Данил Владимирович Андреев

УДК 262.4

бакалавр теологии, Теологический институт
Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии
(дер. Колбино, д. 25а, Ленинградская обл.,
Всеволожский район, Россия, 188680)
franksandreev@yandex.ru

Диспутация Мартина Лютера против схоластической теологии (1517): комментарий и перевод

Настоящая работа посвящена анализу раннего трактата Мартина Лютера «Диспутация против схоластической теологии» (1517 г.) в контексте его интеллектуальной эволюции и полемики с позднесредневековой схоластикой. Рассматриваются структурные особенности текста, его место в формировании богословских взглядов Лютера, а также проблемы перевода и интерпретации схоластической терминологии. Особое внимание уделяется критике Лютером аристотелевской логики, концепции естественной любви к Богу, учения о предопределении и подготовки к благодати. Публикация сопровождается подробным комментарием, опирающимся на современные академические исследования, и стремится восполнить пробелы предыдущего перевода.

Ключевые слова: Лютер, Габриэль Биль, схоластика, Реформация, теология, диспут, средневековая философия, аристотелизм

Danil Vladimirovich Andreev

Bachelor of Theology, Theological Institute
of the Evangelical Lutheran Church of Ingria
(der. Kolbino, 25a, Leningrad region,
Vsevolozhsk district, Russia, 188680)
franksandreev@yandex.ru

Martin Luther's disputation against scholastic theology (1517): commentary and translation

This work analyzes Martin Luther's early treatise Disputation Against Scholastic Theology (1517) within the context of his intellectual evolution and his polemic with late medieval scholasticism. It examines the structural features of the text, its role in shaping Luther's theological views, as well as the problems of translating and interpreting scholastic terminology. Particular attention is given to Luther's critique of Aristotelian logic, the concept of natural love for God, the doctrine of predestination, and preparation for grace. The publication includes a detailed commentary based on contemporary academic research and seeks to address gaps present in the previous translation.

Key words: Luther, Gabriel Biel, scholasticism, Reformation, theology, disputation, medieval philosophy, Aristotelianism

Лютер и позднесредневековая схоластика

В настоящей публикации вниманию читателя предлагается перевод одного из ранних трактатов Мартина Лютера (1483–1546) — «Диспутации против схоластической теологии» (*Disputatio contra scholasticam theologiam*), составленного 4 сентября 1517 г. Эти тезисы, написанные незадолго до знаменитых «95 тезисов против индульгенций» в форме средневекового диспута, представляют собой не менее радикальный вызов основаниям позднесредневековой схоластики.

Диспутация была важным событием университетской жизни[1]. Строго организованное академическое состязание служило одновременно увлекательным зрелищем, инструментом обучения и проверкой знаний студентов. Диспут проходил под руководством магистра, но главным его участником был бакалавр-респондент, который защищал заранее объявленные тезисы. Другие магистры, бакалавры и студенты последовательно выдвигали аргументы и возражения. При успешном завершении экзаменационного состязания респонденту присуждалась научная степень. Таким образом, тезисы Лютера против схоластики были частью образовательной реформы Виттенбергского университета[2]. Главной целью этих изменений было низвержение авторитета Аристотеля и схоластической методологии в теологии и возвращение к первоисточникам — экзегезе Св. Писания и изучению трудов отцов Церкви, особенно Августина.

«Диспутация» стала кульминацией формирования богословских взглядов Лютера в период с 1509 по 1517 гг. К этому времени его академическое наследие уже включало в себя несколько пластов:

1) Догматические заметки (1509–1511 гг.) на «Сентенции» Петра Ломбардского и труды Августина, где впервые был

[1] О средневековых диспутах см. подробнее: Суворов Н. С. Преподавание и вообще учебное дело в средневековых университетах (продолжение) // Развитие личности. 2008. № 2. С. 191–209; Суворов Н. С. Устройство средневековых университетов* // Развитие личности. 2007. № 4. С. 206–218.

[2] Шиллинг Х. Мартин Лютер. Бунтарь в эпоху потрясений. М., 2017. С. 126–132.

выражен скепсис по отношению к схоластической методологии[3].

2) Экзегетические курсы (1513–1518 гг.) — лекции по Псалмам, Посланиям к Римлянам и Евреям, в которых протест против спекулятивного рационализма принял более систематический характер[4].

3) Гомилетическое творчество (1512–1517 гг.), где Лютер полемизирует с конкретными логическими построениями схоластов и предлагает собственные пути решения трудных догматических вопросов[5].

Во всех ранних работах Лютер критикует позднесредневековую схоластику как богослов, укорененный в интеллектуальной традиции *via moderna*. Глубокая связь Лютера с номиналистической школой Уильяма Оккама (ок. 1285–1347) не вызывает сомнений[6]. В Эрфуртском университете и августинском монастыре, где он получал богословское образование, доминировал «габриэлизм» — учение последователя номинализма Габриэля Биля (ок. 1410–1495). Именно через изучение комментариев Биля на «Сентенции» Лютер познакомился с богословским наследием номинализма[7].

Влияние этой традиции выражалось в усвоении ключевых принципов оккамизма: волюнтаризма, утверждавшего примат свободной воли Бога, а также скепсиса по отношению к способности человеческого разума постигать Божественные тайны с помощью аристотелевской логики[8]. Ярким примером этого усвоения являются ранние заметки Лютера на «Сентенции» Петра Ломбардского, где он, оспаривая идею внешней по

[3] См. подробнее D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd 9. Weimar, 1893.; Grane L. Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam, 1517. Kobenhavn, 1962. S. 265–282.

[4] D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd 3. Weimar, 1885.; Bd 56. Weimar, 1938.; Bd 57. Weimar, 1939.; Grane L. Contra Gabrielem... S. 283–309.

