

KS. PIOTR JASKÓŁA
Opole–Lublin

GRATIA GENERALIS В УЧЕНИИ ЯНА КАЛЬВИНА

Учение о «всеобщей благодати» более-менее систематически было изложено реформатором Яном Кальвином в деле его жизни – *Institutio*¹, а также фрагментарно представлено в различных библейских комментариях и проповедях². Под *gratia generalis* реформатор понимает множество действий, совершаемых по вдохновению Святого Духа, которые направлены не только на спасение избранных, но предметом действия которых является каждый человек без исключения.

I. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА

Теория всеобщей благодати, которую Кальвин обосновывает пневматологически, является попыткой представления подлинной интерпретации факта сохранения человеком его человеческой самоидентичности. Здесь возможны два истолкования, модифицирующие картину последствий первородного греха. Первое представляет последствия Адамова бунта как уничтожение сверхприродных даров и частичное сохранение даров естественных, независимо от степени их разрушения. Второй вариант, принимая подобный же конечный результат, предполагает тем не

¹ Первые латинские издания *Institutio Christianis Religioe* вышли в 1536, 1539, 1543, 1559 гг. В статье будет использоваться сокращение *ICR*, относящееся к изданию, подготовленному А. Tholuck, Berolini 1846.

² Полное собрание сочинений Кальвина было издано как *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. В: *Corpus Reformatorum*. Т. 29-87. Brunsvigae et Berolini 1863-1900. В статье мы пользуемся сокращением *CO*. О всеобщей благодати см. *Commetarius in Epistolam Pauli ad Romanos*. *CO* 49, 11.14-15; ср. *CO* 28, 110.

менее, что сохранившиеся в человеке возможности являются следствием действия особой Божией благодати.

Согласно реформатору, уже в сам момент возникновения первородного греха Бог не допустил до того, чтобы человек скатился ниже границ своего человеческого естества. Падший человек сохранил составляющие его природу душевные силы, хотя это «сохранение» и не означает, что он в полной мере сберег умение управлять этими силами, отвечающими за сохранение его человеческой самотождественности. Кальвин предпочитает утверждать, что именно Бог, несмотря на падение человека, сохраняет в нем эту силу и что человек наделен ею исключительно как Божиим даром³.

«Естественная» разумность человека является для женевского реформатора даром Божией милости. Он считает, что на примере умственно отсталых людей наиболее ярко видно какие последствия для человеческой души имеет утрата даров Святого Духа, связанная с первородным грехом. В его понимании физические недостатки – хотя такие случаи носят исключительный характер – также являются особым «даром» Провидения, наглядно доказывающим остальным людям образ человеческого разума, лишённого благодати Божественного света. В нормальном и здоровом функционировании душевных сил человека, считает автор *Institutio*, следует усматривать активное присутствие Духа Божия⁴.

То, что люди в состоянии действовать разумно, что многие из них обладают разнородными дополнительными способностями, связанными с даром разума, Кальвин описывает как «естественное» действие Святого Духа. Под «естественным» он понимает не то, что как следствие исходит из самой природы, но что является даром, данным не исключительно одним лишь верующим, но вообще людям как таковым. Такая «естественность» не только не исключает характера дара, но как раз предполагает его⁵. Мысль эта, согласно нашему автору, находит свое подтвер-

³ Ср. CO 33, 542. В комментарии к Быт 3,6 Кальвин снова подчеркивает, что свет нашего разума является одним из самых прекрасных даров Святого Духа, которого сейчас мы лишены. CO 23, 62: «In summa, quod spoliati eximiis spiritus sancti donis, luce rationis, iustitia, rectitudine, ad omne autem malum propensi sumus». CO 23, 117 (Быт 6, 5): «humani ingenii descriptio, ubi spiritu Dei vacuum sibi relinquitur».

⁴ CO 25, 62; 40, 579; 49, 344.

⁵ Сравни, например, CO 40, 587: «nam etsi naturaliter simus praediti sumimo acumine, quamvis hoc sit eius donum limitatum; quod sic naturale inest omnibus [lumen], ut prorsus gratuitum sit [...] beneficentiae eius munus»; CO 25, 62: «ipsa quoque naturae bona a spiritu Dei proveniunt».

