Кирилл Карпов

Доктрины предопределения в средневековой философской теологии

Kirill Karpov

Doctrines of Predestination in Medieval Philosophical Theology

Kirill Karpov—Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). kirill.karpov@gmail.com

The paper presents the main issues associated with the problem of predestination, outlines the basic doctrines of medieval theologies on the subject. The author focuses on the multiple dimensions of the theoretical and historical analysis: main arguments in the controversy, the transformation of its formal and argumentative structure, methods of forming and presenting reasons, logical moves of opponents.

Keywords: predestination, reprobation, free will, determinism, Divine attributes, grace, moral responsibility.

СОТЕРИОЛОГИЯ — одна из основных тем латинской теологии. Особый интерес для западных мыслителей представляла проблема соотношения божественного и человеческого действий в деле спасения. Подходы к ее решению ранжируются от пелагианского утверждения, что спасение зависит от человеческих усилий и свободного решения воли, до учений мыслителей Реформации о полной зависимости людей от вечной, действующей божественной воли и, напротив,

«рабстве воли» человеческой. Как кажется, источник проблемы и такое разнообразие решений кроется в сложности согласования трех изначальных посылок. Во-первых, согласно христианской доктрине, Бог един, абсолютно благ, справедлив, всемогущ и всеведущ. Во-вторых, нарушенное из-за грехопадения общение человека с Богом будет восстановлено через воплощение и воскресение Христа; но, в-третьих, не все люди будут спасены, а сам Бог выбирает некоторых людей для этой цели. Соответственно, встает ключевой вопрос: почему всемогущий, абсолютно благой и справедливый Бог одним дарует возможность участвовать в восстановлении общения, а другим отказывает? Если Бог не дарует некоторым эту возможность вследствие предвидения их грехов, то Он, очевидно, в своем решении принимает в расчет человеческие заслуги. Но как поступки людей могут влиять на вечного и неизменного Бога? С другой стороны, если грех не является причиной чьего-то осуждения, то как божественное наказание и, следовательно, сам Бог могут быть названы справедливыми? Ситуация усугубляется тем, что Священное Писание — основной источник христианского вероучения — не дает однозначного ответа на этот вопрос. В тексте Библии можно обнаружить аргументы в пользу как одной, так и другой стороны даже у одного и того же автора (например, *Рим 9* и *1 Тим 2:4*).

Проблема предопределения представляет не только теологические трудности, но и философские: как можно примирить учения о детерминированном характере божественного избрания и о свободе человеческих деяний? Это согласование необходимо как для религиозного, так и для философского сознания, ибо всегда свобода поступков была основой для рассмотрения их с перспективы морали: нельзя же ставить в вину или, наоборот, поощрять поступок, если он был лишь звеном в цепочке причинно-следственных связей.

В средневековой теологии полемика о божественном предопределении началась со спора Августина и Пелагия о роли свободы воли в совершении богоугодных дел, ведущих к спасению. Антипелагианское учение Августина было представлено им главным образом в пяти работах: письме к Сиксту и трактатах «О благодати и свободном решении» (*De gratia et libero arbitrio*), «Об упреке и благодати» (*De correptione et gratia*), «О предопределении святых» (*De praedestinatione sanctorum*) и «О даре пребывания» (*De dono perseverantiae*). Центральной идеей этих произведений

Августина, сообщающей им смысловое единство и определившей всю логику развития его учения, является понимание божественной благодати как незаслуженного дара, а основу учения о предопределении составляет его понимание божественной всемогущей воли. В ходе развития и уточнения своей позиции Августин устанавливает такую логику действия благодати, в которой для свободы человеческой воли остается очень мало места. Более того, вырабатывая свою концепцию, Августин поставил под сомнение возможность приписывать человеку осуществление богоугодного деяния, в результате чего связь между человеческим действием и его конечной участью ослабевает (*De correptione et gratia* 11,32; 14,43). Августин стремится сохранить за человеком свободу воли, выражающуюся в свободе от желания зла, однако полагая основанием свободной воли благодать, Августин фактически укореняет свободу воли в божественном решении о даровании благодати (*Ibid.*, 12,38). Отвечая на вопрос о начале спасения, Августин вводит понятие «предопределения», под которым он понимает имеющее место до основания мира божественное решение о даровании некоторым людям благодати, приводящей к вечной жизни (*De dono perseverantiae* 7,13–15). В качестве ответа на вопрос о причинах именно такого, а не иного божественного решения Августин утверждал, что они целиком сокрыты в Боге и недоступны человеческому познанию (*De gratia et libero arbitrio* 20,41; 23,45).

Августиновское представление о действии благодати может быть суммировано следующим образом: 1) Адам изначально обладал свободой воли, которой тем не менее было недостаточно для пребывания в добре. Поэтому Адаму была дарована Божественная помощь (*De correptione et gratia* 11,32). Это первое действие благодати. 2) Как бы то ни было, Адам отпал, а его потомки теперь заслуживают только осуждения. Но Бог на основании своего справедливого решения снова дарует некоторым избранным благодать (*Ibid.,* 7,12). Именно после этого у людей появляются заслуги и различия. 3) Благодать обращает человеческую волю к вере (*De gratia et libero arbitrio* 5,12). 4) Благодать взаимодействует со свободной волей, помогая человеку совершать добрые дела (*De gratia et libero arbitrio* 6,13; *De correptione et gratia* 1,2). 5) После обращения человеческой воли благодать необходима для последующего поддержания человека в добре. Те, кто действительно избран Богом, не утратят дар веры: в случае их падения вера все равно будет восстановлена (*De correptione et gratia*

12,34–35). 6) В итоге благодать как будто вознаграждает саму себя, и человеку даруется вечная жизнь (*De gratia et libero arbitrio* 8,19–9,21). В этот момент святые получают способность не грешить, не оставлять добро (*De correptione et gratia* 12,33).

Хотя произведения Августина были весьма авторитетными, они не могли удовлетворить всех христиан. С 427 года в южной Галлии спор о роли благодати в процессе спасения разгорается с новой силой[1]. Первыми Августина попросили прояснить его взгляды по этим вопросам монахи Адрументского монастыря. Позже, когда сочинения Августина стали широко распространенными, ему свои вопросы и замечания об уже возникшем разногласии по поводу его учения направили Проспер и Иларий — двое мирян из южной Галлии. Основной причиной несогласия со взглядами Августина явилось его учение о благодати, которое почти полностью уничтожало связь между поступками людей и их будущей участью: весь процесс спасения был представлен Августином как результат действия благодати, дарование которой зависело, в свою очередь, от божественного предопределяющего суда, имевшего место до основания мира.