[5] D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd 1. Weimar, 1883.; Dieter T. Der junge Luther und Aristoteles: eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Berlin; New York, 2001. S. 346–377.

[6] Grane L. Contra Gabrielem... S. 9–48.

[7] Grane L. Contra Gabrielem...S. 12.

[8] Grane L. Contra Gabrielem...S. 9–48.

отношению к Богу «справедливости», прямо отождествляет ее с божественной волей, что является классическим выражением оккамистской позиции[9]. Представляется, что, усвоив ключевые интенции оккамизма, Лютер пришел к их преодолению в «Диспутации».

Текст «Диспутации» имеет четкую структуру и последовательную критику: после вводных положений (1–3) Лютер переходит к радикальному утверждению о рабстве воли (4–17), затем оспаривает возможность естественной любви к Богу (18–25) и схоластическую концепцию подготовки к благодати естественными силами (26–41). Кульминацией становится полемика с «логикой веры» и отказ от использования Аристотеля в теологии (42–53), после чего диспутация разворачивается в обширную критику понимания взаимоотношения дел Закона и благодати (54–100). Эта структура позволяет проследить, как критика конкретных положений *via moderna* перерастает у Лютера в изложение собственных богословских взглядов.

Стоит также отметить программный характер критических тезисов Лютера. Они не только подводят итог интеллектуальной эволюции Лютера в 1509–1517 гг., но и содержат в себе начаток богословских идей его зрелого творчества. Основную аргументацию «Диспутации» можно свести к нескольким взаимосвязанным темам:

1. Искаженное понимание греховной природы человека. Лютер решительно отвергает схоластический оптимизм относительно естественных способностей падшего человека. Например, в своем комментарии на вопрос о первородном грехе Габриэль Биль, стремясь смягчить кажущееся противоречие между формулировками Августина и Бонавентуры, предложил интерпретировать «телесные мучения» некрещеных детей как лишение лицезрения Бога. Он оправдывал резкость Августина дидактическим преувеличением в полемике с еретиками.

Для Лютера подобная «смягчающая» интерпретация равносильна обвинению отца Церкви во лжи. В противовес тезисам Биля о наличии в человеке врожденного «верного руководства» (*rectum dictamen*) и свободы воли, способной

[9]Grane L. Contra Gabrielem... S. 11.

следовать добру, Лютер утверждает радикальную испорченность человеческой природы вследствие грехопадения. Человек, став «порочным деревом», не может по собственной воле желать или делать истинное добро. Его воля порабощена грехом и ориентирована исключительно на собственное благо.

2. Невозможность исполнить заповедь любви к Богу. Эта тема становится лейтмотивом полемики с Габриэлем Билем, который наиболее подробно исследует ее в 27-м разделе комментариев на первую книгу «Сентенций». Биль утверждал, что человек, благодаря «верному руководству» разума и свободе воли, способен собственными силами любить Бога превыше всего. Он развивает сложную классификацию любви, опираясь на «Никомахову этику» Аристотеля, разделяя рациональную любовь на «потребительскую» (*actus concupiscentiae*), направленную на личную выгоду, и «дружескую» (*actus amicitiae*), бескорыстную и соответствующую высшей добродетели любви. Именно бескорыстное действие дружбы, доступное естественному человеку (*viator*), служит подготовкой и предрасположенностью к принятию благодати.

Однако для Лютера любовь не является приобретаемой добродетелью (*habitus*), но даруется исключительно благодатью. Любовь, основанная на естественных способностях, неизбежно эгоистична. Попытки человека достичь бескорыстной любви к Богу самостоятельно он называет «химерой» и «духовным прелюбодеянием». Таким образом, где Биль видел возможность «заслужить» благодать через верно направленное нравственное усилие, Лютер видел лишь проявление падшей, обращенной на себя воли.

3. Вопрос предопределения и подготовки к благодати. Критикуя учение Биля о предопределении, Лютер отвергает центральную для поздней схоластики концепцию «делать все, что в своих силах» (*facere quod in se est*) как внутреннюю подготовку к получению благодати. Биль, стремясь согласовать суверенную волю Бога с человеческой ответственностью, утверждал, что предопределение условно (*contingenter*) с точки зрения тварного мира: Бог предузнает (*praecognitio*) человеческие усилия и на их основании дарует спасение, тог-

да как осуждение (*reprobatio*) основывается на предузнанной вине. При этом он признавал, что в исключительных случаях Бог дарует благодать беспричинно, независимо от воли человека. Так, например, упоминается Дева Мария, которая была благословлена прежде предрасположенности ее доброй воли, а у апостола Павла, когда он был настигнут благодатью, воля и вовсе была предрасположена негативно.

Лютер же настаивает на том, что в падшей природе человека нет ничего, что могло бы служить позитивной предрасположенностью. Единственной истинной расположенностью к благодати является вечное Божественное избрание. Спасение понимается Лютером как акт суверенной и безусловной милости Бога, исключающей какие-либо человеческие заслуги или «предварительные условия».

4. Критика «логики веры» и применения аристотелевской логики в теологии. Особое место в «Диспутации» занимает полемика с попытками поздних схоластов, в первую очередь кардинала Пьера д'Айи (1350–1420), разрешить логические парадоксы в учении о Св. Троице. Д'Айи, считавший такие диспуты богоугодным делом, более полезным, чем «мирские дела старух», стремился защитить рациональную непротиворечивость догмата. Признавая, что из истинных посылок о Св. Троице могут следовать еретические выводы или паралогизмы, он видел решение не в отказе от логики, а в ее усовершенствовании.