ждение в притче о талантах⁶. Понятием «талант» Иисус не делает никакой разницы между даром природы и даром Духа, поскольку любая способность получает свое окончательное выражение в Боге⁷. Можно также сказать, что под понятием всеобщей благодати Кальвин понимает действие Бога Отца, Который через Своего Духа одаривает разнообразными дарами и провиденциально заботится о каждом человеке в отдельности и о всех людях вместе в их общественных структурах.

Парадоксальным образом кальвинистская концепция всеобщей Божией благодати, основной целью которой было подтверждение уничтожающих человеческую природу воздействий первородного греха, стала в литературном наследии писателя уникальной формой апологии человеческих возможностей и свершений. И то, и другое, представленное как исключительное выражение благодати, являло тем большую славу Божию, чем более значительные плоды оно порождало. Здесь же следует видеть источник заинтересованности автора различного рода познавательными дисциплинами: философией, правом, политикой, экономикой, астрономией, искусством и музыкой. Как науки, традиционно называемые *artes liberales*, так и ремесленные навыки были для него доказательством того, что человек по «природе» своей обладает способностью к разумным действиям. В довершение интересы реформатора приняли конкретные формы при основании в 1559 году Женевской Академии⁸. В этой связи может родиться вопрос: как Кальвин пришел к идее «естественного» действия Святого Духа, скрывающегося под понятием *gratia generalis*?

Безусловно, нельзя утверждать, что реформатор пытается смягчить свои радикальные суждения о первородном грехе и уничтожении образа Божия в человеке под влиянием увлечения великими достижениями античного мира и литературой Ренессанса. Но столь же неверным будет утверждение, что своими высказываниями об универсальном действии Святого Духа он старается притупить острие своего учения о двойном предназначении, признавая также предназначенным к вечному осуждению некий вид Божественной благодати. Как раз наоборот. Именно

⁶ См. Мф 25, 14-30.

⁷ CO 45, 568: «haec voce non discernit Christus naturam a spiritus donis: nulla enim est vel potentia vel dexteritas, quae non debeat accepta referri Deo».

⁸ См. S. van der L i n d e. *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*. Wageningen 1944 cc. 45-57, особенно 46; W. K r u s c h e. *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957 cc. 102-110.

потому, что обе эти точки зрения остаются в его учении радикально неизменными, появляется необходимость говорить о всеобщей благодати.

Широкая заинтересованность Реформатора различными областями человеческого знания объясняется не только влиянием идей Возрождения⁹ Более детальный анализ источников показывает, что на *Senecae libri de Clementia cum commentario*¹⁰ собственно говоря заканчивается его непосредственное общение с классической литературой. Работа над этим произведением позволила ему понять, что и у язычников можно найти множество элементов истины и блага. Тем не менее, трудно было бы, особенно в его позднем литературном наследии, доискиваться гуманитарных источников. Единственный и непосредственный источник вдохновения его мысли составляла Библия¹¹.

II. ДАР ДУХА

В учении Кальвина о всеобщей благодати выражено восхищение действием в мире Божия Духа, благодаря которому падшее человечество не подверглось абсолютному разложению. Правда перед глазами у нас темный образ человека, который нарисован всем протестанским христианством в связи с первородным грехом, но уже факт того, что лишенное даров Божия Духа человечество не погрузилось в абсолютную духовную ночь, что в своих социальных структурах оно не впало в деструктивную анархию, но совсем наоборот, – мы видим подлинные, благие, полезные произведения человеческого духа, существует право и человек живет в упорядоченных социальных структурах, существует добро как выражение готовности идти на жертвы, – все это невозможно объяснить простым образом. Реформатор утверждает, что в этих случаях мы имеем дело с непосредственным действием благодати. Все эти блага исходят только от Духа Божия, который есть *unicus omnium bonorum fons*¹². Всякая истина, мудрость и единство в Нем находят свой источник¹³.

⁹ См. Q. B r e e n. *John Calvin. A Study in French Humanism*. Grand Rapids 1931 сс. 108, 159.

¹⁰ CO 5, 1-162.

¹¹ Ср. van der L i n d e, ук. соч. 46.

¹² CO 30, 173.