Видную роль в этом противостоянии сыграл Иоанн Кассиан. Кассиан сформулировал свое представление о спасении в двух работах — «О постановлениях киновитян» (*De institutis coenobiorum*) и «Собеседования египетских подвижников» (*Collationes*). Основа сотериологии Кассиана — учение о первоначальной «сделке» между человеком и дьяволом. В учении о грехопадении Иоанн следует предшествующей западнохристианской традиции, с которой порывал Пелагий. Согласно Иоанну, грехопадение заключалось в самонадеянном стремлении Адама достичь славы только лишь своими усилиями, при этом первый человек был вынужден купить обещанную дьяволом свободу, а потому имел место своеобразный «договор» (*Collationes* 23,12). Грех Адама распространяется на всех его потомков, и связан с телом, поскольку от родителей передается только тело, а душа творится непосредственно Богом (*Ibid.,* 8,25). Действие греха заключается в порабощении чувств, склонности оставить высшее благо и обращению к земному (*Ibid.,* 23,11-12), а также в познании зла, однако знание бла-

1. Этот спор в исследовательской литературе получил название «полупелагианского». Однако, по мнению некоторых ученых, этот термин неверен, поскольку обозначенные им мыслители отвергали пелагианство, принимая доводы Августина против пелагианской ереси и настаивая на необходимости благодати для спасения.

га не утрачено, в противном случае человек ничем бы не отличался от неразумных животных (*Ibid.,* 13,12). Поскольку человек был обманут дьяволом, но он пошел на эту «сделку» добровольно, постольку Бог не вмешивается в пространство человеческой свободы и не лишает дьявола законных прав на падшего человека. Из этого положения следует значение искупления: Бог уплачивает дьяволу «выкуп» за человека, возвращая человеку свободу (*Ibid.,* 23,12). В решении вопроса о соотношении человеческой воли и божественной благодати Иоанн Кассиан отвергает учения Пелагия и Августина, выбирая «срединный» путь. В отличие от Пелагия, Иоанн признает всеобщность первородного греха и необходимость благодати для спасения (*Ibid.,* 13,3); в отличие от Августина, он сохраняет свободу воли, способную отвергать или принимать благодать (*Ibid.,* 13,12). Несмотря на немощность, слабость воли, необходимость постоянной поддержки благодати, Кассиан полагает, что человек способен отвергать или принимать дурные помыслы, поэтому он сам несет ответственность за свои мысли, в противном случае усилия направленные к совершенству, не были бы во власти людей (*Ibid.,* 1,17). В качестве начала спасения Иоанн рассматривает божественное призывание, на которое откликается человек (*Ibid.,* 3,10). Бог, заметив начало благого устремления воли, начало желания добра, происходящее от человека, усиливает его и способствует его развитию (*Ibid.,* 3,7-8). Таким образом, действие благодати зависит от конкретных условий существования человека и черт его характера. Учению преподобного Иоанна Кассиана не свойственно августиновское понимание божественного предопределения: Бог хочет, чтобы все люди спаслись, а участь погибающих осуществляется вопреки Его воле (*Ibid.,* 13,7). Учение Иоанна Кассиана характеризуется синергией божественного и человеческого начал в спасении, которая, как полагает Уивер, сформировалась под влиянием мысли Оригена и Евагрия Понтийского[2]. Хотя Кассиан считал свое решение выражением общецерковной веры, оно вызвало резкую критику со стороны некоторых западных богословов, прежде всего, Проспера Аквитанского. В полупелагианском споре приняли участие многие богословы, среди которых особенно выделяются Фавст Регийский, подчеркивающий, что человеческая участь зависит

2. *Уивер Р. Х.* Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М.: Центр библейско-патрологических исследований. «Империум Пресс», 2006. С. 102–112.

от человеческих действий, а благодать оказывает содействующее действие на обращение человека к добру («О благодати», *De gratia,* 1–12), и Фульгенций Руспийский, отстаивавший типично августиновское учение о следствиях грехопадения и многогранном обращающем и поддерживающем действии благодати («Об истине предопределения и благодати Божией», *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*).

Завершение полупелагианской полемики состоялось на втором Оранжском соборе и связано с именем Кесария Арелатского (470–543 гг.), епископа, собравшего церковный собор для разрешения спора и снизившего влияние противников августинизма. Его наследие касательно полупелагианских споров состоит из многочисленных проповедей, написанных изначально с целью наставления прихожан в вере и нравственности, и краткого трактата «О благодати» (*De gratia*). В своих проповедях Кесарий больше говорит об ответственности тех людей, кому была даровано благодать в крещении, а в сочинении «О благодати» он пишет об абсолютной незаслуженности этого дара. Собор в Оранже был созван Кесарием 3 июля 529 года, в нем приняли участие как священнослужители, так и миряне; решения собора были одобрены папой. Собор утвердил «умеренную» форму августинизма: в ней упор на первичности и необходимости благодати для спасения сочетался с привнесенными акцентами на ясной связи между поступками людей и их результатами для будущей жизни. Очевидным минусом в решениях собора являлось то, что вопрос о предопределении (начале действия благодати) не получил четкого решения. Постановления Оранжского собора были подписаны папой Бонифацием II и вступили в силу 25 января 531 года. Собор положил конец более чем вековому спору. Сопротивления решениям собора оказано не было.