Разрабатывая «логику веры» (*logica fidei*), наследующую идеи Оккама о суппозиции (*suppositio*), д'Айи различал два вида суппозиции: *suppositio immediata*, где термин напрямую указывает на Ипостась, и *suppositio mediata*, где термин указывает на Лицо через Сущность. Паралогизм возникает, когда средний термин в силлогизме используется в этих разных значениях, что приводит к ошибке эквивокации.

Лютер считает такие попытки тщетными и даже вредными для веры. Он заявляет, что никакая силлогистическая форма не может адекватно применяться к Божественным терминам. Стремление заключить тайну веры в рамки человеческих категорий, даже самых изощренных, для Лютера является признаком гордыни падшего разума. Итогом его критики ста-

новится радикальный вывод о несовместимости аристотелевской логики с основами христианского богословия: истинным теологом становятся «только без Аристотеля».

Вопрос о возможности использования схоластической методологии в богословии нашел свое концептуальное завершение два десятилетия спустя в диспутации о положении «Слово стало плотью» (*Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est, Joh. 1, 14*). Если в 1517 г. Лютер атаковал язык схоластики, то к 1539 г. он декларирует богословие, которое должно говорить «новым языком» (*novis linguis loqui*). Это не инструмент логического анализа, а медиальная речь, в которой Слово преобразует говорящего и слушающего. Таким образом, от критики схоластики и Аристотеля Лютер в поздний период творчества переходит к утверждению богословского языка веры, рожденного непосредственно из Св. Писания.

Понимание историко-философского контекста этого произведения накладывает особые требования к переводу, который должен адекватно передать язык и терминологию схоластического богословия. Существующий русский перевод, выполненный Н. В. Еремеевой, несмотря на важное просветительское значение, страдает от неточностей. Это искажает смысл аргументации Лютера[10]. Среди наиболее явных погрешностей можно назвать ослабление категоричности Лютера, как в случае с термином «absurdissima», переведенным как «абсурдно» (вместо высшей степени абсурдности). Также в переводе упущены тонкости схоластической терминологии. Например, выражение «faciendi quod est in se» передается размыто, как «исполнение того, что присуще». Его специфический смысл (букв. «делать все, что в силах») заключается в том, что человек, прилагая максимальные усилия в совершении добра, может расположить себя к принятию Божьей благодати[11]. Но наиболее серьезная проблема перевода — искажение самой аргументации. Лютер пишет, что логические силлогизмы не противоречат учению о Св. Троице («non

[10] Лютер М. Диспутация против схоластической теологии / Пер. с лат. Н. В. Еремеевой // Verbum. 2013. №15. С. 377–383.

[11] Хегглунд Б. История теологии / Пер. с швед. В. Володин; теол. ред. А. Прилуцкий. СПб., 2001. С. 165–166.

tamen ideo sequitur... repugnare»). В переводе же утверждается прямо противоположное, будто учение о Св. Троице противоречит силлогизмам: «Все же не из разума следует, а противоречит силлогистическим формам истина учения о Троице»[12].

Настоящий перевод выполнен по Веймарскому изданию сочинений Лютера (*Weimarer Ausgabe, WA*) со сверкой и учетом современных критических комментариев и стремится исправить недочеты предыдущего перевода, учитывая контекст и терминологию источников, на которые Лютер прямо опирается или полемически отвечает. Важной опорой для нас стала авторитетная монография Л. Гране, детально анализирующая комментарии к «Сентенциям» Габриэля Биля[13]. В ней также рассмотрены ранние труды Лютера, эволюция его взглядов. Однако некоторые тезисы диспутации, особенно критика схоластической концепции «логики веры», остаются у Гране нераскрытыми. Данный пробел восполняет монография Т. Дитера «Ранний Лютер и Аристотель»[14]. Хотя предмет ее исследования шире, она содержит детальный анализ фрагмента «Диспутации» как ключевого текста в формировании критики Лютером схоластического аристотелизма. Т. Дитер уделяет особое внимание историко-философскому контексту, обширно цитируя источники. Это позволяет понять, против какой конкретно интерпретации Аристотеля и каких оппонентов была направлена критика, что дает важный контекстуальный ключ для понимания философских оснований и богословской цели трактата.

Список источников и литературы

1. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр.; общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. М., 2010. Zhilson É. Filosofiia v srednie veka: Ot istokov patris-tiki do kontsa XIV veka [Medieval Philosophy: From Patristics Beginnings to the End of the Fourteenth Century] / Per. s fr.; Obsch. red. S. S. Neretina. Moscow, 2010.

[12] Хегглунд Б. История теологии. С. 380.

[13] Grane L. Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam, 1517. Kobenhavn, 1962.

[14] Dieter T. Der junge Luther und Aristoteles: eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Berlin; New York, 2001.

2. Копылова А. О. Пустые термины в логике У. Оккама: к чему отсылают химеры // Логические исследо-вания. 2019. № 1. С. 52–69. Kopylova A. O. Pustyie terminy v logike U. Okkama: k chemu otsylaiut khimery [Empty Terms in William of Ockham's Logic: What Do Chimera Refer To?] // Logicheskie issledovanija. 2019. N. 1. P. 52–69.

3. Лютер М. Диспутация против схоластической теологии / Пер. с лат. Н. В. Еремеевой // Verbum. 2013. № 15. С. 377–383. Luther M. Disputatsiia protiv shkolasticheskoi teologii [Disputation Against Scholastic Theology]. Translated from Latin by N. V. Eremeeva // Verbum. 2013. N. 15. P. 377–383.

4. Суворов Н. С. Преподавание и вообще учебное дело в средневековых университетах (продолжение) // Развитие личности. 2008. № 2. С. 191–209. Suvorov N. S. Prepodavanie i voobshche uchebnoe delo v srednevekovykh universitetakh (prodolzhenie) [Teaching and Educational Activities in Medieval Universi-ties (Continuation)] // Razvitie lichnosti. 2008. N. 2. P. 191–209.

