

Ключ ко всем сотериологическим доктринам Уэсли лежит в его понимании Божьей *благодати*. Но что есть благодать и как она действует, согласно его пониманию спасения? По словам Рэнди Мэддокса, западные богословы обычно определяли благодать как божественное помилование и прощение, тогда как восточные богословы интерпретировали благодать как силу Бога, действующую изнутри для обновления нашей природы<sup>1</sup>. Уэсли, несомненно, использует обе традиции, так как благодать, по его определению, в своей основе — это Божья любовь к человечеству, явленная во Христе. Эта благодать, когда она получена, дает прощение и делает возможным обновление. «Это удивительное проявление любви Сына Бога к человечеству» и приносит примирение. И эта любовь является «главным основанием [нашего ответа] в любви... как это ясно провозглашено апостолом: “Мы любим Его, потому что Он первый возлюбил нас”»<sup>2</sup>. Конечно, Божья любовь реальна независимо от того, отвечают на нее или нет. Тем не менее очевидно, что цель заключается в ее получении и в создании связи, которая становится возможной благодаря принятию любви и ответу на нее. Это та связь, которая позволяет твари разделять природу Бога, как об этом говорили восточные отцы церкви, и тем самым быть обновленной в образе Божьем. Тема Божьего обязательства быть милосердным и любить человечество и Божьего милосердного отождествления с человечеством в воплощении (вместе со всем последующим риском и страданиями, которые влечет за собой это обязательство) не только часто повторяется в сочинениях Уэсли, но также содержит в себе постоянный мотив надежды относительно будущего человечества. Эту

надежду Гордон Рапп называет «оптимизмом благодати» Уэсли<sup>3</sup>, основанном на новой жизни, которую Бог уготовил для всего творения.

Благодать проявляется тремя способами: в нашем сотворении, в Божьем прощении и в нашем преобразовании или новом творении. «Именно свободная благодать “создала человека из праха земного, вдохнула в него живую душу”, запечатлела в душе образ Бога и “положила все под его ноги”. Та же свободная благодать продолжается для нас сегодня и в этой жизни, и в дыхании, и во всем... Всякая праведность в человеке тоже является даром от Бога»<sup>4</sup>. В своем «Собрании молитв» Уэсли молится за благодать, которая милует, и за благодать, которая преобразует. В этой молитве говорится:

«Чтобы мы все могли получить полноту [Христову], благодать к благодати; благодать, чтобы простить наши грехи и смягчить наши беззакония; чтобы оправдать наш облик и освятить наши души; чтобы завершить это святое изменение, это обновление наших сердец; чтобы мы могли быть преобразены в тот благословенный образ, по которому Ты сотворил нас»<sup>5</sup>.

Так как природой благодати является любовь, она не может быть нам навязана. Также она не является «непреодолимой», как утверждают некоторые доктрины о благодати, основанные на предопределении. «Бог любви желает спасти все души, которые он сотворил... Но он не будет насильно заставлять их принять эту любовь»<sup>6</sup>. Лишение людей свободы не соответствует ни природе Божьей благодати, ни природе Божьей любви. Напротив, благодать является стимулом, “способствующим” получению ответа от человека. Эта помощь является подсказкой Божьего Духа, действующего в нас для того, чтобы передать нам благодать и начать процесс обновления. Но работа Святого Духа очень часто едва различима, и она может действовать в нас еще до того, как мы это осознаем. Согласно доктрине Уэсли о спасении, эта едва уловимая работа Духа проявляется в «предваряющей (*prevenient*) благодати», к рассмотрению которой мы сейчас и обратимся.

## Предваряющая благодать

Уэсли сравнивает процесс спасения с устройством дома. Предваряющая благодать служит *крыльцом*, оправдание — *дверью*, а освящение или святость — *комнатами* в доме, в котором мы призваны пребывать<sup>7</sup>. Сначала мы поднимаемся на крыльцо. Оправдание и освящение — это и божественное действие, и человеческий ответ на него, но Божье действие всегда идет впереди. Действительно, оно начинается до того, как мы его осознаем. Это благодать, которая «идет перед» (*pre-venio* — лат.) тем, как мы осознаем, что Бог ищет нас, нежно и не очень нежно подталкивая нас к тому, чтобы мы пробудились в нашем истинном состоянии. Нигде так не очевидна первичность благодати, как здесь. В своей доктрине о предваряющей благодати Уэсли ясно показывает, что, с одной стороны, падшее человечество не может спасти себя без действия возрождающего Духа и, с другой стороны, что Бог действительно вмешивается в человеческую ситуацию и открывает для нас новые возможности. Уэсли стремится совместить божественную инициативу, явленную в предваряющей благодати, и человеческую ответственность.

«Все люди по природе не только больны, но “мертвы по преступлениям и грехам”, поэтому они не могут совершить ничего хорошего до тех пор, пока Бог не поднимет их из мертвых. Лазарю невозможно было “выйти” до тех пор, пока Господь не дал ему жизнь. И так же нам невозможно “уйти” от своих грехов или хотя бы сделать движение в этом направлении, пока тот, кому принадлежит вся власть на небе и на земле, не вызовет мертвые души к жизни»<sup>8</sup>.

Но Бог не оставляет нас беспомощными в нашем состоянии. «Это не оправдание для тех, кто продолжает грешить и перекладывает вину на своего Создателя, говоря: “Только Бог должен побудить нас, так как сами мы не можем оживить свои души”. Ибо Бог *уже* действует внутри нас. Будьте уверены, по природе мы все мертвы в грехе, но это ничего не объясняет, ибо мы видим, что человек не может находиться в чисто природном состоянии. Нет никого (если только он не погасил в себе Духа), кто полностью лишен Божьей благодати. Ни один

человек не лишен полностью того, что [обычно] называют “естественной совестью”. Но она не является “естественной”; правильнее было бы назвать ее “предварительной” [т. е. предваряющей] благодатью. Она в большей или меньшей степени есть в каждом человеке»<sup>9</sup>. Бог берет на себя инициативу в каждом человеке. Этот факт подтверждается теми импульсами, которые, по убеждению Уэсли, бьются в каждой человеческой груди.

«У каждого есть... хорошие побуждения, хотя большинство людей избавляется от них до того, как они глубоко укоренятся в них или принесут какой-либо значительный плод. У каждого есть частичка того света, слабый мерцающий лучик, который рано или поздно... просвещает каждого человека, приходящего в мир... Каждый... чувствует большее или меньшее неудобство, когда действует против этого света в своем сознании. Поэтому он грешит не из-за того, что у него нет благодати, а потому, что не использует ту благодать, которую имеет»<sup>10</sup>.

Благодать является не только предваряющей, но и *исцеляющей* (*therapeutic*). Как указывает Джон Дешнер, в понимании благодати в западном (как в католическом, так и в протестантском) христианстве преобладают *судебные* метафоры. Эти метафоры ведут свое происхождение из зала суда, где благодать дается судьей, который имеет право обвинить, но вместо того решает быть великодушным и освобождает обвиняемого, даруя ему действенный статус невиновного перед законом. Хотя Уэсли и использовал традиционный «судебный» язык, Дешнер указывает на то, что он также употреблял *терапевтические* метафоры, более характерные для восточных отцов церкви. Эти исцеляющие и обновляющие метафоры говорят не только об освобождении от тяжести греха, но и о восстановлении здоровья<sup>11</sup>. Благодать — это не только великодушное действие судьи, но процесс, включающий постоянное — признаваемое или непризнанное — присутствие Духа, вовлекающего человека в отношения, которые будут поддерживать и усиливать его на его пути. Освобождающий, судебный элемент в спасении яснее всего выражен в доктрине Уэсли об оправдании: «Отряхните страх вины!»<sup>12</sup> Но даже оправдание понимается Уэсли прежде всего как исцеляющая сила любви, а не просто как со-

стояние «освобождения» от наказания, которое предстоит понести. И благодать, которая действует в человеческой жизни предваряющим образом как до, так и после оправдания, в первую очередь, пробуждает чувства, побеждает отчуждение и восстанавливает целостность человека. Здесь опять главной темой становится мотив восточного христианства, которое понимает христианскую жизнь как исцеляющую сопричастность Богу.

Альберт Аутлер указывает на различие между уэслианским и кальвинистским пониманием благодати. Кальвинизм «делал акцент на избирательной воле Отца», которая еще до начала мира была первопричиной всего, что последовало далее. Поэтому Божья благодать возникла на пути могущественного и абсолютного всевластия Бога. Неизменная божественная воля является источником всех милостивых даров для избранных, и поскольку эта воля неизменна, происходящая из нее благодать неизбежно рассматривается как неотвратимая. Уэсли переносит акцент на третье лицо Святой Троицы. Аутлер называет это «пневматоцентрической сотериологией»<sup>13</sup>. Поскольку благодать — это не вечное предписание, а исцеляющая сила, которая ведет человека, поскольку для действенности благодати необходимо добровольное сотрудничество, люди могут сопротивляться этой благодати Духа, ибо они слишком напуганы ее последствиями и необходимостью следующего за ней изменения<sup>14</sup>. Благодать переживается как помилование, но более того — как преобразующее влияние Божьей любви, присутствующее и действующее в человеческой жизни. «Для Уэсли инициатива Духа является динамической сущностью всей благодати», — считает Аутлер<sup>15</sup>. Однако это божественное предварение не может быть узнано, если мы его не осознаем. Поэтому сначала Дух должен пробудить человеческие духовные чувства, и большинство свидетельств о предваряющей благодати приходят постфактум, после того, как духовные чувства уже разбужены. И затем мы признаем, что действие Духа предшествовало нашему осознанию этого действия.