¹³ CO 30, 316: «Is enim sanctus spiritus Deo coessentialis omni boni fons est et origo». Ср. CO 23, 619; 30, 268; 38, 571; 45, 105; 47, 230.

Благодаря науке, искусству и самому процессу преобразования мира человек в состоянии развиваться и продвигаться вперед – хотя и не все люди в равной степени, поскольку для ведения научной работы или художественного творчества необходимы специальные дары Святого Духа¹⁴. Однако все дарования, которые в человеке связаны с научными и творческими способностями являются, согласно мнению Реформатора, *praestantissima divini Spiritus bona*¹⁵. Дары эти становятся уделом человека абсолютно независимо от даров, связанных с благодатью веры, источником которых является *Spiritus regenerationis*¹⁶. Библейскими примерами дарований в области искусства Кальвин считает Весалеила и Аголиава, которых Бог одарил специальными дарами Своего Духа ради создания скинии¹⁷.

Пневматологическое обоснование науки и искусства влечет за собой далеко идущие последствия в определении отношений между научно-опытным познанием и познанием, возникающим на пути веры¹⁸. Цени дары Святого Духа, служащие земному развитию человека, он все же ставит выше их дар веры, необходимый для вечной жизни. При этом Кальвин четко заявляет, что наука хотя и действительно добра *per se*, но ее конечная ценность проявляется только в ее служебном характере по отношению к призванию к спасению. Она может быть пустым и лишним занятием, если не подчинена Слову Божию и Святому Духу¹⁹.

Дары Святого Духа ведут к познанию Бога и мира. Один и тот же Дух находится у истока веры и науки. Однако корень этих убеждений реформатора следует искать не в области абстрактных теоретических проблем. Его, как богослова, в первую очередь интересует не сама наука,

¹⁴ Их же раздает Бог, кому захочет. Ср. напр. *CO* 35, 23.

¹⁵ *ICR* II 2, 16; ср. *CO* 25, 64 (Исх 36, 2).

¹⁶ *CO* 23, 99.

¹⁷ *ICR* II 2, 16.

¹⁸ Об отношении Кальвина к различным областям науки см. J. B o h a t e s. *Bude und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*. Graz 1950 сс. 254-305. См. также K r u s c h e, ук. соч. с. 103 след.

¹⁹ *CO* 49, 359 (1 Кор 3,19): «*Artes ingenuae et doctrinae omnes, quibus prudentia colligitur, dei sunt dona. At suis limitibus continentur: neque enim usque ad coeleste Dei regnum penetrant: quare pedisequas esse oportet, non dominas: imo inanes et nihili reputari convenit, donec verbo spirituique Dei subiectae prorsus fuerint. Si autem se Christo opponant, noxias esse pesres: si per se valere aliquid contendant, pessima esse impedimenta sentiendum est*». Предполагая существование иерархии даров Духа, женеvский Реформатор напоминает, однако, верным в комментарии к Посланию св. Апостола Павла к Коринфянам, чтобы они не думали, что дар веры обязательно связан с большими возможностями разума.

но человек, который творит науку. Согласно Кальвину, не наука должна стать христианской, подчиненной вере, но человек. Однако такая позиция не равнозначна убеждению, что человек, лишенный дара веры, не может прийти до научного познания. Наш автор только выражает этим свое убеждение в том, что человек, лишенный дара веры, не в состоянии проникнуть и постичь глубину мироздания, не в состоянии понять ограниченность научного познания²⁰. Ибо верно определить границы реальности позволяет только вера. Вслед за Богатцем можно утверждать, что «согласно Кальвину, наука и религия не могут быть отделены друг от друга»²¹. *Scientia* без *religio*, в особенности же без *cognitio Dei*, составляет только видимость науки, а не является таковой на самом деле²².

Необходимость наличия даров Святого Духа реформатор видит также для выполнения руководящих функций в обществе. По его мнению, эти способности необходимы как королю, так и местным властям²³. Здесь находит свой источник исполняемая, особенно в протестанских Церквях, обязанность молиться за власть придерживающих²⁴. Кальвин считает, что как познание истины возможно только благодаря определенным дарованиям Святого Духа, то так же в общественной и политической жизни только тогда может реализоваться законность, когда Святой Дух одаривает избранных людей силой, необходимой для введения порядка и его поддержания²⁵. Без специальных даров Духа никто, даже самый мудрый и наиболее способный, не сможет управлять народом²⁶.