5. Суворов Н. С. Устройство средневековых университетов // Развитие личности. 2007. № 4. С. 206–218. Suvorov N. S. Ustroistvo srednevekovykh universitetov [Organization of Medieval Universities] // Razvitie lichnosti. 2007. N. 4. P. 206–218.

6. Хегглунд Б. История теологии / Пер. с швед. В. Володин; теол. ред. А. Прилуцкий. СПб., 2001. Heg-glund B. Istoriia teologii [History of Theology]. Translated from Swedish by V. Volodin; theological editor A. Prilutskii. St. Petersburg, 2001.

7. Шиллинг Х. Мартин Лютер. Бунтарь в эпоху потрясений. М., 2017. Schilling H. Martin Luther. Buntar' v epokhu potriasenii [Martin Luther: Rebel in an Age of Turmoil]. Moscow, 2017.

8. Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. Учебное пособие. М., 2003. Shishkov A. M. Srednevekovaia intellektual'naia kul'tura [Medieval Intellectual Culture]. Textbook. Moscow, 2003.

9. Aristotelis Ethica Nicomachea / Ed. by I. Bywater. Cambridge, 2010.

10. Dieter T. Der junge Luther und Aristoteles: eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Berlin; New York, 2001.

11. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd 1. Weimar, 1883; Bd 9. Weimar, 1893.; Bd 3. Wei-mar, 1885.; Bd 56. Weimar, 1938.; Bd 57. Weimar, 1939. // Martin Luther Studienausgabe / Hrgb. von H.-U. Delius. Bd 1. Berlin, 1979.

12. Fuhrer T. Re-coding Manichaean Imagery: The Dramatic Setting of Augustine's De ordine // Augustine and Manichaean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference

on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24–26 April 2012 / Ed. by J. van Oort. Leiden; Boston, 2013. P. 51–71.

13. Gabrielis Biel. Collectorium circa quattuor libros Sententiarum / Ed. by W. Werbeck, U. Hofmann. T. I. Tü-bingen, 1973; T. II. Tübingen, 1984.; T. III. Tübingen, 1979.

14. Grane L. Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholas-ticam Theologiam, 1517. Kobenhavn, 1962.

15. Leinsle U. G. Introduction to Scholastic Theology / Trans. by M. J. Miller. Washington, 2010.

16. Petrus de Ailliaco. Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis. Frankfurt, 1968.

17. Streiff S. «Novis linguis loqui». Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 «verbum caro factum est» aus dem Jahr 1539. Göttingen, 1993.

18. Wetzel J. Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge // The Cambridge Companion to Augustine / Ed. by E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge, 2001. P. 49–58.

19. Zahnd U. Easy-Going Scholars Lecturing Secundum Alium? Notes on Some French Franciscan Sentences Commentaries of the Fifteenth Century // Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 3 / Ed. by Ph. W. Rosemann. Leiden; Boston, 2015. P. 267–314.

ДИСПУТАЦИЯ ПРОТИВ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ (1517)[15]

На приведенные ниже тезисы ответит магистр Франциск Гюнтер из Нордхаузена [в соответствии] с Библией, под председательством преподобного отца Мартина Лютера, августинец, [доктор] Священной теологии в Виттенберге[16]. Деканом устанавливается место и время.

1. Говорить, что Августин чрезмерно высказывался против еретиков, — это значит сказать, что Августин почти везде лгал[17]. Против общего мнения[18].

2. Это все равно, что дать пелагианам и всем еретикам повод для триумфа, даже победы[19].

3. И это то же самое, что выставить на посмешище авторитет всех церковных учителей.

4. Итак, правда такова: человек, ставший деревом порочным, не может ни желать и ни делать ничего, кроме зла[20].

---

[15] Текст переведен с лат. яз. по изд. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd 1. Weimar, 1883. S. 224–228.

[16] Франциск Гюнтер (ум. ок. 3.09.1528) — магистр искусств (1516 г.) Виттенбергского университета. В 1517 г. защитил диспутацию в качестве итоговой работы, получив степень бакалавра богословия; позднее стал лиценциатом (1521 г.). Участвовал в диспутах с францисканцами вместе с Томасом Мюнцером и был одним из первых, кого стали называть лютеранином. Завершил жизнь пастором в Лохау (ныне Аннабург). См. подробнее: Martin Luther. Disputatio contra scholasticam theologiam // Martin Luther Studienausgabe. Bd 1. Berlin, 1979. S. 165.

[17] Biel, Sent. 2 dist. 33 qu. un. art 3 dub. 2.

[18] Критикуя позднесредневековых схоластов, Лютер прибегает к обобщениям, не называя конкретных авторов. Он использует выражения типа dictum commune, contra scholasticos, contra Morales и др.

[19] Пелагиане — последователи монаха Пелагия (IV–V вв.), учившие, что человек может достичь спасения собственными силами, отрицая необходимость особой благодати и наследственность первородного греха. Против этого учения активно боролся Августин, чья полемика с пелагианами и их осуждение папой Зосимом в 418 г. стали ключевым контекстом для формирования его собственного учения о предопределении и благодати. Ср.: Wetzel J. Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge // The Cambridge Companion to Augustine / Ed. by E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge, 2001. P. 50–54.

[20] Образ «порочного дерева» восходит к Евангельской метафоре (Мф 7:17).

5. Ложно [утверждать], что свободное стремление может быть направлено на обе из противоположностей: в действительности, оно не свободно, а пленено. Против общего мнения[21].

6. Ложно [утверждать], что воля может по природе соответствовать верному руководству[22]. Против Скота и Габриэля[23].