При анализе доктрины Уэсли о предваряющей благодати возникают три темы: 1) незаметная природа благодати; 2) роль сознания; 3) универсальность благодати.

### Незаметная природа благодати

Уэсли не возражал против кальвинистского утверждения, согласно которому Бог как всемогущий Господь может прямо вмешаться в ход вещей и исправить его. Но Уэсли полагает, что это расстроило бы Божью цель восстановления человечества в его истинном образе, который включает в себя свободу. Всемогущий, конечно, мог бы

«действовать *непреодолимым образом*, и все было бы сделано. О, все было бы сделано с той же легкостью, как когда “Бог сказал: Да будет свет; и стал свет”. Но тогда человек больше не будет человеком; сама его природа изменится. Он более не будет моральным субъектом, как не является им солнце или ветер, так как человек больше не будет наделен свободой, властью выбора и самоопределения. Следовательно, он более не будет способен на добродетель или порок, на поощрение или наказание»<sup>16</sup>.

Внимание Уэсли к проблеме человеческой свободы вытекает не только из увлечения свободой, свойственного XVIII в., хотя этот дух не был ему чужд и он очень хорошо знал цену «свободы англичанина». Но Уэсли, как и его учителя — восточные отцы церкви, понимает благодать как сотрудничество. Она приглашает к партнерству. Это партнерство не может быть навязано, наоборот, оно открывает еще большую степень подлинной свободы.

«Вы знаете, как Бог действовал в *вашей собственной* душе, когда он в первый раз дал вам возможность сказать: “Жизнью, которой я теперь живу, я живу благодаря вере в Сына Божьего”... Он не отменил ваше понимание, но просветил его и усилил. Он не разрушил ваши чувства; наоборот, они стали проявляться с большей силой, чем прежде. Менее всего он отнял вашу свободу, вашу власть выбирать между злом и добром; он не *заставлял* вас; но *с помощью* его благодати вы, как Мария, выбрали лучшую участь»<sup>17</sup>.

Любимая цитата Уэсли из Августина проясняет эту позицию: «Тот, который сделал нас без нашего участия, не будет спасать нас без нас самих»<sup>18</sup>. Свобода необходима, чтобы обеспечить *синергию*, совместное действие человеческого и божественного начала на каждой ступени процесса спасения. Поэтому Уэсли стремится сохранить божественную и человеческую

кую свободу в действии предваряющей благодати. Человек может

«идти своим путем, совсем не думая о Боге, когда Бог неожиданно является ему, может быть, в пробуждающей проповеди или разговоре, может быть, в каких-то ужасных событиях жизни, может быть, во внезапном ударе своего убеждающего Духа, который никак не проявляется внешне. Имея теперь желание избежать грядущего гнева, человек целеустремленно хочет *услышать*, как это можно сделать... Он начинает также *говорить* о Божьих вещах... пока Бог... не обратится к его сердцу и не скажет: “Твоя вера спасла тебя; иди с миром”»<sup>19</sup>.

Обобщая роль предваряющей благодати, Уэсли говорит:

«Спасение начинается с того, что обычно называют... “предваряющей благодатью”, включая первое желание угодить Богу, первый проблеск света, касающийся его воли, и первое легкое, временное признание в своей греховности. Все это означает некоторое изменение в жизни, некоторую степень спасения, начало освобождения от слепого, бесчувственного сердца, нечувствительного к Богу и ко всем Божьим делам»<sup>20</sup>.

То, что приносит предваряющая благодать, является первой ступенью к пробуждению духовных чувств, которое открывает возможность подлинного познания Бога. Разве не каждый христианин испытал удивительную свежесть восприятия много раз слышанного, но внезапно ожившего отрывка из Писания, молитвы или гимна? Эти моменты открытий «наполнены Духом». Однако они также дают нам понять *незаметность* действия Духа. Часто нужно найти щель в наших доспехах, прежде чем важное слово может проникнуть сквозь них. Но когда путь найден, дыхание Божье становится нашим новым осознанием, которое делает нас готовыми к большему.

### *Роль совести в предваряющей благодати*

Уэсли рассматривал совесть более позитивно, чем другие мыслители Реформации. По Лютеру, совесть могла проклясть, но не могла оправдать. В осуждении грешника перед Богом она следует закону, и роль благодати заключается в том, чтобы освободить от обличений совести. Именно это Бог делает в

оправдании, перебивая обличающий голос совести. Уэсли считает, что совесть и закон имеют более положительное значение. Убеждаясь в этом, мы чувствуем, что совесть, несомненно, обращается к нам немедленно и по существу. Более того, для Уэсли нет такого понятия, как «естественная» совесть, т. е. чисто человеческий феномен, который моралисты XVIII в. обычно называли «моральным чувством»<sup>21</sup>. И хотя совесть «можно назвать “естественной”, так как она есть у всех людей, но правильно было бы говорить о ней не как о *естественном*, но как о *сверхъестественном* даре от Бога, превышающем все его естественные дары»<sup>22</sup>. Положительная роль совести усилилась в глазах Уэсли, скорее всего, благодаря свидетельствам действия Духа, которые он обнаружил у бедных. Несмотря на необразованность и безграмотность, эти люди демонстрировали подлинный внутренний голос совести. Более того, Уэсли был убежден, что феномен совести в действительности основывается на Христе, незримом спутнике каждого из нас.

«Не природа, но Сын Божий является “истинным светом, который просвещает каждого, приходящего в мир”. Поэтому мы можем сказать каждому человеку, что “Он”, а не природа “показал тебе, о человек, что является добром”. И именно его Дух дает тебе внутреннюю проверку, которая заставляет тебя неловко чувствовать себя, когда ты ходишь путями, хоть чуть-чуть противоположными свету, который он дал тебе»<sup>23</sup>.

Однако давая совести такую власть, Уэсли также желает проверить голос совести духом Христа. Кажется, именно это он имел в виду, когда предупреждал о «щепетильной совести», которую он называл «болезненным злом», требующим коррекции авторитетом Писания. Некоторые «боятся, даже если нечего бояться, постоянно без причины обвиняя себя, считая некоторые вещи греховными, тогда как в Писании они не отвергаются, и вменяя другие вещи себе в обязанность, тогда как Писание ничего об этом не говорит»<sup>24</sup>. Но такая излишне щепетильная совесть обычно не является искушением для пробужденных предваряющей благодатью. Напротив, совесть играет здоровую роль, приводя нас к осознанию нашего отличия от Бога, серьезности нашего греха и необходимости в *покаянии*. Покаяние — это не просто человеческое действие, результат

угрызений совести и сожаления о том, что сделано или не сделано. Настоящая его причина исходит от Духа, который призывает нас осознать наше действительное положение перед Богом.

«Нам необходимо “покаяться”, прежде чем мы “поверим в благую весть”. Мы должны освободиться от зависимости от самих себя, прежде чем мы действительно будем зависеть от Христа. Нам нужно отказаться от всякой уверенности в своей праведности, иначе мы не сможем полностью доверять его праведности. До тех пор, пока мы не избавимся от доверия к чему-либо из того, что делаем сами, мы не сможем полностью доверять тому, что он сделал, и за что страдал. Сначала “мы получаем смертный приговор в самих себе”; затем мы доверяем тому, кто жил и умер за нас»<sup>25</sup>.

Так как покаяние необходимо, совесть играет важную роль в спасении, чтобы «извинять и обвинять, одобрять и не одобрять, оправдывать и проклинать»<sup>26</sup>. В этом качестве она служит задаче Духа: поставить нас перед нашей подлинной ситуацией, и таким образом, она становится инструментом предвещающей благодати.

### *Благодать, предложенная всем*

Уэсли убежден, что Божий Дух действует повсюду в мире, распространяя Божью предвещающую благодать среди всех людей. Универсальность феномена совести доказывает этот факт. «Естественна ли совесть или дана Богом, она есть хотя бы в самых малых долях в каждом ребенке... не только во всех христианах, но и во всех магометанах, всех язычниках и даже в дикарях»<sup>27</sup>. Распространенное возражение на этот «универсализм» заключается в следующем: если Бог уже действует везде, зачем нужны миссионерские попытки? Почему бы не предоставить всех людей действию Духа? Но универсальный характер благодати привел Уэсли к иному выводу. Хотя люди стараются жить в соответствии с уровнем своих знаний, Уэсли видел, что существующее знание несовершенно. «Но когда придет совершенное, тогда то, что отчасти, пройдет» (1 Кор. 13:10). Совершенное пришло в откровении Бога во Христе. Христиане отправляются в мир, зная, что Дух приготавливает путь тем,

к кому они идут, так же, как и их собственный путь, чтобы примирение и новое рождение в Иисусе Христе стало реальностью. «И хотя только Бог изменяет сердца, он делает это в основном через людей. Наша задача — делать все, что от нас зависит, так прилежно, как если бы мы изменяли их [других людей] сами, а затем отдать все в его руки»<sup>28</sup>.