Новый всплеск полемики по сотериологическим вопросам пришелся на середину IX в. Центральной фигурой разгоревшегося спора стал Готшальк из Орбе. К сожалению, до наших дней не дошло такого сочинения Готшалька, в котором бы его учение о предопределении излагалось во всей полноте. Единственное целостное, более или менее полное произведение на эту тему — «Пространная исповедь» (*Confessio prolixior*). Из других его работ выделим «Краткую исповедь» (*Confessio brevior*), «Том к Гислемару» (*Tomus ad Gislemarum*), «Ответы на различные вопросы, присланные Готшальку неким возражающим» (*Responsa Gotteschalci de diversis ab ipsomet alicui censori transmissa*) и трактат «О пред-

определении» (*De praedestinatione*), состоящий из различных свидетельств. Учение Готшалька можно суммировать в следующих основных пунктах. 1) Бог предопределил избранных к вечной жизни, а осужденных — к смерти. Основной акцент Готшальк ставил на том, что предопределение едино, но имеет два следствия, из-за чего его следует называть двойным: «Говорится, что предопределение двойное, так что никак нельзя сказать, что существуют два предопределения, но одно, как говорят, что любовь бывает двойная и единая» (*De praedestinatione* XXIV, 1). Когда Готшальк говорит о «предопределении к злу», он имеет в виду божественное наказание, а не актуальные греховные деяния, как это, в согласии с определениями Оранжского собора, предпочитали понимать его противники. 2) Предопределение осужденных к вечной погибели основывается на божественном предведении злых поступков. Предведение и предопределение осуществляются одномоментно до основания времен. 3) Ни избранные, ни осужденные не могут избежать своей участи. 4) Бог не желает спасти всех людей. Ошибочно слова ап. Павла «Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (*1 Тим 2:4*) трактовать дословно, ибо в них, как полагает Готшальк, использована синекдоха: «Ибо те, кто говорит, что Бог, всеобще, равно и без различия желающий, чтобы все люди спаслись, спасает избранных, потому что они желают быть спасенными, и не спасает осужденных, потому что они сами не желают быть спасенными, безусловно, отрицают Божественную благодать в избранных и отрицают, хотя и знают этого, божественное всемогущество в осужденных» (*Ibid., P.239*). 5) Господь пролил свою кровь только за избранных: «Тот, кто говорит, что Господь пострадал за всех, за спасение и искупление избранных и осужденных, противоречит Богу, Самому Отцу» (*Goteschalcus. Responsum ad Rabanum Maurum*). 6) Добрые дела проистекают от благодати Божьей, а злые — от человеческой воли (*De praedestinatione* XV). 7) Крещение, освобождающее от прошлых грехов, и причастие бесполезны для спасения осужденных.

Вокруг учения и личности Готшалька развернулась горячая полемика, в которой зачастую политические вопросы играли куда более важную роль, чем богословские[3]. Основными оппонента-

3. О политической стороне спора см., например, в: Genke, V. et Gumerlock, F.X. (2010) *Gottschalk and a Medieval Predestination Controversy*, pp. 29–31, 36–38. Milwaukee: Maquette University Press; Vielhaber, K. (1956) *Gottschalk der Sachse*, s. 21. Bonn: Röhrscheid.

ми Готшалька были Рабан Мавр и Гинкмар Реймский. Рабаном было написано три сочинения по вопросу о предопределении: послание Нотингу, служащее предисловием к трактату «О предопределении», послание Эберхарду и послание Гинкмару на собор в Майнце. В этих посланиях Рабан высказался полностью по поводу учения Готшалька и впоследствии, когда тот же Гинкмар просил его уточнить те или иные моменты, он отсылал к ним, и в особенности к первым двум. Главным образом, Рабан Мавр был обеспокоен тем, что учение Готшалька разрывает прямую связь между делами человека и его участью, что было очевидным не только для него, но и для простых верующих, слышавших проповедь Готшалька. И за исключением этого, безусловно, важного момента, спор Рабана и Готшалька сводился к интерпретации учения Августина (*Hrabanus Maurus. Epistola ad Eberhardum*).

Из Бертинских анналов мы узнаем, что Готшальк сначала, в 846 году, был изгнан из Италии и отправился в Далмацию[4]. Затем, через два года, Готшальк, уверенный в полной своей (монаха) правоте и легкой победе над Рабаном (епископом), предстал на синоде в Майнце, который возглавил Людовик II Немецкий. На нем Готшальк обнародовал трактат, в котором он отвечал на критику и обвинения Рабана Мавра, а также исповедь[5]. Результатом собора стало обвинение Готшалька в ереси, но, поскольку ни он, ни его сторонники себя таковыми не признали, были публично высечены, самому Готшальку было запрещено находиться в королевстве Людовика Немецкого, и он был отослан к Гинкмару Реймскому.

Перед прибытием в Реймс Готшальк ожидал окончательного решения в Орбэ, Гинкмар, в свою очередь, был полон решимости окончательно решить это дело. В 849 году в Кьерзи состоялся очередной собор. Готшальк в присутствии Карла Лысого представил выдержки из сочинений Отцов и Писания в поддержку своего учения, но все равно был признан еретиком, высечен и заключен в аббатстве Отвийе (*Hautvillers*), а его сочинения сожжены.

Готшальк вел активную переписку с Гинкмаром, которая, возможно, породила слухи и кривотолки, поэтому осенью 849 года Гинкмар написал довольно пространное обращение к монахам и народу епархии, в котором он предостерегал их от учения за-

4. Annales Bertiniani/MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. (1883) V. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani. S. 36.

5. Отрывки этих сочинений были сохранены Гинкмаром Реймским.

ключенного. Некоторые видные теологи и иерархи, прежде всего Пруденций из Труа и Ратрамн из Корби, позже к ним присоединился Луп из Ферьера, высказались критически по отношению к сочинению Гинкмара и поддержали Готшалька. Гинкмар хотел найти поддержку у Рабана, но тот, мало интересуясь этим делом, отсылал к своим прежним посланиям. Разнообразие мнений никак не способствовало спокойствию и уверенности Реймского епископа, в связи с чем он и епископ Пардул Лаонский обратились к известному философу и теологу Скоту Эриугене с просьбой написать собственный трактат о предопределении.