7. В действительности, без благодати Божьей [воля] неизбежно извергает деяние злое и извращенное.

8. Из этого не следует, что она по природе зла, то есть является злом по своей природе согласно манихеям[24].

9. Однако природа по своей сути неизбежно зла и осквернена.

10. Признается, что воля «не свободна стремиться ко всему, что ей представляется как благо»[25]. Против Скота и Габриеля.

11. [Воля] не властна «желать или не желать что-либо, что открыто [разуму]»[26].

12. Это утверждение не противоречит Августину, который говорит: «Ничто не находится в нашей власти так, как сама воля»[27].

13. Самый абсурдный вывод [заключается в том, что]: заблуждающийся человек может любить творение превыше всего, а значит, и Бога. Против Скота и Габриеля[28].

---

[21] Biel, Sent. 3 dist. 27 qu. un. art 3 dub. 2 Q 15–19.

[22] Biel, Sent. 2 dist. 35 qu. un. art. 1.

[23] Речь идет об Иоанне Дунсе Скоте (1266–1308), шотландском философе и теологе, и Габриэле Биле (ок. 1410–1495), немецком теологе, последователе Оккама. См. подробнее про Скота: Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр.; общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. М., 2010. С. 448–469; про Биля см.: Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. Учебное пособие. М., 2003. С. 517–521.

[24] Манихеи — последователи религиозного учения Мани (III в.). Манихейство носит ярко выраженный дуалистический характер, утверждая существование двух изначальных и вечных начал: света и тьмы, которые ведут между собой непрерывную космическую борьбу. Полемика с манихеями была одной из ключевых для Августина, бывшего в молодости их последователем. См. подробнее: Fuhrer T. Re-coding Manichaean Imagery: The Dramatic Setting of Augustine's De ordine // Augustine and Manichaean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24–26 April 2012 / Ed. by J. van Oort. Leiden, 2013. P. 51–71.

[25] Biel, Sent. 3 dist. 27 qu. un. art. 3 dub. 2.

[26] Ibid. Q 40–41.

[27] Цит. по: Ibid. Q 41–42.

[28] Ibid. Q 23–24.

15. Напротив, [человеку] свойственно то, что он подчиняется только ошибочному и неверному руководству.

16. Это скорее следствие: человек заблуждающийся может любить творение, а поэтому невозможно, чтобы он любил Бога.

17. Человек не может по своей природе хотеть, чтобы Бог был Богом[29]. Напротив, он бы хотел быть Богом сам и чтобы Бог не был Богом.

18. Любить Бога превыше всего по природе — вымышленный термин, подобный химере[30]. Против почти общепринятого мнения[31].

19. Бессилен довод Скота о стойком гражданине, который почитает республику превыше себя самого[32].

20. Действие дружбы не от природы, но от предваряющей благодати. Против Габриеля[33].

21. Не существует в природе [любви] к Богу, кроме как потребительского отношения.

22. Всякое потребительское отношение к Богу — зло и духовное прелюбодеяние.

23. Неправда, что действие потребительского отношения может быть подчинено через добродетель надежды. Против Габриеля[34].

---

[29] Ibid. Q 48–50.

[30] Мифологическое существо «химера» в *Summa logicae* Уильяма Оккама часто использовался как термин, указывающий на вымышленные объекты. Скорее всего, Лютер хотел охарактеризовать любовь к Богу собственными силами не как нечто монструозное, а как вымышленное и невозможное в природе. Как невозможно существование сшитого из разных частей животных химеры, также невероятна любовь к Богу собственными силами. См. подробнее: Копылова А. О. Пустые термины в логике У. Оккама: к чему отсылают химеры // Логические исследования. 2019. № 1. С. 54.

[31] Biel, Sent. 3 dist. 27 art. 3 dub. 2.

[32] Биль обращается к образу «стойкого гражданина», представленного Дунсом Скотом, который придает большее значение благополучию государства, нежели личной безопасности или выгоде. Этот образ служит иллюстрацией того, что человек способен на жертву временными удобствами во имя добродетели. Если человек способен на такое самопожертвование ради государства, логично предположить, что он сможет проявлять еще большую любовь к Богу, который является высшим и совершенным правителем (Biel, Sent. 3 dist. 27 art. 3 dub. 2. Q 51–57).

[33] Biel, Sent. 3 dist. 27 art. 3 dub. 2. Q 51–57.

[34] Биль считал, что во взаимоотношениях с Богом такой тип несовершенной любви подчиняется добродетели надежды. Надежда превращает вечное благо, предлагаемое Богом, в желанную цель, рассматриваемую как

24. Ибо надежда не противоречит любви, которая ищет и желает только то, что принадлежит Богу.

25. Надежда приходит не из заслуг, а из страданий, разрушающих заслуги. Против общего употребления[35].

26. Действие дружбы — не самый совершенный способ «делать все, что в силах». Оно не является ни самым совершенным средством для получения благодати Божией, ни способом обращения и приближения к Богу[36].

27. Но это действие уже [следствие] совершенного обращения, во времени и по природе последующее за благодатью[37].

28. Те авторитеты [говорят]: «Обратитесь ко мне, и я обращусь к вам» (Зах 1:3, Иак 4:8); также: «Приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам»; также: «Ищите, и найдете» (Лк 11:9); также: «Если вы будете искать Меня, Я буду найден вами» (Иер 29:13), и тому подобное. Если говорится, что одно принадлежит природе, а другое — благодати, то защищается не что иное, что сказали пелагиане[38].

29. Наилучшей и безошибочной подготовкой к благодати и единственной расположенностью [к ней] — вечное Божественное избрание и предопределение[39].

30. Напротив, со стороны [природы] человека нет ничего, кроме неподготовленности, более того, мятежа [против] благодати и ничего не предшествует благодати.

