый тезис “О провидении Божьем” (*De providentia Dei*, *Thes. theol. IX.viii*) звучит так:

Permissio autem non est providentiæ & operationis divinæ in actionibus malorum cessatio... sed est gratiæ divinæ subtractio, qua Deus, dum voluntatis suæ decreta, per creaturas rationales exequitur, aut voluntatem suam quæ opus illud fieri velit, creaturæ non patefacit, aut voluntatem eius ad obtemperandum in ea actione divinæ voluntati non flectit. Quod si fiat, necessario quidem, sed tamen voluntarie ac libere, & iustissimo Dei iudicio peccat creatura, dum iustum & bonum opus suæ voluntatis & providentiæ Deus per eam efficit.

Во-вторых, Урсин включил это определение в сокращенной и модифицированной форме в свое систематико-богословское произведение *Corpus Doctrinae Orthodoxæ*. Здесь, в разделе “Об освобождении человека” (*De liberatione hominis*), подразделе о провидении (*Corpus, II q. XXVII.ii*), он предлагает такой вариант своей формулировки:

Est enim permissio non providentiæ & operationis divinæ in operationibus malorum cessatio... sed est gratiæ divinæ subtractio, qua Deus (dum voluntatis suæ decreta per creaturas rationales exequitur) aut non docet creaturam agentem, quid ipse fieri velit, aut voluntatem eius ad obedientiam ipse non flectit: nihilominus interim creaturam sic desertam & peccantem recte movet, & quæ decrevit, optime per eam exequitur.

Таким образом, Арминий цитирует (хотя и не вполне точно) и критикует именно Урсина и его версию учения о предопределении и поущении. См. Zacharias Ursinus et David Pareus, *Miscellanea catechetica, sev Collectio eorum, quæ catechesis explicationibus prius sparsim intexta fuerunt. ... Opera extrema Davidis Parei D.* (Heidelbergae: Typis Johannis Lancelloti, Academiae Typographi, 1612), 118–119; Zacharias Ursinus, *Corpus doctrinae orthodoxæ sive, Catechetarum explicationum*

D. Zachariae Vrsini Opus absolutum D. Davidis Parei opera extrema recognitvm, Nunc autem emendatius & auctius cum indice triplici... adijuncta sunt Miscellanea Catechetica, seorsum excusa., ed. David Pareus (Heidelbergae: Typis Johannis Lancelloti, Academiae Typographi. Impensis Jonae Rhodii, 1612), 173.

¹⁰⁵ В следующем разделе, озаглавленном “Мое мнение о предопределении”, Якоб Арминий наконец приступает к изложению и обоснованию своей собственной позиции относительно учения о предопределении. То есть, после “объявления” мнений своих оппонентов и других богословов, он начинает “объявлять” уже свое мнение. При этом следует учесть, что из историко-богословской перспективы неверно было бы идентифицировать его позицию как “арминианскую” — ввиду неоднозначности и чрезмерной широты этого обозначения.

Его взгляд можно называть *арминиевским*, *изначально-арминианским* или *ранне-арминианским*, ставя таким образом акцент либо на том, что речь идет о богословии и конкретно сотериологии именно Якоба Арминия (“арминиевское богословие”), либо на том, что его учение является первым и исходным выражением богословия, которое позже получило наименование арминианского или ремонстрантского (“ранне-арминианское богословие”). В любом случае, мнение Арминия не вполне идентично более позднему *арминианскому* богословию. Соответственно, чтобы избежать неоднозначности и размытости формулировок, в своих комментариях и заметках к трудам данного нидерландского теолога я буду использовать обороты “арминиевское учение” и “ранне-арминианское учение” вместо традиционного “арминианское учение” или “арминианство”.

Rostislav TKACHENKO
Eastern European Institute of Theology, Lviv, Ukraine

ORCID: 0000-0002-5355-2090

Надійшла до редакції / Received 21.04.2023
Прийнята до публікації / Accepted 08.05.2023