В начале 851 года Иоанн Скот представляет трактат «О предопределении» (*De praedestinatione liber*), включающий девятнадцать глав. Согласно Эриугене, Бог не предопределяет людей к осуждению, а, поскольку Он абсолютно благ, желает, чтобы все люди спаслись. Люди, неверно используя свою свободную волю, сами себя обрекают на вечное осуждение: «Следовательно, надлежит твердо держаться того, что прегрешения (например, злодеяние) и наказания за них порождаются ничем иным, как собственной человеческой волей, дурно примененным свободным выбором» (*De praedestinatione liber* PL *122:390*). Поскольку же Бог вневременен, постольку невозможно утверждать, что Он что-то предвидит или предопределяет, в силу того, что эти термины включают в себя темпоральную составляющую (*Ibid.,* PL *122:392*). Так как Бог не обладает знанием о зле (зло, будучи недостатком (умалением) блага, несубстанциально, а акцидентально для всякой сотворенной Богом природы), Бог не может предопределять к злу, и, следовательно, есть только предопределение к благу (*Ibid.,* PL *122:369-375*). Более того, согласно Иоанну Скоту, Бог никого и не наказывает за грехи (*Ibid.,* PL *122:423*), а злая воля, будь то человека или падшего ангела, казнит сама себя изнутри (*Ibid.,* PL *122:423 = Augustinus. Enarrationes In Psalmos 7,16.* PL *36:107*). Наказание состоит в отсутствии счастья, блаженства (*Ibid.,* PL *122:417*). Пруденций из Труа, обвинивший Иоанна Скота в своем трактате «О предопределении» в том, что его позиция не основана на Писании, и Флор из Лиона снова выступили в защиту учения Готшалька.

Полемика продолжалась еще несколько лет, ознаменовавшись еще несколькими соборами (Валанс 855 год, Лангре 859 год), и завершилась осенью 860 года собором в Туси, на котором была принята предложенная Гинкмаром формула, согласно которой Бог желает спасти всех, кто будет спасен и был предопределен

(*Hincmarus Rhemensis. Epistola concilii Tusiacensis.* PL *126:122-132*). Согласно Бертинским анналам, папа Николай инициировал новое расследование дела о «двойном предопределении» и даже вызвал Готшалька в Рим, но, выясняя подлинность этих посланий, Гинкмар откладывал исполнение этих приказов. В октябре 868 года, не отрекаясь от своих взглядов, Готшальк скончался.

Как мы увидели, если в полупелагианской полемике центральную роль играла антропология и учение о грехопадении, то в сочинениях Готшалька эти вопросы не поднимаются, а представлены как данность; центральное место в полемике IX в. заняли исследование божественных атрибутов в их связи с предопределением и вопросы четкой связи деяний человека и их связи с будущей жизнью. Историческая особенность полемики IX столетия состоит в том, что спор велся между сторонниками крайней интерпретации учения Августина о предопределении и благодати и теми, кто старался защитить решения Оранжского собора.

К XIII в. в решении вопроса о предопределении установился определенный консенсус. Главный вопрос, стоявший перед философами этого периода, — что является причиной предопределения. При ответе на него учитывались два момента: 1) божественная трансцендентность, означающая в данном случае, что человек никак не может повлиять на решение Бога спасти его (в противном случае теория предопределения может привести к пелагианской ереси); 2) общее представление о том, что все люди обладают свободной волей, таким образом, в учении о предопределении для нее должно было оставаться какое-то место, ведь иначе оно вело бы к детерминизму, а Бог, осуждающий конкретного индивида, мог бы быть назван несправедливым, поэтому понятие справедливости (справедливого Бога) также играет свою роль в решении проблемы. Таким образом, вопрос о причине предопределения сводился главным образом к тому, какую роль играют индивидуальные заслуги и недостатки в деле спасения. Установившееся согласие в решении вопроса состояло в том, что Бог решает спасти некоторых людей и дарует им благодать, а тем, кого он не желает спасти, не дарует благодать, и они будут осуждены за свои грехи. Выходит, что сам термин «предопределение» относится к божественному желанию спасти определенных людей, а «осуждение» — к божественному предвидению грехов тех людей, в отношении которых Бог не желает спасения.

Францисканцы связывали решение вопроса о предопределении со множественностью значений термина «предопределе-

ние». Так, и автор «Суммы», приписываемой Александру Гэльскому, и Бонавентура в «Комментарии на „Сентенции“» — оба начинают с выделения различных смыслов этого термина[6]. В соответствии с выделяемыми значениями понятия «предопределение» устанавливается та божественная способность, к которой оно относится. Александр Гэльский в «Глоссах к четырем книгам „Сентенций“» указывает, что если «предопределение» обозначает божественную милость, то оно относится к божественной воле, а если под «предопределением» понимается предвидение этой милости, то в этом случае оно относится к интеллекту (*Alexander Halensis*. Glossa in quattor libros Sententiarum. I, d. 40, n. 10, p. b.). Сходным образом решает этот вопрос и Бонавентура: в одном случае предопределение относится к воле (и это предпочтительный путь), но имеются и такие значения рассматриваемого понятия, которые следует приписывать божественному интеллекту (*Bonaventura*. In libros Sententiarum. I, d. 40, a. 1, q. 2). Для Бонавентуры решающее значение имело само божественное желание спасти индивида, имеющее два следствия: спасающая благодать и конечная слава. Схожее различие проводит он и в отношении осуждения — нежелание спасения конкретному индивиду[7] и два следствия: ужесточение сердца грешника и конечное наказание. Используя эти различия, Бонавентура показывает, как предопределение может сочетаться со свободой воли, каким образом спасение может быть и даром, и заслуженной наградой. В процессе предопределения первое место занимает желание Бога спасти конкретного индивида. Затем этому индивиду сообщается благодать — то, что им никак не может быть заслужено. После смерти человек приобретает состояние вечной славы на этот раз заслуженно, поскольку он совершал богоугодные дела с помощью благодати (*Bonaventura*. I Sententiarum, d. 41, a. 1, q. 1).

6. Автор (ы) «Суммы всеобщей теологии» указывает (ют), что у «предопределения» есть три значения: первое, и основное, — приготовление, второе — цель (спасение, «слава в будущем»), третье — средство спасения («имеющаяся благодать»). *Alexander Halensis*. Summa Halensis. Pars I, i, 1, tract. 5, s. 2, q. 4, c. 1. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1924. P. 316. Бонавентура пишет: «Надлежит сказать, что у „предопределения“ есть два смысла, а именно: точный и подразумеваемый. В точном смысле оно обозначает божественную сущность, в подразумеваемом — творение, как благодать и славу, и спасаемую личность». *Bonaventura*. In libros Sententiarum. I, d. 40, a. 1, q. 1. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1883. P. 703.

7. Нежелание спасения (то есть игнорирование, пассивное состояние) индивида не равнозначно желанию не спасти конкретного человека (действию).