награду. В конечном итоге человек, осознающий истинную ценность небесных благ, начинает активно стремиться к ним, чтобы получить их для себя (Biel, Sent. 3 dist. 26 C 12–D 24).

[35] Biel, Sent. 3 dist. 26 C 12–D 24.

[36] Biel, Sent. 3 dist. 27 art. 3 dub. 2 prop. 2.

[37] Ibid. R 1–3.

[38] В интерпретации Габриэля Биля эти стихи свидетельствуют о порядке, согласно которому, если человек делает все от него возможное, то Бог ответит на это излиянием благодати (Ibid. Q 61–66).

[39] Это утверждение Лютера восходит к учению Августина о предопределении. Согласно ему, воля человека после первородного греха неспособна обратиться к Богу самостоятельно, а потому спасение начинается исключительно с суверенной и безусловной благодати, которая пробуждает веру в избранных. Те, кто не предопределен, несут наказание за грехи. В своем комментарии к Сентенциям Габриэль Биль отходит от этой идеи и утверждает, что Божественное предопределение хоть и предвечно, но является условным (*contingenter*). Бог предвидит будущую веру или заслуги человека и на этом основании избирает его к спасению. Лютер же отвергает эту трактовку и возвращается к исходному, более радикальному взгляду Августина. См. подробнее: Biel, Sent. 1 dist. 40 art. 2 con. 2; Wetzel J. Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge. P. 53–56.

31. По весьма ложному вымыслу утверждается, что предопределенный может быть осужден в разделительном смысле, но не в составном смысле. Против схоластов[40].

32. Также ничего не достигается следующим утверждением: «Предопределение необходимо, как необходимость следствия, но не следующего»[41].

33. Ложным также является то, что «делать все, что в силах» является устранением препятствий благодати. Против некоторых[42].

34. Короче говоря, в природе [человека] нет ни верного руководства, ни доброй воли.

35. Неверно, что непреодолимое незнание полностью оправдывает. Против всех схоластов[43].

36. Потому что невежество относительно Бога, себя и доброго дела всегда является непреодолимым по природе.

37. Природа [человека] также в делах по виду и внешне добра, но внутренне она неизбежно хвастается и гордится.

38. Нет никакой моральной добродетели без гордыни или уныния, то есть греха[44].

39. Мы не властелины своих поступков от начала до конца, но рабы. Против Философа[45].

40. Мы не становимся праведными, совершая праведные дела, но, став праведными, мы совершаем праведные дела. Против Философа[46].

---

[40] Biel, Sent. 1 dist. 40, art. 2 E.

[41] Биль проводит различие между необходимостью следствия (*necessitas consequentiae*) и необходимостью следуемого (*necessitas consequentis*), чтобы показать, что факт предопределения не означает его логической необходимости (Biel, Sent. 1 dist. 41 qu. un. art. 1 not. 2; Sent. 3 dist. 20 qu. un. art. 1 not. 1 B).

[42] Biel, Sent. 2 dist. 22 qu. 2 art. 3 dub. 1 N.

[43] Биль считает, что если некоторые люди не могут следовать за Богом по причине «непреодолимого неведения», т. е. когда человек не в состоянии узнать или понять определенные аспекты Закона или веры, но все же делают все, что в их силах, чтобы жить правильно, то вина им не вменяется (Biel, Sent. 2 dist. 22 qu. 2 art. 3 dub. 1 N).

[44] Лютер считал, что Закон Божий делает всякую человеческую праведность тщетной и греховной, поскольку даже кажущиеся добрыми дела, совершаемые вне веры во Христа, проистекают из самодовольства или отчаяния. Истинная праведность — не в исполнении Закона собственными силами, а в вере, которая отрекается от себя и всецело уповает на Божью благодать во Христе. Ср.: WA 1, 104–106.

[45] Arist. Eth. Nic. III, 7.

[46] Arist. Eth. Nic. II,1; III, 7.

41. Почти вся Этика Аристотеля — злейший враг благодати. Против схоластов.

42. Ошибочно, что мнение Аристотеля о счастье не противоречит католическому учению[47]. Против этиков[48].

43. Ошибочно утверждать, что без Аристотеля не становятся теологом. Против общего высказывания[49].

44. Напротив, теологом становятся только без Аристотеля.

45. «Теолог без логики есть чудовищный еретик» — это высказывание чудовищно и еретично. Против общего высказывания[50].

46. Напрасно изобретается логика веры, опосредованная суппозиция, выходящая за пределы терминов и чисел[51]. Против новых диалектиков.

47. Никакая силлогистическая форма не применима к Божественным терминам[52]. Против Кардинала[53].

48. Однако не следует, что истина учения о Троице противоречит формам силлогизмов. Против тех же. Против Кардинала Камбре[54].

---

[47] Ibid.

[48] Под «этиками» (лат. *morales*) Лютер подразумевает не античных философов, а позднесредневековых схоластов, стремившихся синтезировать аристотелевскую этику с христианским богословием. Ср.: Zahnd U. Easy-Going Scholars Lecturing Secundum Alium? Notes on Some French Franciscan Sentences Commentaries of the Fifteenth Century // Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 3 / Ed. by Ph. W. Rosemann. Leiden, 2015. P. 267–314.

[49] Лютер в одной из проповедей услышал от своего ординатора, эрфуртского викария епископа Иоганна фон Ласпе: «Без Аристотеля никто не станет доктором теологии» (WATR 5, 412, 34 и далее; Dieter T. Der junge Luther... S. 417).

[50] Ailliaco, Sent. I, qu. 5, art. 2.