Это убеждение о божественном присутствии в жизни каждого человека придает ему бесконечную ценность как объекту Божьей заботы. «Это освобождающая перспектива, — так комментирует позицию Уэсли Томас Лесманн. — Она дает свет надежды даже тому, кто отвернулся от Бога и выступил против него, кто ожесточился в своих грехах. К такому человеку можно отнестись как к тому, в ком Бог стремится производить свое божественное действие»<sup>29</sup>. Если Дух не запуган неверием, должны ли пугаться мы? «Оптимизм благодати» Уэсли — это уверенность, основанная на вселенском действии Бога.

Более того, этот уэслианское понимание предвещающей благодати может дать реальный ответ на сегодняшний призыв к диалогу между религиями. Необходимо выйти за пределы конфликта между теми, кто настаивает на том, что истинное познание Бога есть только во Христе, и поэтому не признает ценность нехристианских религий и не видит почву для диалога с ними (разве только с целью обращения), — и теми, кто выступает за диалог в силу сознательного или неосознанного релятивизма. Они говорят: «Много дорог ведет к Богу», и в этом заложена потенциальная правда. Взаимного понимания можно достичь лишь тогда, когда будут оставлены притязания на абсолютную истину. Первая точка зрения отвергается экуменистскими кругами, потому что она нарушает принципы христианской благотворительности и игнорирует очевидную даже по христианским стандартам ценность нехристианских культур. Вторая точка зрения опасна, поскольку она не только ставит под вопрос уникальность откровения Христа, но и сводит ценность любой религии до общих для всех религий рационалистически абстрагированных элементов. Такой редуccionистский подход нельзя применять ни к другим религиям, ни к христианству, и потому он не способен обеспечить искомую жизнеспособную основу для диалога.

Подход, предложенный Уэсли, является в большей степени *тринитарным*, нежели исключительно христологическим. Действие Духа шире, чем только знание Бога через Христа, и Дух идет туда, где Христос еще не известен. Но Дух не может быть независимым от Христа. Не только все три лица Троицы объединены в своем действии *ad extra*, но и Бог, который действует через Духа, является Богом, который через *Христа* открывается как любящий людей и обращенный к ним везде, где бы они ни находились. Таким образом, авторитет откровения Христа не подвергается сомнению, потому что свидетельство Духа основано на открытии Христом Божьей сущности, направленной к человечеству всегда и везде.

Конечно, «все люди от природы являются “детьми гнева” в простом, прямом смысле слова»<sup>30</sup>. Человечество действительно пало, и Уэсли сомневается в его возможностях измениться без благодати. Хотя именно в своем трактате о первородном грехе он делает одно из самых позитивных утверждений о том, что благодать дана всем и Божий Дух всегда помогает человечеству противостоять проявлениям зла. Эта «сверхъестественная помощь» в одинаковой степени доступна христианам и нехристианам. «Разве не один и тот же Бог “действует в нас” и в них, “побуждая к воле и к действию”?» Мы считаем, что те, кто с Божьей помощью исполняют написанное в законе, «не являются объектами Божьего гнева»<sup>31</sup>. Христологически это обосновывается так:

«Благо от смерти Христа распространяется не только на тех, кто определенно знает о его смерти и страданиях, но даже и на тех, кто неизбежно исключен из этого знания. Они могут соучаствовать в благе его смерти, несмотря на незнание истории, если они позволяют его благодати войти в их сердца, чтобы грешники стали святыми»<sup>32</sup>.

Так как целью Духа является не столько достижение верности доктринам, сколько преобразование жизни творения, чтобы «грешники стали святыми», Уэсли воздаст хвалу этому искупительному действию, даже если оно происходит за пределами христианства<sup>33</sup>. Мэддокс доказывает, что в своих последних проповедях Уэсли утверждает, что «смутное осознание общих понятий добра и зла является универсальным достоянием» и

что с помощью «внутреннего голоса», т. е. Духа, некоторые чуткие нехристиане постигают «основы истинной религии». Это убеждение о действии Духа помогло Уэсли открыть возможность вечной жизни для нехристиан. В связи с чем он пропускает 18-ю статью англиканского вероисповедания («Об обретении вечного спасения только через имя Христа»), посылая «Статьи о религии» американским методистам. Бог будет судить язычников не по тому, приняли они или отвергли Христа, которого они еще не открыли для себя, но «по тому, как они ответили на милостивое откровение (свет), который они получили»<sup>34</sup>.

Таким образом, доктрина о предваряющей благодати играет важную роль во «всей деятельности Бога», которая распространяется

«от первого проблеска благодати в душе до ее завершения в славе. В своей предельной степени это включает в себя все, что происходит в душе, что часто называют “естественной совестью”, но что более точно следовало бы назвать “предваряющей благодатью”; все влечение к Отцу — желание Бога, которое увеличивает все больше и больше, если мы ему поддаемся; весь тот свет, которым Сын Божий “просвещает всякого человека, приходящего в мир”, показывает каждому человеку, как “действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренно ходить перед Богом своим”; все убеждения, которые его Дух время от времени производит в каждом чаде Божьем»<sup>35</sup>.

Главное противодействие распространяющейся на все человечество доктрине о Божьей благодати, с которым столкнулся Уэсли, было оказано кальвинистами: как его прямыми оппонентами из их числа, так и его собственными последователями, разделявшими кальвинистские убеждения. Среди них были Джордж Уайтфилд, леди Хантингдон и ее сторонники, Уэльская кальвинистская методистская конференция и позже автор гимнов Август Топледи<sup>36</sup>. Ничто так не разделяло ранний методизм, как этот постоянный спор, несмотря на попытки как со стороны Уэсли, так и Уайтфилда избежать открытого раскола. Эти споры заставили Уэсли четко сформулировать свои доводы и определить то, что было для него важно. Последующие поколения извлекли пользу из этой полемики, хотя большин-

ство кальвинистов сегодня уже не разделяют взгляды своих предшественников и не стремятся продолжать спор.

Мишенью для Уэсли была доктрина о предопределении. Но мы не поймем значения этого спора, пока не почувствуем, какую привлекательность эта доктрина имела во времена Уэсли. Она была важной частью пуританского наследия, и пуритане доказывали ее легитимность ссылкой на 17-ю статью «39 статей о религии», которая называлась «О предопределении и избрании» (эта статья была опущена Уэсли в его версии статей, которую он послал американским методистам):

«Предопределение жизни является вечной целью Бога, посредством которого (еще до основания мира) он постоянно провозглашал нам свой таинственный совет, чтобы освободить от проклятия тех, кто избран во Христе среди людей, и привести их через Христа к вечному спасению как сосуды славы... Набожные рассуждения о предопределении и нашем избрании во Христе полны сладкого, приятного, невыразимого комфорта для благочестивых людей и для тех, кто чувствует в себе действие Духа Христа, который умерщвляет дела плоти, укрощает земных членов церкви и возносит ум к высшим, небесным вещам. [Этот Дух] также в большой степени утверждает и укрепляет их веру в вечное спасение, которым они будут наслаждаться через Христа, а также пылко разжигает их любовь к Богу...»<sup>37</sup>

Очевидно, что эта доктрина приносила чувство успокоения, благодарения и безопасности тем, кто был убежден в том, что Бог их избрал. Джордж Уайтфилд признавался в письме к Уэсли:

«Что касается меня, то эта доктрина является моей постоянной поддержкой: я бы полностью погрузился в страх перед предстоящими испытаниями, если бы я не был твердо убежден в том, что Бог избрал меня во Христе еще до основания мира и что теперь, когда я действительно призван, он не позволит никому забрать меня из своей всемогущей руки»<sup>38</sup>.

Но Уэсли не убеждали аргументы в пользу предопределения. Его ранняя атака на предопределение в проповеди «Благодать, даваемая даром» (1739) начинается с тезиса: «Благодать или любовь Бога, откуда приходит наше спасение, дается совершенно даром, даром для всех». Он продолжает свои доказа-

тельства, указывая на то, что у него есть общего с кальвинистами: божественная благодать не является наградой за хорошие дела, но есть дар, который «не зависит ни от какой власти или заслуги человека; нет, ни в малейшей степени... Она не зависит от хороших нравов, хороших желаний, добрых целей и намерений, поскольку все они исходят от благодати Бога, даваемой даром... Они являются плодами свободной благодати, но не ее причиной»<sup>39</sup>.