Для Фомы Аквинского, представителя доминиканского ордена, предопределение — божественная активная воля спасти определенных людей; осуждение — желание позволить определенным индивидам грешить и, следовательно, справедливо их наказать. В отличие о Бонавентуры, Аквинат последовательно противопоставляет предопределение и его следствия (благодать и славу), а также осуждение и его следствия (ожесточение сердца грешника и его вечное наказание) (*Thomas Aquinatis*. Summa Theologiae. I, q. 23, a. 1–4.). Таким образом, Фома проводит более тонкое различие между предопределением, благодатью и славой, чем Бонавентура, полагавший, что все три задействованы в предопределении. То же самое относится и к вопросу о причине предопределения: Аквинат предлагает различать общую и частную причины. Общая — причина того, что Бог избирает некоторых для спасения, частная — причина того, что Бог избирает конкретных индивидов для спасения. Частной причины предопределения не существует, а общая причина кроется в наилучшем выражении божественной справедливости и благости. У предопределения и осуждения нет причины в виде заслуг, а вот у следствий предопределения и осуждения имеются таковые причины: слава — целевая причина благодати, а благодать — действующая причина славы.

Позиции Бонавентуры и Фомы отличны в вопросе о том, ассоциировано ли предопределение с божественным разумом или же с божественной волей. Для Аквината предопределение относится к божественному разуму, поскольку оно само представляет собой знание Бога о том, кто будет спасен. И хотя ни Бонавентура, ни Фома Аквинский не говорили о том, что предопределение относится только к воле или только к интеллекту (скорее, их ответы выражают предпочтение), их атрибуции предопределения конкретной божественной способности приобрели большое значение для последующих поколений философов: доминиканцы склонялись к интеллектуализму (Дюранд из Сен-Пурсена, Фома Английский), а францисканцы — к волюнтаризму (Дунс Скот, Петр Ауреоли, Уильям Оккам). И хотя последующие поколения философов обращались и к более ранним учителям орденов (как правило, Альберту Великому и Александру Гэльскому соответственно), именно Фома и Бонавентура выступали главными «авторитетами» для каждой из орденских школ.

Установленное согласие вновь было нарушено в первой половине XIV в., когда споры о предопределении вспыхивают с но-

вой силой. Тому было несколько причин. Во-первых, — те выводы, к которым пришел Уильям Оккам в результате проведения различия между абсолютным и упорядоченным могуществом Бога. Для Оккама абсолютное могущество Бога означает, что нечто, производимое Богом посредством вторичных причин, Он может своим абсолютным могуществом осуществлять и сохранять без их участия (*Ockham Guillelmus*. Quodlibeta septem. VI, 1, 7). Из этого можно сделать выводы о том, что Бог может спасти, например, некрещеных людей своим абсолютным могуществом, не сообщая им освящающей благодати, или что Он может повелеть человеку ненавидеть Себя. Выходит, что из так понятого абсолютного Божественного могущества следует принципиальная контингентность всего существующего.

Для последователей Оккама (Адама Вудхема, Роберта Холкота, Ричарда Фитцральфа в Оксфорде, Николая из Отрекура и Иоанна из Мирекура в Париже) указанное различие превратилось в предмет для отдельного изучения. Главный вопрос, которому они все больше уделяли свое внимание, — *что* может сделать Бог при помощи абсолютного могущества. Радикальные выводы, к которым приходили указанные мыслители, — например, что Бог может обманывать, спасти грешника и осудить праведника, а также что человек только своей свободной волей способен совершать похвальные поступки и достичь спасения без вмешательства благодати как вторичной причины, — привели к представлению о возникновении новой формы пелагианской ереси. В результате во второй четверти XIV столетия отдельные аспекты мысли как самого Уильяма Оккама, так и его последователей три раза рассматривались специальными комиссиями и были подвергнуты осуждению. В 1346 и 1347 гг. властями Парижского университета были осуждены воззрения Николая из Отрекура и Иоанна из Мирекура, среди которых мы находим такие положения, как: Бог является причиной греха, ненависти к Себе и вообще всех поступков людей, Христос мог ненавидеть Бога, Бог предопределяет на основании предвидения правильного использования свободной воли в будущем[8].

Наконец, сама ситуация решения вопроса усугублялась сложившейся к началу XIV в. многозначностью терминов «предопределение» и «осуждение». Например, «предопределение»

8. Courtenay, W.J. (1972, 1973) «John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 40: 148.

может означать: 1) желание Бога спасти; 2) действие Бога, направленное на осуществление этой цели (дарование благодати и вечной жизни); 3) весь процесс спасения или, наконец, 4) разные варианты из всего предыдущего.

Одним из ярчайших представителей так называемых «новых пелагиан» был Петр Ауреоли, предложивший в 10-х гг. XIV в. весьма провокативное учение о божественном предопределении. В вопросе определения терминов «предопределение» и «осуждение» (то есть ассоциирования их с подходящим божественным атрибутом) Петр Ауреоли порывает с устоявшейся традицией (связь предопределения с божественными провидением и всеведением). Он полагает, что предопределение является упорядочиванием, предназначением и, следовательно, оно принадлежит божественному действию, а последнее, в свою очередь, — воле (*Petrus Aureoli*. Scriptum. I, d. 40, q. 67).

В вопросе определения терминов Петр вступает в полемику с Фомой Аквинским и Ричардом из Мидлтауна (Ричард Медиавилла обучался и преподавал в Париже в 1278–1286 гг.). Предопределением Аквинат называет «посылание разумного творения к цели вечной жизни» (*Thomas Aquinatis*. Summa Theologiae. I, q. 23, a. 1 co) в соответствии с божественным провидением — планом порядка направления всего к цели (*Ibid*. I, q. 22, a. 1 co). Предопределение есть часть божественного провидения в отношении разумных творений (то есть людей). Возражение Петра Ауреоли основано на том, что знание не может быть причиной в отношении экстраментальной реальности, а поэтому предопределять может только божественная воля. Таким образом, тот «порядок», о котором говорит Аквинат, должен пониматься как нечто относящееся к воле, а не интеллекту.