[51] Доказывая ложность фразы «всякая сущность есть Отец», Д'Айи предлагал три аспекта дистрибуции понятия «сущность»: утверждение считалось бы истинным, если оно было верно для всего содержания понятия (*in termino*), если оно было верно для каждого отдельного объекта (*extra terminum*) и если каждый объект, подпадающий под понятие, не был множествен, а представлял собой единичную сущность (*extra numerum*). См. подробнее: Ailliaco, Sent. I, qu. 5, art. 2; Biel, Sent. I, dist. 12, art. 3, dub. 4; Dieter T. Der junge Luther... S. 385–388.

[52] Ailliaco, Sent. 1 qu. 5 art. 3 concl. 1.

[53] Подразумевается Пьер д'Айи (1350–1420) — французский теолог, философ-номиналист, кардинал и канцлер Парижского университета, архиепископ Камбре с 1397 г. В текстах его часто называют по месту служения — Кардинал Камбре. См. подробнее: Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура... С. 512–516.

[54] Ibid.

49. Если формы силлогизмов работают по отношению к Богу, то учение о Троице будет предметом знания, а не веры.

50. Короче говоря, весь Аристотель для теологии, что тьма для света. Против схоластов.

51. Очень сомнительно, что учение Аристотеля [воспринято] среди латинян[55].

52. Было бы благом для церкви, если бы Порфирий со своими универсалиями не стал теологом[56].

53. Наиболее употребляемые определения Аристотеля, по-видимому, содержат круговую аргументацию (*petere principium*)[57].

54. Для достойного действия достаточно сосуществования благодати, или сосуществование — ничто. Против Габриэля[58].

55. Благодать Божья никогда не сосуществует таким образом, чтобы оставаться бездейственной, но она — живой, подвижный и деятельный дух.

56. Даже по абсолютной силе Бога невозможно, чтобы действие дружбы было, а благодати Бога не было. Против Габриэля[59].

57. Бог не может принять человека без оправдывающей благодати Божьей[60]. Против Оккама[61].

---

[55] Эта критика могла быть направлена, с одной стороны, против схоластов, не владевших в то время аутентичным переводом Аристотеля, а с другой — против множества противоречивых комментариев, которые затрудняли выявление подлинного смысла его философии. См. подробнее: Dieter T. Der junge Luther... S. 411–413.

[56] Неприятие логики Аристотеля закономерно распространяется и на всю построенную на его трудах философскую систему, включая творчество Порфирия (ок. 233–305), чья «Исагога» служила в Средние века стандартным логическим учебником и введением к «Категориям». См. подробнее: Dieter T. Der junge Luther... S. 415–420.

[57] *Petere principium* (лат. — «предвосхищать основание», «порочный круг в доказательстве»). Лютер видит ошибки Аристотеля не только в логической непоследовательности, но и в онтологической путанице. Лютер обращает внимание, что ключевые категории натурфилософии Аристотеля, материя и форма, неразрывно связаны. Материя не может существовать без формы, а форма — без материи. Это лишает их самостоятельного, безусловного статуса. Вся конструкция, построенная на этих категориях, в том числе учение о причинности, движении и изменении, лишается своей основы и рассыпается, а потому не может служить надежным фундаментом для теологии (Dieter T. Der junge Luther... S. 421–422).

[58] Biel, Sent. 3 dist. 27 art. 3 dub. 2 prop. 3.

[59] Ibid.

[60] Ockham, Sent. 1 dist. 17 qu. 2 D.

[61] Уильям Оккам (ок. 1285–1347), английский философ-номиналист,

58. Эти слова опасны, что Закон заповедует, чтобы исполнение заповеди совершалось в благодати Божьей. Против Кардинала и Габриэля[62].

59. Из них следует, что обладание благодатью Божьей стало новым требованием, выходящим за пределы Закона.

60. Из них же следует, что заповеданное действие может быть совершено без благодати Божьей.

61. Также из них следует, что благодать Божья становится более тягостной, чем сам Закон.

62. Не следует, что Закон должен быть соблюден и исполнен в благодати Божьей. Против Габриэля[63].

63. Следовательно, тот, кто находится вне благодати Божьей, постоянно грешит, не убивая, не прелюбодействуя, не воруя и т. д.,

64. Но из этого следует, что он грешит, не исполняя Закон духовно.

65. Духовно не убивает, не прелюбодействует и не ворует тот, кто не гневается и не испытывает вожделения (Мф 5:21–30).

66. Вне благодати Божьей настолько невозможно не гневаться и не испытывать вожделения, что даже в благодати это не может быть выполнено в достаточной степени для совершенства Закона.

67. Делами и внешне не убивать, не прелюбодействовать и т. д. — это лицемерная праведность.

68. Благодать Божья в том, чтобы ни вожделеть, ни гневаться.

69. Итак, невозможно никоим образом исполнить Закон без благодати Божьей.

70. Более того, Закон без Божьей благодати даже больше разрушается через [греховную] природу.

71. Добрый Закон неизбежно становится злым из-за природной воли[64].

францисканец, основатель оккамизма. См. подробнее: Жильсон Э. Философия в средние века... С. 483–496.

[62] Биль приводит утверждение Пьера д'Айи, что, согласно духовному закону, для выполнения заповеди о любви к Богу необходима сверхъестественная благодать. Человек может морально правильно действовать, следуя естественному разуму, но это не равноценно полному исполнению Божьего Закона (Ailliaco, Sent. 1 qu. 2 prop. 1; Biel, Sent. 3 dist. 27 art. 3 dub. 2 prop. 5).

[63] Biel, Sent. 3 dist. 37 qu. un. art. 3 dub. 1.

[64] Согласно Лютеру, Закон только обнажает и усугубляет грех, провоцируя лицемерие или отчаяние. Пытаясь исполнить Закон своими силами, человек сосредотачивается на «лицемерной праведности», т. е. на внешнем соблюдении закона, в то время как его сердце полно вожделения и гнева.