Однако вопрос заключается в том, является ли благодать даром для *всех* и во всем. Уэсли доказывает, что, несмотря на всякие тонкости, разные вариации на тему предопределения — будь то избрание, недоучет предопределения, предопределение или отвержение — все сводится к одному: «Посредством вечного, неизменного, неотвратимого установления Бога одна часть человечества наверняка спасена, а остальная — наверняка проклята»<sup>40</sup>. Затем он выделяет то, что считает неизбежными последствиями этой доктрины:

1. Всякая проповедь напрасна. С проповедью или без, избранные будут наверняка спасены. С проповедью или без, те, кого нет среди избранных, будут наверняка прокляты. «В любом случае, наша проповедь, как и ваши попытки услышать ее, бесполезна». Это есть простое доказательство того, что доктрина о предопределении не является Божьей доктриной, так как она делает бесполезным повеление Бога (проповедовать), а Бог не может разделить в самом себе.

2. Святость, «которая является концом всех повелений Бога», стремится к разрушению. Предопределение «уничтожает исходные мотивы следовать [святости], которые так часто предлагает Писание... надежду на небеса и страх ада»<sup>41</sup>. Но еще важнее то, что оно «возбуждает презрение и холод к тем, кто, как мы предполагаем, отвержены Богом». Даже без всякого сознательного намерения в наши души закрадывается пренебрежение к другому и гордость за самих себя. «Вы не можете избежать того, что иногда ваша общая доктрина будет применяться к конкретным людям». Проверьте себя. «Вы хорошо знаете, что вы не чувствовали духа любви по отношению к бедному грешнику, которого вы, желая того или нет, подозревали или полагали отверженным Богом от вечности»<sup>42</sup>.

3. Эта доктрина также разрушает «успокоение в религии, счастье в христианстве» не только для тех, кто считает себя отверженными, но и для тех, кто, «попробовав добрый дар» утешения и уверенности, приносимый этой доктриной, «вскоре вновь теряют его и впадают в сомнения, страх и темноту». Они не торопятся искать постоянного утешения Святого Духа, боясь, что им оно не доступно. Более того, как христианин может найти утешение и счастье при мысли, что

«тысячи и миллионы людей без вины и следствия были неизменно обречены на вечное горение! Как особенно неприятно это должно быть тем, кто облекся в Христа! Тем, кто будучи наполнен “чувством сострадания, нежности и сочувствия”, могли даже [как Павел] “желать страдать во имя своих братьев”»<sup>43</sup>.

4. Эта доктрина разрушает стремление к добрым делам. Она подрывает нашу любовь к большей части человечества, злой и неблагодарной. И «то, что уменьшает нашу любовь, должно настолько же уменьшать и наше желание приносить [этим людям] добро». Зачем нам кормить голодного и одевать нагого, «ибо какая польза в том, чтобы облегчить временные желания тех, кто просто неминуемо падет в вечный огонь?»<sup>44</sup>

5. Эта доктрина выражает тенденцию «отвергнуть все христианское откровение», поскольку ставит Писание против Писания, давая «такое объяснение некоторым текстам... которое явно противоречит другим текстам. Например, на основании отрывка: “Мое сострадание будет на тех, на ком будет Мое сострадание”, делается предположение о том, что Бог любит только некоторых людей, а именно избранных, и только для них у него есть сострадание». Но Библия в целом говорит о другом:

«Господь любит *всех*, и его милость по отношению ко *всему*, что он сделал...». «Тот же Господь всего богат милостью ко всем, кто призывает его». Но вы говорите: «Нет, он такой только для тех за кого умер Христос. А это не все, а лишь некоторые... “которые были избраны в нем еще до основания мира”»... Весь тон Нового Завета... прямо противоположен вашей интерпретации. «Он был искупительной жертвой не только за наши грехи, но и за грехи всего мира»<sup>45</sup>.

Уэсли признает, что его позиция может вызвать следующую

логический вопрос: «Почему тогда спасены не все?» Но не потому, что есть Божья воля на то, чтобы они умерли, отвечает он.

«Я живу, говорит Господь Бог, и я не нахожу приятного в смерти того, кто умирает»... «Он не желает, чтобы кто-либо погиб, но чтобы все пришли к покаянию»... «Сила Господа существует для того, чтобы исцелить всех их», но они не хотят быть исцелены... У них нет извинения, что Бог спасет их, но они не хотят быть спасены»<sup>46</sup>.

Не по воле Отца, но из-за восстания людей происходит смерть тех, кто не желает примирения. Такова страшная цена, которую Бог хочет заплатить, чтобы поддержать человеческую свободу.

6. Еще страшнее то, что доктрина о предопределении представляет нашего Благословенного Господа «как лицемера, обманывающего людей».

«Вы не можете отрицать то, что он сказал: “Придите ко мне все нуждающиеся и обремененные, и я успокою вас”. И если вы говорите, что он призывает тех, кто не может прийти, тех, кто, как ему известно, не способен прийти, тех, кому он может, но не хочет дать способность прийти, возможно ли описать большую неискренность? Вы представляете его дразнящим своих беспомощных тварей, предлагающим им то, что он никогда и не собирался давать... говорящим одно, а подразумевающим другое... изображающим любовь, которой у него нет. [Когда он приблизился к Иерусалиму,] “он плакал о нем, [говоря]: “Сколько раз *хотел я собрать* птенцов твоих под крылья... и вы *не захотели*”... Если вы скажете теперь: “они захотели”, но “он не захотел”, вы представляете его плачущим крокодильими слезами над добычей, которую он сам обрек на разрушение»<sup>47</sup>.

Уэсли заключает: при таких обстоятельствах «вы представляете себе Бога, который хуже дьявола... который более лжив, более жесток и более несправедлив».

«Но вы говорите, что “докажете это Писанием”. Подождите! Что вы докажете Писанием? Что Бог хуже дьявола? Не может такого быть. Что бы ни доказывало Писание, но только не это. Каким бы ни было его истинное значение, оно не может быть таким... Писание не может подразумевать, что Бог не есть любовь или что его милость не распространяется на все его творение... что Бог истины является лжецом... что Судия всего мира несправедлив... Это



означает: что бы ни доказывало Писание, оно не может доказывать предопределение»<sup>48</sup>.

Уэсли правильно подозревал, что доктрина о предопределении является следствием иного прочтения христианской истории. Эта доктрина решает философскую проблему соотношения божественного предвидения с божественным всемогуществом, но она с трудом может объяснить радикальную божественную благодать, явленную в Иисусе Христе. В наше время знаменитый кальвинистский богослов Карл Барт указал на ту же неточность в концепции предопределения, сказав, что ошибка Кальвина заключалась в моделировании вечных Божьих установлений по принципу «первопричины» Аристотеля, и таким образом этим установлениям придавалась абстрактная философская основа, отдельная от исторического откровения в Иисусе Христе<sup>49</sup>. Божественное намерение заключается в том, чтобы достичь *всех* через Иисуса Христа, и Уэсли был уверен в том, что это противоречит интерпретации предопределения, свойственной XVIII в.

Отрывок их Писания, который лежал в основе этого спора, — это, конечно, Послание к римлянам 8:29–30:

«Ибо, кого он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями; а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил».

Уэсли выступал против популярного в его дни представления о том, что здесь Павел описывает Аристотелеву «цепь причин и следствий», приведенную в движение Перводвигателем механическим и детерминированным образом. Напротив, он «просто показывает, [как] несколько ветвей спасения постоянно следуют друг за другом»<sup>50</sup>, но это не происходит автоматически. Таким образом, этот отрывок иллюстрирует божественную верность и надежность, которые всегда включают человеческий ответ и тем самым человеческую свободу и не являются механическим процессом.

Стоящая за этим временная последовательность является исключительно человеческим представлением. Опираясь на понимание времени Августином, Уэсли отмечает, что время —

это измерение сотворенного порядка; оно принадлежит к природе конечного, которую Бог превосходит. Ибо для Бога все моменты времени — как прошлого, так и будущего — происходят одновременно. «И если мы говорим правильно, в Боге нет таких вещей, как *предвидение* или *после-видение*... Ибо все время со всем, что в нем существует, присутствует в нем одновременно, поэтому он одновременно видит все, что было, есть и будет до конца времен». Поэтому *предвидение* Бога не является причинным и детерминированным. «Мы не должны думать, что [вещи] *существуют* потому, что он *знает* их. Нет, он знает их, потому что они существуют»<sup>51</sup>. Здесь Уэсли использует классический пример из Псевдо-Иустина Мученика: «Предвидение не является причиной того, что произойдет, скорее, то, что произойдет, есть причина предвидения»<sup>52</sup>. Согласно Уэсли, основная ошибка кальвинистов *заключается* в следующем предположении: так как Бог всемогущ, божественное предвидение должно предопределять то, что станет известным. Но если Бог, сотворивший и людей, и человеческую свободу, ввел независимого причинного деятеля в исторический процесс, тем самым он дал ему возможность свободно действовать. Божественное всемогущество включает в себя обеспечение человеческой свободы. «Бог смотрит на все века от сотворения до завершения как на один момент и видит одновременно все, что есть в сердцах всех детей человеческих, и знает каждого, кто верит или не верит, в каждом веке и народе. Но его знание не является причиной того, что у человека есть вера или ее нет». Точно так же «[мое знание] того, что солнце светит... не [заставляет] солнце светить, потому что я знаю это... Таким же образом и Бог знает, что человек грешит, поскольку он знает все. Но мы грешим не потому, что он знает это: но он знает это, потому что мы грешим. Его знание *предполагает* наш грех, но ни в коей мере не является его *причиной*»<sup>53</sup>. Те, в ком Бог предвидит веру, — это те, кто благодатью были «сообразованы с его Сыном». Будучи обновлены в его образе, они были «освящены» и «прославлены». «Сотворив их для того, чтобы они были «сонаследниками святым», он дал им «царство, которое было предуготовано им до начала мира»»<sup>54</sup>. Божье предвидение ни в коей мере не ослабляет, не ограничивает и не ста-

вит пределы тем, кто может ответить на всеобщий призыв во Христе «быть примиренным с Богом». Этот призыв обращен ко всем, и это значит, что все могут на него ответить.