Харизматический характер занимаемых должностей реформатор из Женевы распространяет настолько широко, что говорит даже о харизмах отдельных профессий: хорошие портной, судья, врач или купец также нуждаются в дарах Духа Божия²⁷. В принципе каждый человек получа-

²⁰ Кальвин также опасается того, что ученый, лишенный дара веры, в конечном счете принимает во внимание только собственную славу. Ср. *ICR* II 2,15.

²¹ Тот же автор, ук. соч. с. 254.

²² *CO* 49, 429 (1 Кор 8,1); ср. *CO* 42, 511.

²³ *CO* 29, 604: «non modo principes a quibus regamur daturus est, sed illis etiam dona ad muneris sui exsequutionem largiturus, suoque spiritu sic repleturus ut novae creaturae videantur». Ср. 30, 173; 31, 664. См. Н. Н а r r l o. *Luther and Calvin on Secular Authority*. Cambridge 1991.

²⁴ *CO* 29, 604 (1 Цар 10,6).

²⁵ *CO* 45, 332 (Мф 12, 18).

²⁶ *CO* 29, 605.

²⁷ *CO* 35, 23 (Иов 32, 4); ср. *CO* 29, 604.

ет различные дары. Однако никто не получает всех даров и при том сразу. Ибо тогда, считает Кальвин, он мог бы почувствовать себя абсолютно независимым и ни в ком не нуждающимся. Благодаря разнородному и неравномерному разделению даров люди нуждаются друг в друге и вынуждены полагаться друг на друга. Разнообразие харизматических даров утверждает межличностное общение, является *societatis humanae vinculum*²⁸. Похожие мысли мы найдем в учении реформатора о Церкви, где разнородность даров Духа Святого также взаимно связывает верующих и проявляется как *fraternae communicationis vinculum*²⁹.

III. ПОПЫТКА ОЦЕНКИ

Анализ текстов Реформатора, посвященных проблемам антропологии, позволяет увидеть, что слово «природа» употребляет он в двойном значении³⁰. Сущность человеческого естества подвергается у него двойным определениям. Первая категория высказываний под понятием «природы» подразумевает конкретное состояние человека как грешника, то, кем он является сам в себе и из себя в отношении к Спасителю³¹. Вторая категория высказываний под понятием «природа» понимает сущность человеческого естества в его тварной структуре. Можно сказать, что реформатор из Женевы говорил о природе в историоспасительном и библейском значении, а также о природе, понятой абстрактно-метафизически. Как первое, так и второе истолкование природы можно найти в Священном Писании. Послание к Ефессянам 2, 1-3, говоря о природе человека, обращает внимание на то, что он грешен; в то же время Послание к Римлянам 2, 14, говоря о язычниках, которые «по природе законное делают», под словом «природа» понимает человеческую природу как таковую, то есть то, чего человек не может утратить, пока остается человеком. В отдельных своих утверждениях реформатор однозначно придерживается этого различия. Однако, чтобы верно понять мысль женевого реформатора, следует неустанно помнить, чтобы эту неуничтожимую *humanitas* не отделять от грешного существования и не пытаться

²⁸ CO 29, 614; ср. G. G l o e d e. *Theologia naturalis bei Calvin*. Tübingen 1935 с. 220.

²⁹ CO 47, 74 (Ин 3,34).

³⁰ Ср. ICR II 1, 11.

³¹ Ср. CO 51, 162 (Еф 2, 3) и 49, 132 (Рим 7, 18).

ся аргументировать ее наличие в категориях, оторванных от богословия. Ибо Кальвин далек от чисто философских и метафизических понятий. Он никогда не говорит о человеке иначе, как только в перспективе спасения; это значит, что он всегда видит человека грешным. Утверждения о неуничтожимости человеческой природы в онтологическом смысле были бы для него несомненным святотатством.