72. Закон и воля без Божьей благодати — два непримиримых противника.

73. Воля всегда противится тому, чего хочет Закон, если только не притворяется из страха или [эгоистичной] любви[65], что хочет того же.

74. Закон — это блюститель воли, который не побеждается, кроме как через «Младенца, [Который] родился нам» (Ис 9:6)[66].

77. Закон умножает грех (Рим 5:20), потому что раздражает и отвлекает волю от самой себя.

78. Благодать Божья умножает праведность через Иисуса Христа, потому что делает Закон приятным.

79. Всякое дело Закона без благодати Божьей снаружи кажется добрым, но внутри является грехом. Против схоластов[67].

80. Всегда воля противится и обращены руки в Законе Господнем без благодати Бога[68].

81. Воля, согласная с Законом без благодати Бога, такова из чувства собственной выгоды.

82. Прокляты все, кто исполняет дела Закона.

83. Благословенны все, кто исполняет дела благодати Божией.

84. Глава «О ложном покаянии», раздел V, если правильно понимать, утверждает, что дела, совершаемые вне благодати, не являются добрыми[69].

85. Не только обрядовые [постановления] являются законом недобрым и заповедями, в которых нет жизни. Против многих учителей.

Об этом он пишет в тезисах 65–67, 78–81.

[65] Лютер здесь, скорее всего, говорит о «потребительской» любви (*actus concupiscentie*), направленной на поиск личной выгоды, а не о безусловной любви (*actus amicitie*).

[66] Ср.: WA 1, 104–106. Уже в проповеди на второе воскресенье Адвента (1516 г.) Лютер затрагивает тему различных функций Закона и Евангелия. Он подчеркивает, что Закон духовно «умерщвляет», обнажая невозможность его исполнить собственными силами, и лишь Христос, исполнивший Закон, дарует человеку освобождение и праведность через веру.

[67] Biel, Sent. 4 dist. 14 qu. 3, dub. 5.

[68] «Semper aversa voluntas et conversa manus sunt in 5 lege domini sine gratia Dei». В латинском оригинале присутствует игра слов: *aversa voluntas* (отвёрнутая воля) и *conversa manus* (повёрнутая рука). Этим Лютер выражает парадоксальное состояние человека без благодати. Даже в рамках Закона воля человека направлена против Бога, а руки его тянутся ко греху.

[69] Corpus iuris canonici: Decretum Gratiani p. 2 causa 33 qu. 3 de penitentia dist. 5 can. 6.

86. Но и сам Декалог [является недобрым законом], и все, что может учить и диктовать внутри и вне[70].

87. Добрый Закон, в котором жизнь, — любовь Бога, изливаемая Святым Духом в наши сердца (Рим 5:5).

88. Воля каждого предпочла бы, если бы это было возможно, чтобы не было никакого закона и чтобы она была полностью свободной.

89. Воля каждого ненавидит устанавливаемый [для нее] Закон или желает [его] установления из любви к себе.

90. Когда Закон добр, то враждебная воля не может быть доброй.

91. И из этого ясно следует, что всякая воля по природе несправедлива и зла.

92. Необходимо посредничество благодати, которая примирит Закон с волей.

93. Божья благодать дается для направления воли, чтобы она не ошибалась даже в любви к Богу. Против Габриэля[71].

94. И [благодать] дается не для того, чтобы действие совершалось чаще и легче, но потому что без нее действие любви не совершается. Против Габриэля[72].

95. Неразрешимым аргументом является то, что любовь не нужна, если человек по природе способен на действие дружбы. Против Габриэля[73].

96. Утонченное зло — утверждать, что одно и то же действие является наслаждением и использованием. Против Оккама, Кардинала, Габриэля[74].

97. Также утверждается, что любовь к Богу может находиться с любовью к творению, даже если она [любовь к творению] сильна[75].

98. Любить Бога — значит ненавидеть самого себя и, кроме Бога, ничего не знать.

---

[70] Петр Ломбардский (ок. 1095–1160) в обсуждении заповедей Декалога против вожделения (Исх 20:17) задался вопросом: если эти заповеди запрещают вожделение, то почему они сдерживают «руку» (внешний поступок), а не «душу» (внутренние помыслы)? Он предположил, что либо эти заповеди касались только ветхозаветных обрядов (*caerimonia*), а не нравственности (*moralia*), либо в Ветхом Завете еще не существовало открытого запрета на всякое греховное вожделение, как в Евангелии. См. подробнее: Lombardus, Sent. 3, dist. 40 cap. 1 n. 2.

[71] Biel, Sent. 3 dist. 27 art. 3 dub. 4.

[72] Ibid.

[73] Ibid.

[74] Biel, Sent. 1 dist. 1 art. 1 not. 2.

[75] Biel, Sent. 3 dist. 27 art. 3 dub. 2 prop. 4.

99. Мы обязаны полностью согласовать нашу волю с Божественной волей. Против Кардинала[76].

100. Не только чтобы Он хотел нашего хотения, но и мы должны хотеть совершенно всего, что хочет Бог[77].

Здесь мы не желаем утверждать или верить, что сказанное нами не соответствует [вере] Католической Церкви и церковным учителям. 1517.

[76] Ailliaco, Sent. 1 in principium I.

[77] Биль считал, что исполнение Закона требует четкого волеизъявления Законодателя. Отсюда следует, что человек не обязан стремиться ко всему, чего желает Бог, а лишь к тому, чего Бог хочет, чтобы человек желал. Таким образом, между волей Бога и волей человека появляется промежуточное звено — специальное «обязывающее повеление». См. подробнее: Biel, Sent. 3 dist. 37 art. 1 not. 1