Во Христе Иисусе Бог избрал все человечество к обновлению в том предназначении, для которого оно было сотворено: быть образом Божиим. И предваряющая благодать стремится пробудить эту возможность в каждом человеке.

### Оправдывающая благодать

Продолжая использовать метафору Уэсли о процессе спасения как доме веры, мы, взойдя на *крыльцо* предваряющей благодати, теперь входим в *дверь* оправдания и нового рождения. *Оправдание*, если использовать компьютерную терминологию, — это то, как Бог *переустанавливает* человечество, воссоздавая нас в тех отношениях, для которых мы были созданы. Согласно Уэсли, это «переустановка» становится возможной через Божье прощение и любовь, явленную нам во Христе, которая прерывает замкнутый круг нашего добровольного отчуждения и устанавливает новые отношения, основанные на Божьем примиряющем милосердии. «Оправдание верой» — это вход в новые отношения, которые строятся не на наших собственных усилиях по самооправданию, но становятся возможными благодаря Христу, и мы получаем его любовь и доверие к Богу<sup>55</sup>. Оправдание начинает процесс восстановления в нас образа Божьего, поскольку наша жизненная программа переустановлена Богом с целью не только получать от него любовь, но и делиться полученным с другими людьми.

Поэтому оправдание является частью более глубокого процесса, который включает в себя оправдание, перерождение и освящение. Каждая из его составляющих является важным элементом доктрины спасения Уэсли. Хотя оправдание имеет свою собственную сущность, необходимо помнить о его связи с перерождением и обновлением. Порядок мышления, говорит Уэсли, «ставит оправдание перед новым рождением [перерождением]... [поскольку] это есть великое действие, которое Бог [посредством Христа] осуществляет *для нас*, прощая наши грехи» и примиряя нас с собой; тогда как перерождение или новое рождение — это

«великое действие, которое Бог [посредством Духа] производит *в нас*, обновляя нашу падшую природу»<sup>56</sup>. И это новое рождение или перерождение знаменует собой начало процесса освящения, действительного обновления всей нашей жизни.

Постоянной составляющей этого процесса спасения является Божья *благодать*, которая есть преобразующая сила Творца для обновления творения. Уэсли считает, что эта благодать действует двумя самостоятельными, но взаимосвязанными путями. Первый делает возможным наше оправдание, второй — наше перерождение и освящение. Прежде всего, благодать — это «та свободная любовь, то незаслуженное милосердие, которым я, грешник, через заслуги Христа теперь примирен с Богом»<sup>57</sup>. Уэсли воспринял представление об этом радикальном даре любви из лютеранской традиции, хотя позже он обнаружил, что оно всегда присутствовало в англиканстве, хотя на нем не делалось акцента. Скорее, распространенным мнением в англиканстве было то, «что мы должны быть оправданы ради нашей внутренней праведности», тогда как, согласно другому мнению, мы приняты Богом в силу нашего благочестия и «оправданы ради нашей внешней праведности». Однако на самом деле, считает Уэсли, «мы ни в коей мере не оправданы в силу того или другого, поскольку наша собственная внутренняя или внешняя праведность не является основанием для нашего оправдания». Если бы это было так, «основание нашего принятия [Богом] должно было бы находиться в нас самих». Однако это основание находится вне нас: оно заключено в Божьем милосердии, проявленном во Христе. Поэтому «единственной причиной нашего принятия Богом... является праведность и смерть Христа, который исполнил Божий закон и умер за нас»<sup>58</sup>. Эта *заместительная* (*substitutionary* — англ.) теория искупления дает Уэсли возможность выразить радикальный характер божественной любви и делает ненужными его попытки самооправдания. Источником наших новых отношений с Богом является Христос.

Второй путь, открывающий благодать, есть «сила Духа Святого», который «действует в нас для того, чтобы мы обладали волей и действовали так, как хочет Дух». Это есть энергия Бога, которая наполняет творение для обновления жизни.

«Как только благодать Божья (в смысле, его прощающая любовь) проявляется в нашей душе, эта благодать Божья (в смысле, сила его Духа) заполняет всю нашу душу. И теперь, с Божьей помощью, мы можем осуществить то, что невозможно для человека... В свете и силе этой любви, данной через Христа, который поддерживает нас, мы можем все... Я радуюсь, потому что Божья любовь, данная мне посредством его Духа, делает меня способным любить Бога и ради него любить всякое дитя человеческое, всякую сотворенную им душу... Я радуюсь, потому что я вижу и чувствую через вдохновение Божьего Святого Духа, что все мои действия совершаются в Боге и что это он осуществляет во мне все действия»<sup>59</sup>.

Это преобразование есть основание святости, поскольку «святость есть восстановление образа Бога, обновление души по его подобию»<sup>60</sup>.

Эти два действия благодати, оправдание и перерождение (начало освящения), происходят одновременно, когда Господь принимает нас в отношения веры. «В момент нашего оправдания благодатью Божьей... также происходит наше рождение в Духе»<sup>61</sup>. Мы должны помнить о том, что в человеческой жизни оправдание и перерождение идут вместе, но в целях анализа их нужно рассматривать отдельно. Поэтому сначала мы рассмотрим *оправдание*.

С точки зрения протестантизма, оправдание тесно связано с *верой*, как это показывает ключевая формула «оправдания верой». Однако важно видеть, что понимание веры Уэсли изменилось. Первоначальное понимание отражено в его письмах к матери (1725 г.) после его решения принять рукоположение и стать священником Англиканской церкви. Это решение подразумевало необходимость пройти курс обучения, включавший в себя более интенсивное изучение Библии, патристики и теологии. Его мать не была теологом, но он всегда рассказывал ей о процессе своего богословского развития. В письме, датированном 29 июля 1725 г., Уэсли описывает свое понимание веры. «Вера — это набор верований, которые определяются рациональными основаниями. Таким образом, без рациональных оснований нет верований и, соответственно, веры... Вера с необходимостью должна быть обстоятельно проверена разумом»<sup>62</sup>.

В своем ответе на это письмо Сюзанна, которая часто не соглашалась с мужем и с сыновьями по поводу богословских

предметов, выражает сомнение в формулировке Джона и предлагает свою: «Вся вера должна быть тщательно обоснована, но не всякое обоснование есть вера». Истинная вера не сводится к разуму. «Некоторые истины являются самоочевидными» и заставляют признавать себя. Другие мы обосновываем после «формального процесса рассуждения... с помощью ряда аргументов... или с помощью дедукции из какого-либо самоочевидного принципа. [Но это] есть не вера, а наука». Хотя некоторые истины, продолжает Сюзанна, основываются на том, «что они были открыты нам Богом или людьми, и именно они являются подлинными объектами веры. Истинное измерение веры — это авторитет того, от кого исходит откровение. Значение откровения всегда зависит от степени нашей убежденности в его силе и подлинности. Божественная вера основана на том, что Бог открывает нам, потому что это он дает нам откровение»<sup>63</sup>.

Аргументы матери, основанные на книге, которую она рекомендовала Джону (Bishop John Pearson, «*An Exposition of the Creed*»), были убедительными. Джон писал ей в ноябре: «Я... полностью принимаю ваше мнение, согласно которому спасающая вера (включающая практику) основана не на том, что ее истина доказана разумом, а на том, что открывает нам Господь, потому что именно он дает нам откровение»<sup>64</sup>. Это развитие понимания веры Уэсли описывается Джорджем Крофтом Селлом как движение от *via rationis* (пути разума — лат.) к *via auctoritatis* (пути авторитета — лат.). Она основана не на разуме, а на авторитете, стоящем за откровением»<sup>65</sup>.