Ричард из Мидлтауна утверждал, что в первую очередь предопределение относится к божественному интеллекту, а уже потом — к воле, поскольку практическое знание Бога является причиной экстраментальных событий, а воля и могущество Бога только лишь осуществляют предписанное разумом: (*Ricardus de Mediavilla*. Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones. I, d. 40, a. 1, q. 1). Позиция Ричарда Медиавиллы особенно не устраивала Петра. Ауреоли полагал, что в отношении божественных атрибутов «действенность» (возможность практической деятельности) — это то, что отличает волю от разума, поэтому Петр усматривает причину заблуждения Ричарда в том, что у Бога имеется знание о том, что Он собирается осуществить.

Однако если бы это так и было, то, во-первых, божественное предвидение являлось бы действующим, а во-вторых, все бы происходило по необходимости. Напротив, согласно Петру Ауреоли, Бог знает положение вещей таким, как оно было осуществлено, и каковым оно является на самом деле. Иными словами, экстраментальная реальность дана божественному разуму и его разум никак не может действовать в отношении ее. Поэтому божественная воля играет первичную роль в предопределении по сравнению с божественным разумом (*Petrus Aureoli*. Scriptum. I, d. 40, q. 67).

Следующий вопрос, рассматриваемый Петром: почему одни люди получают от Бога дар благодати и будут спасены, а другие — нет. Для ответа на него Петр Ауреоли обращается к интерпретации *1 Тим 2:4*. Поскольку очевидно, что далеко не все люди спасутся, постольку Петр полагает, что воля Бога спасти всех людей ограничивается чем-то таким, что препятствует реализации этого общего намерения. Этим ограничением является препятствие для действия благодати (*obex gratiae*). Таким образом, данный стих он интерпретирует следующим образом: Бог хочет, чтобы все люди, в которых нет препятствия для действия благодати, спаслись и достигли познания истины. В свою очередь, это препятствие (или его отсутствие) для благодати предвиделось Богом. Получив эти два утверждения, Петр сравнивает предопределение с силлогизмом: в качестве большей посылки выступает божественная воля даровать благодать всем, у кого нет препятствия для ее действия; в качестве меньшей посылки — подтверждение Божественным предвидением того, что у данного человека отсутствует препятствие для благодати; вывод — Бог дарует благодать конкретному индивиду, и он будет спасен (*Ibid*.).

Осуждение тоже может быть описано при помощи силлогизма, то есть как логический процесс. В этом случае божественное предвидение подтверждает, что у человека имеется препятствие для благодати и, следовательно, Бог не может даровать ему благодать, и индивид будет осужден. Однако «осуждение» не означает «не предопределен», ибо «осуждение» проистекает из справедливого желания наказать грешников, следовательно, «осуждение» должно описываться при помощи собственного силлогизма. Бóльшая посылка — Бог справедливо накажет тех, кто до самой смерти пребудет в грехе; меньшая посылка — благодаря своему предвидению Бог знает, что данный человек умрет

грешником; вывод — Бог не дарует благодать этому индивиду. Каждый член силлогизма соотносится с определенным божественным атрибутом: бóльшая посылка с божественной любящей волей, мéньшая — с божественным предвидением, вывод соответствует божественной действующей воле (*Ibid.*). При всем этом надо помнить, что Петр Ауреоли использовал силлогизм как аналогию, как удобную логическую модель, которая помогает понять, из каких предпосылок состоит предопределение, какие божественные атрибуты задействованы в предопределении и в каком отношении они находятся, но Ауреоли не говорит нам о том, что предопределение или осуждение и есть соответствующие им три части силлогизма, взятые как целое.

Выяснив, что означают термины «предопределение» и «осуждение», а также, что Бог хочет, чтобы все люди, в которых нет препятствия для действия благодати, спаслись, Петр Ауреоли переходит к вопросу о том, каковы причины предопределения и осуждения. Петр утверждает, что как причина отвержения содержится в самом отвергаемом, так и причина предопределения имеется в предопределенном. Причина этого кроется опять же в том противоречии, что Бог желает спасти всех людей, но в действительности спасутся далеко не все: именно поэтому и в предопределенных и в осужденных должно быть нечто, на основании чего Бог либо дарует им благодать, либо нет. В качестве причины осуждения Петр Ауреоли полагает предвидение того, что в человеке будет иметься некое препятствие для действия благодати. В отношении детей подобное препятствие — это первородный грех, а в отношении взрослых — грех актуальный. Причиной предопределения является предвидение отсутствия подобного препятствия для действия благодати (*Ibid.*).

Для объяснения того, как взаимодействуют природа человека и божественная благодать, Петр Ауреоли обращается к традиционному для схоластической теологии различию между предваряющей (*gratia gratis data*) и освящающей (*gratia gratum faciens*) благодатью. Человек не может, основываясь только на своих природных способностях, подготовиться к получению благодати. Это становится возможным только после того, как человек получает предваряющую благодать. Получение этой благодати не происходит вследствие заслуг, поскольку она сообщается человеку не в результате благого использования свободной воли. Вообще заслуги становятся возможными только после сообщения человеку освящающей благодати (*Ibid.*).

Итак, для Петра Ауреоли грехи создают препятствие для благодати. Выходит, что препятствие для получения и действия благодати — причина осуждения со стороны человека. Согласно *1 Тим 2:4*, Бог сообщает благодать всем людям, человек же со своей стороны может либо принять эту благодать, либо сопротивляться ей. Первое действие является пассивным (человеку ничего не нужно делать, чтобы благодать начала действовать в нем), второе — активным (поскольку человек должен своими поступками, проистекающими от свободной воли, создавать препятствие для благодати). Поэтому со стороны предопределенного нет никакого действия свободной воли, а следовательно, нет никаких заслуг, на основании которых Бог мог бы даровать благодать. К этому можно добавить, что причина осуждения — позитивная: в том смысле, что наличие чего-либо — в данном случае препятствия — является неким положительным фактором; и наоборот: причина предопределения — отрицательная, ибо она заключается в отсутствии чего-либо, в данном случае препятствия.