Проблемы, касающиеся *gratia generalis*, позволяют утверждать, что позиция Кальвина в некотором смысле колеблется между воззрениями Лютера и Цвингли. Женевский реформатор подобно Лютеру учит, что человек грешен во всем своем естестве. Однако Лютер признает за естественными силами человеческого разума грешного человека достаточно широкое поле действия и множество возможностей. Для Кальвина *corruptio* таково, что уже обычный разум, а тем более специальные дарования и достижения человеческого духа в различных областях науки и искусства являются следствием всеобщего действия Духа Божия как в верующих, так и в неверующих.

То, что достойные восхищения вершины человеческой духовности, встречаемые нами в античной философии и литературе, нельзя объяснить иначе, как только способностями, данными силою Духа Божия, учил также Цвингли. Для него, как и для Кальвина, всякая правда, в независимости от того, где мы ее находим, имеет своим праисточником Духа Божия³². Различие между этими двумя реформаторами состоит в том, что для Цвингли наличие этих даров Духа было равносильно божественному избранию. Поэтому он открывал врата в небо для Платона, Сенеки и других «благочестивых язычников». Кальвин же в свою очередь вводит ясное и четкое различие между всеобщим, провиденциальным действием Бога через Своего Духа с одной стороны, а с другой – действием Духа Посредника спасения – Иисуса Христа, судящего и спасающего.

³² Ср. *ICR* II 2, 15: «Si unicum veritatis fontem, Dei Spiritum esse reputamus, veritatem ipsam neque respuemus, neque contemnemus, ubicunque apparebit»; *ICR* IV, 89 (Цвингли): «veritatem ubicunque et per quencunque adferatur a Spiritu sancto esse». См. также *CO* 38, 571; 52, 414.

GRATIA GENERALIS W NAUCZANIU JANA KALWINA

S t r e s z c z e n i e

Autor artykułu już od kilku lat zajmuje się intensywnie teologią Jana Kalwina. Do niej należy również jego nauka o łasce powszechnej (*gratia generalis*). Przez łaskę tę rozumie reformator z Genewy „wielość działań przypisywanych Duchowi Świętemu, które nie są ukierunkowane na zbawienie wybranych tylko, ale których przedmiotem jest każdy bez wyjątku człowiek”.

Koncepcję łaski powszechnej Kalwin ugruntowuje – zdaniem autora – na płaszczyźnie pneumatologicznej. Już w samym fakcie grzechu pierworodnego Bóg nie dopuścił, aby „człowiek stoczył się poniżej granic swego człowieczeństwa”. Stąd też tzw. naturalna rozumność człowieka jest dla reformatora darem łaskowości Bożej. We właściwym funkcjonowaniu władz duszy ludzkiej należy się dopatrywać „sprawczej obecności Bożego Ducha”. Tak więc pod pojęciem *gratia generalis* kryje się koncepcja „naturalnego” działania Ducha Świętego.

Według Jana Kalwina upadła ludzkość nie uległa całkowitemu rozkładowi właśnie dzięki działaniu Ducha Świętego. To, że mimo zaistnienia grzechu pierworodnego spotyka się „prawdziwe, dobre, pożyteczne wytwory ludzkiego ducha”, dowodzi, iż mamy tu do czynienia z „bezpośrednim działaniem łaski”. Wszystkie te dobra tylko w Bożym Duchu „odnajdują swoje źródło”. Dary te prowadzą ludzi również do poznania Boga i świata. „Ten sam Duch – stwierdza ks. P. Jaskóła – u źródeł wiary i nauki”.

Analiza antropologicznych tekstów reformatora z Genewy pozwala – zdaniem autora artykułu – zauważyć, że używa on słowa „natura” w podwójnym znaczeniu. W pierwszym – rozumie pod tym pojęciem konkretny stan człowieka jako grzesznika („to, kim on jest w sobie i z siebie w relacji do Zbawiciela”). W drugim znaczeniu – istotę człowieczeństwa w jej stworzonej strukturze. Autor twierdzi, iż „można by przyjąć, że Genewczyk mówił o naturze w rozumieniu historyczno-zbawczym i biblijnym oraz o naturze rozumianej abstrakcyjno-metafizycznie”.

W nauce o Duchu Świętym i *gratia generalis* Jan Kalwin, zdaniem autora, znajduje się w pewnym sensie między dwoma innymi reformatorami – Marcinem Lutrem i Ulrichem Zwinglim.

Streścił ks. Stanisław Józef Koza