Однако вера, основанная на авторитете, — это не окончательное представление Уэсли о данном предмете. Большое влияние на его дальнейшее развитие оказали контакты с моравианами в Джорджии. Он находил их лютеранское пиелистское понимание веры захватывающим и тревожащим. После возвращения в Англию он продолжал общение с моравианами, как с англичанами, так и с немцами, которые заезжали в Лондон по пути в Джорджию и Каролину. Среди последних был Питер Болер. Брат Джона Чарльз<sup>66</sup> учил Болера английскому языку. Питер намеревался втянуть Джона в богословский диалог. Прежде Болер был преподавателем Лейпцигского университета, затем перешел на сторону моравиан. Он также был

наставником сына графа Зинзендорфа. Болер собирался начать миссионерское служение в Новом Свете. До того как Болер выучил английский, диспуты велись на латыни. Его задачей было убедить Уэсли в том, что лютеранская доктрина об «оправдании верой» действительно строилась на библейских основаниях. Эта доктрина была частью наследия Реформации, принятого англиканством. Она была сформулирована в 9-й статье «Статей о религии» так: «Мы обретаем праведность перед Богом через нашу веру, данную нам как дар Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, а не благодаря нашим собственным делам или заслугам. Поэтому учение об оправдании верой является единственно верным и несущим в себе утешение»<sup>67</sup>. *Pro forma* (для формы — лат.) Уэсли выразил согласие с доктриной об оправдании верой в момент рукоположения, но в действительности она не стала еще частью его реального благочестия, которое в большей степени определялось традицией «святой жизни» Фомы Кемпийского, И. Тейлора и У. Лоу. В этой традиции особое внимание уделялось степени личной приверженности христианскому учению, а также самодисциплине и стремлению жить жизнью, соответствующей божественному одобрению. Это следует из письма Уэсли, написанного вечером накануне отъезда в Джорджию, в котором он описывает духовные мотивы, заставившие его принять на себя миссионерский долг.

«Моим главным мотивом, которому подчиняются все остальные, является надежда на спасение моей собственной души. Я надеюсь понять истинный смысл благой вести о Христе, проповедуя ее язычникам... Они... смиренны, они стремятся к знаниям и готовы следовать воле Бога. И соответственно, они поймут, действительно ли доктрины, которые я буду проповедовать, исходят от Бога. Через это я надеюсь познать чистоту той веры, которая однажды была дана святым... Я верю, что правильная вера милостью Божьей открывает путь к правильным действиям, особенно тогда, когда большинство постоянно окружающих меня искушений будут от меня удалены»<sup>68</sup>.

Мы видим здесь преданного идее молодого человека, стремящегося «сердцем, умом и душой» жить дисциплинированной жизнью, сосредоточенной на цели, которая приятна Божествен-

ному Отцу. Этот пассаж следует понимать, учитывая место Уэсли в церковной иерархии. Как представитель высшего церковного класса, Уэсли был предан идее восстановления истинного христианства через образ жизни, восходивший к ранней церкви, но утраченный средневековым католицизмом и материковым протестантизмом. Уэсли обнаружил, что члены его общины в Джорджии меньше всего стремились следовать древним правилам, например, смешивать воду с вином для причастия или три раза окунать младенцев в воду во время крещения. Все это воспринималось ими как подозрительная склонность к папизму. Из-за своего рвения и нововведений он был обвинен в том, что пытался выйти из Англиканской церкви одновременно через две двери: римский католицизм и пуританский сепаратизм. Но Уэсли стремился к справедливой оценке его действий, которые исходили из его желания «восстановить дух и форму раннего христианства»<sup>69</sup>. И когда его «правильные» действия наткнулись на сопротивление, это только подтвердило его подозрение, что правильное практикуемое истинное христианство неизбежно порождает сопротивление и преследования.

За этим молодым священником стоял Бог, который разделял его стремления. Как всемогущий Господь, Бог требует от своих слуг полного посвящения, приказывая им «полностью отдавать» все свое свободное время служению. Уэсли был убежден в том, что если он полностью посвятит свою жизнь Богу (включая безбрачие), его душа будет спасена и он получит свою награду на небесах. Но этот путь закончился полной неудачей.

Его освободило от сомнений лютеровское понимание божественной благодати. Моравские братья поделились с ним своей интерпретацией идей Лютера. Уже во время путешествия Уэсли в Джорджию небольшая группа моравиан привлекла его внимание своим спокойствием во время шторма. Когда он ближе познакомился с ними в Джорджии, он обнаружил, что их отношение к Богу находилось под влиянием мистического понимания Христа, в котором особое внимание уделялось страстям Христовым, его ранам и крови, пролитой ради человечества. Этот мистицизм, который с сомнением воспринимали даже пиетисты, выражал, по мнению Уэсли, божественное прощение,

милосердие и любовь таким способом, который он ранее не воспринимал, хотя много раз слышал об этом и даже сам это проповедовал<sup>70</sup>. Когда он наконец был захвачен не только идеей, но и событием оправдания, он осуществил решительный поворот в своем развитии, перейдя от напряженных попыток быть принятым Богом к благодарному восприятию любви и принятия Бога через Христа. Тогда благодать стала для него реальностью. Таким образом, моравские братья сыграли важную роль в принятии Уэсли идеи оправдания, покорив его своим пониманием «оправдания только верой» в интерпретации Петера Болера. Как писал Уэсли 6 марта 1738 г, он в конце концов согласился с аргументами Болера. Затем он включил это новое понимание в свои проповеди. Он писал: я «свидетельствовал о благой вести, о благодати Божьей... и о Боге, который стал действовать через мое служение как никогда прежде»<sup>71</sup>, хотя в тот момент оправдание все еще было для него интеллектуальной возможностью, а не осознанным опытом его собственной жизни.

Потрясение, пережитое в Олдерсгейте, — это та часть методистского наследия, о которой знают даже неметодисты. Можно сомневаться в важности этого события в духовном развитии Уэсли, но совершенно ясно, что «оправдание благодатью через веру» стало неотъемлемой частью его проповедей и писем после собрания на улице Олдерсгейт в мае 1738 г. Слова Лютера из его «Предисловия» к Посланию Павла к римлянам, прочитанные на собрании в тот вечер, стали катализатором, который позволил Уэсли принять божественную благодать. Почему именно эти слова Лютера оказали такое влияние, тогда как многим другим словам этого не удалось? Может быть, потому, что Лютер затронул основную проблему, которая волновала Уэсли с момента его поворота к «серьезному» посвящению себя служению в 1725 г. Как пишет Аутлер, «в течение более чем десяти лет [Уэсли] изо всех сил заставлял себя и других вступить на аскетический путь, который... должен был привести к “освобождению от страха” (*apatheia*) и “полному спасению” (*teleiosis*)»<sup>72</sup>. Но для этого не было надежных оснований. Усилия Уэсли были направлены скорее на получение божественного одобрения и принятия себя, чем на полу-

чение благодати, даваемой даром. Об этой слабости Лютер писал так:

«Даже если вы в ваших делах внешним образом соблюдаете закон из страха наказания или из любви и ожидания награды, тем не менее вы делаете все это не по своей воле, а по принуждению. И если бы не было закона, вы поступали бы иначе. Следовательно, в глубине вашего сердца вы ненавидите закон... Но осуществление закона требует дел, исполняемых в удовольствии и любви, и богоугодной и праведной жизни в согласии с самим собой, без принуждения законом... Таким образом, только вера дает праведность и осуществляет закон. По милости Христа она дает Дух, а Дух делает сердце радостным и свободным, как того требует закон. Тем самым добрые дела происходят из веры... Однако вера — это божественное действие в нас. Она изменяет нас и дает нам новое рождение в Боге, она убивает ветхого Адама и создает нового человека в сердце, в духе, в уме и в силе, она приносит с собой Святого Духа. О, эта вера жива, деятельна, активна, всемогуща... она есть живое, дорогое удостоверение Божьей благодати, она удостоверяет то, что человек может тысячу раз укрепить ею свою жизнь. Эта уверенность в Божьей благодати и знании о ней делает людей радостными, сильными, счастливыми в общении с Богом и с его творениями. И именно в этом проявляется в вере действие Святого Духа. Таким образом, человек с радостью готов быть добрым во всем без принуждения, он готов всем служить и все переживать, любя и славя Бога, который явил ему свою благодать»<sup>73</sup>.

Эти слова дают благодать, свободу и новое понимание себя, которое освободило Уэсли от необходимости «переустановки» самого себя и самооправдания. Его благочестие и дела теперь получили новое основание для того, чтобы он был принят Богом. Больше не было необходимости бороться за одобрение своих действий, поскольку оно было дано даром во Христе до всяких дел. Обращаясь к этому перевороту в своем понимании, Уэсли пишет в своем «Дневнике»:

«Если Лютер описывал изменение, которое Господь произвел в сердце через веру в Христа, то я почувствовал странное потепление в своем сердце. Я почувствовал, что доверяю Христу, одному Христу в спасении. Мне была дана уверенность в том, что он взял мои, именно мои грехи и спас меня от закона греха и смерти»<sup>74</sup>.