Как видно из аргументов Петра Ауреоли, в традиционном учении (причина предопределения — Бог, а отвержения — человек) его не устраивала «несимметричность». Ауреоли задается логичным вопросом: на каком основании полагаются различные причины предопределения и осуждения и почему осуждение зависит от человеческой воли, а предопределение нет. Для Ауреоли это разведение причин связанных между собой явлений не имеет достаточного основания. Однако эта традиционная теория появилась в результате борьбы с пелагианством, и долго в латинской теологии этот подход считался наиболее удачным для связи свободы людей с их будущей участью и в то же время для дистанцирования от пелагианской ереси. Эти два обстоятельства учитываются Петром, и все свои усилия он направляет на то, чтобы: 1) как у предопределения, так и осуждения была причина одного порядка, 2) между человеческим действием и его дальнейшей судьбой была бы прочная связь; но в то же время отрицалась бы возможность спасения только на основе свободного решения воли. Решение этой трудной задачи было найдено Петром при помощи понятия «препятствия для благодати».

Для многих парижских магистров, комментировавших «Сентенции», после Петра Ауреоли его критика традиционного подхода и его попытки избежать пелагианской ереси

не были убедительными[9]. Поэтому его рассуждения не могли быть проигнорированы в силу этих двух причин и послужили своего рода трамплином для дальнейшего развития проблематики. Во многих комментариях на «Сентенции» первой половины XIV в. мы находим резкие ответы подходу Петра, наиболее значительны в этом ряду — работы Ландульфа Караччиоло, Франциска из Марке, Герарда Одониса, Фомы Страсбургского. Окончательная же критика пелагианства XIV в. была сформулирована Фомой Брадвардином (ок. 1290/1300–1349) в трактате «О Божественном причинении против Пелагия» (*De causa Dei contra pelagianos*) и Григорием из Римини в его «Комментарии на „Сентенции“» (*Lectura super primum et secundum sententiarum*).

Учение Григория из Римини о предопределении традиционно разбивается на несколько частей[10]. Первая из них посвящена определению терминов «предопределение» и «осуждение». Согласно риминийцу, предопределение — желание даровать вечную жизнь; результаты предопределения — дарование вечной жизни, призвание и оправдание; осуждение — желание не даровать вечную жизнь; результаты осуждения — недарование вечной жизни (*Gregorius Ariminensis*. I, d. 40–41, q. 1, a. 1). Григорию только одних этих определений достаточно, чтобы положительно ответить на главный вопрос: все вечно предопределены или осуждены Богом (*Ibid.,* q. 1, a. 1). Григорий приписывает и предопределение и осуждение действующей воле Бога. И если первое никак не выделяет Григория из предшествующей традиции латинской теологии, то второе, напротив, показывает, что он порывает с ней самым радикальным образом. Свой вывод он подкрепляет ссылками на Писание (*Рим 9:13, 9:18, 9:23; Мал 1:2–3*) и Августина (*Августин. «Энхиридион», 24, 95 [*PL *40, 276], «О Троице»,* XV*, 20,38 [*PL *42, 1087]*). Таким образом, для поддержки своих новых определений Григорий перетолковывает отношение между божественными волей, предвидением и предопределением: предопределение и осуждение стали неотличимы с точки зрения божественной воли (*Ibid.*). Имея в виду это утверждение, ста-

9. Schabel, C. (2002) «Parisian Commentaries and the Problem of Predestination», in Evans, G. R. (ed.) *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Vol. 1, pp. 221–265. Leiden, Boston, Köln: Brill.

10. *Карпов К. В.* Учение Григория из Римини о предопределении и свободе воли. М.: ИФ РАН, 2012.

новится понятным тот поистине радикальный вывод для латинской теологии, к которому приходит Григорий: «Любому человеку Бог от века приуготовил или предвидел [предузнал] царство вечное или кару вечную. Следовательно, любой человек вечно предопределен или осужден» (*Ibid.,* q. 1, a. 1). Как мы видели, это совсем не новый вывод, но путь его достижения, тонкая интерпретация августиновского учения о благодати, избегание крайностей заставляют взглянуть на него как на своего рода открытие.

Обращаясь к важнейшему вопросу о причине предопределения, Григорий выступает против двух заблуждений: 1) существует положительная причина предопределения со стороны предопределяемого (Фома Страсбургский); 2) существует отрицательная причина предопределения со стороны предопределяемого (Петр Ауреоли). Он формулирует пять утверждений, выражающих его позицию и направленных против традиционного решения проблемы, новаторского учения Петра Ауреоли и его интерпретации Фомой Страсбургским: 1) никто не предопределен вследствие правильного использования свободой воли; 2) никто не предопределен вследствие того, что для его окончательного предвидения не существует препятствия для [действия] тварной и актуальной благодати; 3) кого бы Бог ни предопределил, Он предопределил только на основании Своего милосердия и дара; 4) никто не осужден вследствие дурного использования свободного решения, [из тех], для кого Бог предвидел таковое использование; 5) никто не осужден вследствие того, что для его окончательного предвидения существует препятствие для [действия] благодати (*Ibid.,* a. 2).

Общий характер учения Григория из Римини о предопределении (зависимость предопределения и осуждения от божественной действующей воли), а также обсуждение вопроса о том, может ли предопределенный быть отвергнут Богом, подталкивают к вопросу о том, является ли учение Григория о двойном предопределении детерминистским (фаталистичным). Если каждый человек вечно предопределен или осужден без учета использования им его свободной воли, то выходит, что участь человека определена с самого начала, а сам индивид будет с необходимостью осужден или предопределен (*Gregorius Ariminensis.* I*, d. 40–41, q. 1.* III*, 320, 23–24*). Но этот вывод означает, что моральная ответственность индивида снимается, а также, что невозможны никакие заслуги, соответствующие вечному воз-

даянию, что наказание человека может быть ошибочным и несправедливым, а молитвы и увещевания не имеют никакого смысла. Григорий прекрасно понимал, какие выводы следуют из фаталистичной концепции предопределения, каковым и предстает его учение, тем не менее он его последовательно придерживается и отстаивает. Однако, как кажется, риминиец выделил в своем учении одну черту, которая существенно ослабляет присущий ему детерминизм, — неограниченно свободная воля Бога и абсолютно контингентный характер любых человеческих решений и действий.