Эти слова воспринимаются как свидетельство «обращения» Уэсли, потому что они ясно говорят о личном принятии — о получении данной Богом благодати и соучастия в ней и о присутствии в этом Святого Духа»<sup>75</sup>. Но Уэсли не следует обычной пиетистской практике, согласно которой было принято постоянно ссылаться на момент обращения. Он редко упоминает об Олдерсгейте, и если упоминает, то косвенным образом<sup>76</sup>. Позднее он писал об изменении своих богословских взглядов и понимания своей миссии, начавшемся в 1738 г. 6 марта 1738 г. он получил подтверждение аргументов, высказанных Питером Болером о важности оправдания только верой, и он начал проповедовать это. Но Уэсли не ссылался на личный опыт обращения, несмотря на то, что он часто предавался личным воспоминаниям по поводу важных для истории методистского движения мест<sup>77</sup>. Было ли причиной этого то, что он предпочитал делать акцент на главной цели христианина — на постоянном обновлении творения, а не на том, что стоит за этим? Происходило ли это оттого, что он почувствовал, что акцент, делаемый моравианами и лютеранами на важности оправдания как *решающего* события спасения, может привести к отрицанию того, что для него было еще более важной божественной целью, а именно к отрицанию освящения, преобразования жизни верующих? Было ли это потому, что он не хотел, чтобы его последователи думали, что они должны подражать его собственному опыту, ибо это могло бы привести к ситуации, когда определенный опыт становится нормативным и тем самым отменяется необходимость духовного поиска для других людей? Было ли это потому, что он боялся делать упор на личном опыте, ибо это могло стать новым источником личной гордыни и тем самым разрушительно сказаться на тех отношениях с Богом, которые возникают вследствие оправдания? То, что Уэсли стеснялся следовать пиетистской практике обращения к личному религиозному опыту, которую он поощрял в других людях, должно заставить нас задуматься<sup>78</sup>.

Несомненно, следует уделить внимание также внебогословским факторам Олдерсгейта. Один из них, по мнению Аутлера, — это депрессия, переживаемая Уэсли в связи с неудачей его миссии в Джорджии. К этим факторам также относятся

вопросы, которые возникли у Уэсли после бесед с Питером Болером, а также евангелический опыт, пережитый его братом Чарльзом 21 мая. Все эти обстоятельства, безусловно, содействовали произошедшим в Джоне изменениям. Смысл Олдерсгейта — это сочувствие, прощение и любовь, даваемая Христом, которую Уэсли ощутил в своей душе. Все это выражало безусловное принятие его Богом, несмотря на наличие того, что в глазах Уэсли являлось его непростительными недостатками. Все это заставило его больше всего на свете восхвалять благодать и любовь, которая является энергией всякого человеческого обновления. В месяцы, следовавшие за Олдерсгейтом, Уэсли часто посещали сомнения, что дает многим историкам основания утверждать, что Олдерсгейт не заслуживает того места, которое отводится ему в методистском наследии. На новое понимание Уэсли оправдания верой повлияли также многие другие события. Это были не только аргументы, высказанные Питером Болером, но и то, как отверженные обществом заключенные и другие люди воспринимали послание о благодати. Это убедило Уэсли в том, что оно подтверждено Святым Духом<sup>79</sup>. Более того, он обнаружил важность темы оправдания в «Назиданиях» («*Homilies*») Англиканской церкви, что убедило его в существовании основ для его вновь обретенного понимания веры в его собственной традиции. Но наиболее важным было его решение начать проповедовать под открытым небом, принятое почти год спустя после того, как горняки Кингсвуда в апреле 1739 г. с энтузиазмом восприняли его проповедь. Радость простых людей и тот освобождающий и вдохновляющий эффект, который произвело на них послание об оправдании, убедили Уэсли в верности этого послания и помогли преодолеть его первоначальное нежелание выйти за пределы общепринятых норм поведения.

«Суббота (31 марта 1739 г.). Вечером я добрался до Бристоля и встретил там м-ра Уайтфилда. Вначале я едва оправился от впечатления о том *странном способе* проповедования под открытым небом, пример которого он показал мне в воскресенье. Всю свою жизнь (до недавнего времени) я упорно придерживался правил приличия и порядка, в соответствии с которыми я считал, что спасение душ, которое происходит вне церкви, является *грехом*.

1 апреля. Вечером (м-р Уайтфилд уехал) я начал излагать Нагорную проповедь нашего Господа (это был замечательный случай проповеди под открытым небом)<sup>80</sup>.

В Англии были и другие прецеденты проповеди под открытым небом, хотя в большинстве случаев это не дозволялось. Наиболее значительный пример подал родной дед Уэсли, Бартоломей Уэсли (таково было первоначальное произношение этой фамилии), который в 1662 г. отказался подписать присягу на верность Англиканской церкви и в результате был изгнан из англиканского прихода в Аллингтоне. Он проповедовал под открытым небом тем прихожанам, которые последовали за ним<sup>81</sup>. Уэсли наконец решился на этот шаг, в правильности которого его убедил Уайтфилд (Уэсли должен был занять его место в Бристоле).

«Понедельник (2 апреля). В четыре часа пополудни я решился “на ужасный поступок” и провозгласил на возвышенности радостную весть о спасении. Я стоял на небольшом возвышении в загородной местности, обращаясь более чем к трем тысячам человек. Отрывок из Писания, который я использовал в проповеди, был такой: “Дух Господа на мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим (Ис. 61. 1)”<sup>82</sup>.

Уэсли был эмпириком, и поэтому он часто дожидался подтверждения своих идей опытом других людей, прежде чем самому прийти к выводу о правомерности своей позиции. Теперь он обнаружил, что он не может отвергнуть тот факт, что простые люди с открытым сердцем принимают слова прощения и оправдания верой. Он не мог оспорить свидетельства примирения с Богом и новой жизни, которые приносили эти слова. Не менее важно было то, что он не мог не согласиться с тем очевидным фактом, что это послание давало большее основание для процесса восстановления в образе Божьем (который для Уэсли всегда оставался главным предметом беспокойства и главной целью), чем все человеческие усилия ублажить Бога. Обновление должно было быть найдено не посредством напряженных человеческих усилий и добрых намерений, но в божественной благодати, которая оправдывает, т. е. делает вещи правильными.

Но почему доктрина об оправдании верой так быстро стала поводом для споров? Почему кафедры англиканских церквей все чаще и чаще закрывались для Уэсли, и почему епископы осудили возникающее методистское движение? По мнению Стивена Гунтера, епископы были обеспокоены не только нарушениями, сопровождавшими новое движение, но и противоречиями (антиномистскими тенденциями), которые, как они считали, скрывались за внешней стороной послания об оправдании *только* верой, но не делами. Конечно, Уэсли не в меньшей степени, чем епископы, обличал антиномизм, подрывавший принцип, согласно которому добрые дела вытекают из веры. Он резко критиковал антиномистские выводы, которые, по его мнению, следовали из моравианского квиетизма<sup>83</sup>. Но оправдание верой было ключевым принципом интерпретации ап. Павлом того изменения в отношениях человечества с Богом, которое произошло через Христа. Эта доктрина стала основополагающей для Реформации, стремившейся вернуться к позиции Павла в христианстве<sup>84</sup>. Для Уэсли это было прочное основание, на котором могли произрастать истинно добрые дела.

Питер Болер донес до Уэсли смысл лютеранского пиетистского понимания оправдания верой. Однако после частично разочаровавшей Уэсли поездки летом 1738 г. в Херрнхат — центр движения моравских братьев в Восточной Германии, и постоянно возраставших сомнений по поводу того, что он посчитал антиномистскими тенденциями у некоторых моравиан в Лондоне, он обратился к традиционному англиканскому источнику — «Назиданиям» и обобщил то понимание оправдания верой, которое он в нем обнаружил. Его изложение дает нам хорошее представление о том, что именно он считал существенным:

«Апостол говорил главным образом о трех вещах, которые должны происходить в оправдании: 1) со стороны Бога — это его великое милосердие и благодать; 2) со стороны Христа — это осуществление Божьей справедливости через жертву его тела и крови, через полное и завершённое исполнение закона; 3) с нашей стороны — это истинная и живая вера в заслуги Христа, так что в нашем оправдании присутствуют не только милосердие и благодать Божья, но и его справедливость... Он являет свое милосер-

дне, освобождая нас от рабства, не требуя за это от нас никакой платы и никакого улучшения с нашей стороны»<sup>85</sup>.

Эта англиканская формулировка принимает формулу Лютера: «только верой», отстаивая приоритет благодати, и Уэсли включает тему этого приоритета в свою проповедь «Господь — наша праведность»:

«То, что мы оправданы только верой, говорится для того, чтобы исключить всякие заслуги, проистекающие из наших дел, и полностью приписать *заслуги и достоинства* нашего оправдания только Христу. Наше оправдание свободно проистекает из одного милосердия Божьего... Поэтому Христос — это основа праведности для всех тех, кто истинно верует в него»<sup>86</sup>.