Сведение предопределения и осуждения к свободной вечной божественной воле означает, что божественная воля одинаково свободна в каждый мыслимый нами момент времени, потому что для Бога нет никаких «моментов времени», а только вечное настоящее. Следовательно, Он может решить судьбу конкретного человека не только в начале времен, но также в каждый момент исторического времени, поскольку Его свобода не состоит из отрезков и не может быть осмыслена в категориях времени. Решение Бога предопределить или отвергнуть человека вечно лежит вне времени, а потому окончательно не принято, не фиксировано. Благодаря Своему абсолютному могуществу (*potentia Dei absoluta*) Бог ничем не связан и мог принять иное решение (*Ibid.,* III*, 350 16–20*). То есть Бог в каждый момент времени может желать отвергнуть или предопределить человека, а поскольку Он теперь может это желать, постольку Он мог всегда этого желать.

Таким образом, понятно, что фаталистическому пониманию его учения Григорий противопоставляет идею всемогущей, свободной божественной воли. Именно вследствие того, что участь человека находится полностью во власти Бога, она не может быть понята как результат слепого рока или абсолютной необходимости. На этой божественной воле основывается и необходимость, и действенность молитв: даже когда Бог кого-то осуждает на вечные муки, Он делает это не зря, поскольку Он может всегда сжалиться над ним, исходя из своей бесконечной благости (*Ibid.,* III*, 350 20–30*). Итак, Григорий из Римини явно позиционирует контингентный характер предопределения и осуждения, однако эта контингентность принадлежит божественной, а не человеческой воле.

Итак, в XIII–XIV вв. так же, как и в IX столетии, проблема предопределения тесно связывалась с толкованием божествен-

ных атрибутов. В XIV в. у проблемы появляется новое измерение — она решается из более широкого контекста соотношения Бога и творения: креационистский и вслед за ним антропологический подходы становятся теми общими темами, в которые вписывается конкретная сотериологическая проблематика.

Как мы видели, в фигуре Григория из Римини нашло свое выражение общее антипелагианское движение, его учение не было обособленным. Он практически сразу становится одним из самых влиятельных и почитаемых авторов и получает почетный титул «Подлинного Доктора» (*Doctor Authenticus*). В историко-философской науке широко обсуждается вопрос о связи (влиянии) теологии августиновской школы на мысль Реформации. Такая связь, вполне вероятно, могла быть, в связи с чем среди последователей Григория из Римини часто выделяют Хуглино из Орвьето (ум. 1374 г.) и Дионисия из Модены (ум. 1400 г.). Некоторые идеи этой школы во время ранней Реформации были также восприняты Иоганном фон Штаупицем (ок. 1480–1524 г.), генеральным викарием ордена августинцев в Германии. Так, согласно Штаупицу, божественное избрание — это милостивое решение Бога искупить некоторых людей, не обусловленное никакими заслугами со стороны искупляемых, напротив, заслуги — результат избрания. Осужденные же погибнут не потому, что их не избрали, а вследствие своих грехов. Таким образом, осуждение — действие божественной справедливости.

Кроме того, в библиотеке Виттенбергского университета имелись «Дела спасения» Симона Фидати и «Комментарий на „Сентенции“» Хуглино из Орвьето. Вполне вероятно, что во время своих лекций по Псалмам (1513–1515 гг.) Лютер использовал соответствующий комментарий августинца Якова Переса из Валенсии (ум. 1490 г., *Jacobi Pérez de Valentia*. Commentaria in Psalmos. Valencia, 1484), который в своем учении о грехе и благодати был весьма близок мысли Григория из Римини[11]. В целом исследователи (особенно немецкоязычные) сходятся во мнении, что новая августинская школа (*schola Augustiniana moderna*), инициированная Григорием из Римини, развитая Хуглино из Орвьето, игравшая важную интеллектуальную, но и духовную роль в Эрфурте, трансформированная Штаупицем, стала одной

11. Werbeck, W. (1959) Jacobus Pérez von Valencia: Untersuchungen zu seinem Psalenkommentar. Tübingen: Mohr.

из сил, способствующих возникновению Реформации Лютера в Виттенберге[12].

Однако другие исследователи призывают не преувеличивать значение указанных обстоятельств, поскольку влияние Штаупица и *schola Augustiniana moderna* на Лютера пока так и не выявлено[13]. Разумеется, происхождение определенных тем и даже идей Лютера были инициированы работами Штаупица (например, размышление о пастырской важности ран Христовых), но очевидно, что эти темы были «общим местом» в пространстве позднесредневековой мысли. Кроме того, ставится под сомнение и принадлежность Штаупица к *schola Augustiniana moderna (*МакГрат считает, что он был скорее приверженцем старой августинской школы, восходящей к Эгидию Римскому). В любом случае понятно: идеи Лютера и *schola Augustiniana moderna* перекликаются друг с другом, но прямая связь и заимствования пока не установлены.

Библиография/References

Карпов К. В. Учение Григория из Римини о предопределении и свободе воли. М.: ИФ РАН, 2012.

Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М.: Центр библейско-патрологических исследований. «Империум Пресс», 2006.

Annales Bertiniani/MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. (1883) V. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani.

Courtenay, W. J. (1972, 1973) «John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39, 40: 224–256, 147–174.

Genke, V. et Gumerlock, F. X. (2010) *Gottschalk and a Medieval Predestination Controversy.* Milwaukee: Maquette University Press.

Karpov, K. (2012) «Uchenie Grigorija iz Rimini o predopredelenii i svobode voli» [Gregory of Rimini on predestination and free will]. M.: IF RAN.

McGrath, A. (2004) *The Intellectual Origins of the European Reformation.* 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell.

Oberman, H. A. (1992) «Headwaters of the Reformation», in *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought,* pp. 39–83. Grand Rapids: Eerdmans.

12. Oberman, H. A. (1992) «Headwaters of the Reformation», in *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought,* p. 77. Grand Rapids: Eerdmans.
13. McGrath, A. (2004) *The Intellectual Origins of the European Reformation*, pp. 104–115. 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell.

Schabel, C. (2002) «Parisian Commentaries and the Problem of Predestination», in Evans, G. R. (ed.) *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Vol. 1, pp. 221–265. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Vielhaber, K. (1956) *Gottschalk der Sachse*. Bonn: Röhrscheid.

Weaver, R. H. (2006) *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Contriversy*. Macon, Georgia.

Werbeck, W. (1959) *Jacobus Pérez von Valencia: Untersuchungen zu seinem Psalenkommentar*. Tübingen: Mohr.