Формальная причина нашего оправдания, наших правильных отношений с Богом, таким образом, заключается в стремлении Бога преодолеть вину, проистекающую из человеческого отчуждения, которую мы сами не можем преодолеть, потому что не в состоянии соответствовать требованиям Божьей справедливости. Но им удовлетворяет Сын Божий, принимая наказание за человеческую греховность. Отец рассматривает жертвоприношение Сына как достаточную плату за долги человечества, тем самым освобождая его от наказания по закону. В этом заключается драма искупления, как она виделась английской Реформации. Здесь очевидно влияние Ансельма и средневековых теорий искупления.

Интересно отметить, однако, на чем Уэсли делал главный акцент в своей интерпретации оправдания. Согласно традиционному пониманию искупления, оно рассматривается, прежде всего, как взаимодействие только между Отцом и Сыном, от завершения которого мы затем извлекаем пользу<sup>87</sup>. Уэсли превращает всю драму в *событие соотношения*, в котором человечество предназначено получить божественную любовь, выраженную в Христе. Это значит, что искупление есть *тринитарное событие*. Это не просто взаимодействие между Отцом и Сыном, но такое взаимодействие, в котором участвует Святой Дух как посредник в отношениях между Отцом и человечеством как объектом, предназначенным к примирению с Богом.

«Бог “не вменяет греха” оправданному и прощенному человечеству, чтобы проклясть его. Бог не проклянет человечество за это ни в этом мире, ни в грядущем. Счет всем его прошлым грехам в мыслях, словах и делах «закрывает», уничтожен. Его грехи забыты и более не должны упоминаться для обвинения человечества, как если бы их никогда не было. Бог не навлечет на грешника заслуженных страданий, потому что Сын его любви пострадал за него. И с того времени, как мы “приняты через любимого [Сына]”, “примирены с Богом через его кровь”, он любит и благословляет нас и ведет нас к добру, как будто мы никогда прежде не грешили»<sup>88</sup>.

Прежде, пока Уэсли считал, что может добиться принятия себя Богом, он не чувствовал радикального характера этой благодати. Поэтому он говорит об условии, которое ему было хорошо известно из его собственного опыта:

«Любой человек, который желает быть прощенным и примиренным во имя Господа, не говорит в своем сердце: “Сначала я *должен сделать вот это*: я должен *сначала* победить всякий грех, уничтожить каждое дурное слово и дело и принести все возможное добро другим людям. Или я должен *сначала* пойти в церковь, получить Святое Причастие, послушать как можно больше проповедей и произнести как можно больше молитв”. О, брат мой, все это значит идти совершенно не в ту сторону. Такой человек все еще “не имеет понятия о праведности Господа” и “стремится достичь своей собственной праведности” как основы для примирения... Никогда не говори в своем сердце: “Бог не примет меня, потому что я *недостаточно хорош*”. А кто достаточно хорош? Кто когда-нибудь был таким для того, чтобы заслужить принятие из Божьих рук?.. Никогда не говори: “Я должен *сделать* нечто большее, чтобы прийти к Христу”... И до какой поры ты будешь стремиться к *большей искренности*, чтобы твои грехи были заглажены?.. Если в *искренности* есть что-то хорошее, почему ты считаешь, что она возникает *прежде*, чем у тебя появится вера? Вера есть единственная основа того, что действительно хорошо и свято»<sup>89</sup>.

Более того, вера есть событие полученной и переданной дальше любви. «Вера, действующая любовью» — это основа всякого добра и святости. В этом заключается фундаментальное изменение понимания Уэсли его взаимоотношений с Богом, которое произошло в 1738 г. и которое нельзя сводить к одному собы-



тию 24 мая. Действительно, благодаря Христу все люди получают возможность новых отношений с Богом, независимо от того, понимают ли и принимают ли они это. Искупление Христа дано всем, настаивает Уэсли в противовес кальвинистам, которые считали, что спасительное действие Христа распространяется только на избранных<sup>90</sup>. Христос излил свою страдающую любовь даже на тех, кто отвергает его. Они в такой же степени являются предметом его заботы, как и те, кто отвечает на нее. Но смыслом этой космической драмы является примирение всех вещей на небесах, и на земле, и под землей, так что «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). Эта цель не может быть достигнута без свободного ответа людей в вере и доверии. То, что все люди являются предметом божественного сострадания, исполняет божественную цель только тогда, когда люди соучаствуют в этом и отвечают на призыв Святого Духа. И ноэтическая функция Духа имеет решающее значение для реализации целей Отца и Сына по возрождению не только твари, но и всего творения<sup>91</sup>.

Дух передает нам бытие Божье во Христе и вызывает у нас ответную благодарность и любовь. Этим ответом, этими новыми отношениями, основанными на благодати, делающей их возможными, является *вера*. Тем самым Уэсли переходит от своего прежнего понимания веры как рационального утверждения или утверждения, основанного на авторитете, к пониманию веры как *отношения*. Здесь в новой форме сохраняется его детерминистский подход к вере. Вера не является ни субъективной эмоцией, ни рациональным утверждением внутри индивида. Она есть отношение, в которое мы вступаем силой благодати. Если использовать терминологию, предложенную в прошлом столетии Мартином Бубером, вера есть одновременно ответ, вызванный Богом как «Ты» (к которому обращается человек как «Я»), и постоянное отношение, также поддерживаемое этим «Ты». Поэтому, говорит Уэсли, *наше* доверие и убежденность «являются не первой, как думают некоторые, а второй ветвью или действием веры»<sup>92</sup>. Первичным фактором веры является благодать, божественная инициатива, включающая в себя не только космическое деяние, в котором «Бог во Христе примирил с Собою мир», но и слово, через которое это деяние

прямо обращено к нам: «...и как бы сам Бог увещевает через нас... примиритесь с Богом» (2 Кор. 5:19–20). Это есть божественная уверенность в нашей связи с Богом, «свидетельство», которое дано через свидетельство Духа, говорящего нашему духу, «что мы — дети Божьи» (Рим. 8:16). Таким образом, доверие, которое свойственно нашему ответу в вере, сотворено в наших сердцах непосредственным действием Бога. «Любовь Божья в том, что он любит нас»<sup>93</sup>. Мы не можем доверять, не можем «с детской убежденностью верить в Бога», говорит Уэсли, до тех пор, пока мы не узнаем, что Бог сделал нас своими, что он оправдал нас. Эта уверенность, исходящая от Бога, первична относительно нашего доверия, и именно она делает его возможным. «По самой природе вещей уверенность возникает до убежденности» или доверия<sup>94</sup>. Это значит, что в «оправдывающей вере» одновременно присутствуют божественное и человеческое начала. Действительно, вера может «оправдать», т. е. сделать вещи правильными, и «переустановить» их только тогда, когда она есть совместное действие, отношения в установленном Богом завете, в котором одинаково важны и божественная, и человеческая сторона. Это есть принцип «неотделимости» (*perichoresis* — взаимоперехода, греч.) человеческого и божественного, который был столь важен для восточных отцов церкви. Он помогал им избежать противоречий по поводу человеческого участия в спасении, свойственных Западу, начиная с Августина и Пелагия, в период Реформации и до наших дней. Для ранних восточных богословов было очевидно, что «Бог находится в нас, а мы в Боге через взаимное соучастие, в котором тварь и Творец остаются неслиянными, но и неразделенными»<sup>95</sup>. Бог делает возможным наше соучастие в его «энергиях» через включение нас в свою жизнь посредством Духа. Макарий описывал природу этого отношения в вере так: «Богу было приятно сделать [нас] соучастниками в его божественной природе... Душа — это его невеста, сотворенная по его образу... Поэтому его безграничная, неизмеримая, безусловная любовь и нежное сострадание приносят ему удовольствие пребывания в этой работе его рук... так, чтобы мы стали первыми плодами его творения»<sup>96</sup>.

Сущностью позиции восточных отцов было это совместное

действие, «синергия» человеческого и божественного начала, сотрудничество, которое описано в одном из любимейших Уэсли отрывков из ап. Павла: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение, и действие, по Своему благоволению» (Филип. 2:12–13). Таким образом, для того, чтобы наши дела были добрыми, они должны исходить из сотрудничества, в котором Бог выступает нашим партнером, а Дух действует вместе с нами. Благодаря божественной инициативе, направленной на обновление в нас образа Божьего, оправдание и перерождение (новое рождение) восстанавливают это взаимоотношение, а освящение делает его совершенным.

Эта «неотделимость» также позволяет избежать широко распространенного неверного понимания веры, согласно которому именно *наша* вера заставляет Бога принимать нас, именно *наша* вера оправдывает нас. Это неверное понимание происходит из того особого значения, которое отводится вере в протестантизме. Для прояснения этого момента Уэсли цитирует «Назидания» Англиканской церкви: «Истинный смысл этого учения... заключается не в том, что мы оправдываем себя своим действием, т. е. верой в Христа, которая находится в нас (ибо тем самым мы должны были бы признать, что мы можем быть оправданы своим собственным деянием или добродетелью)»<sup>97</sup>. Таким образом, нас оправдывает не вера нашего собственного изготовления и не наше собственное решение. Такое понимание означало бы превращение веры в дела, изменение смысла центральной доктрины протестантизма на прямо противоположный. Эта субъективистская тенденция, которая пышно расцвела в XIX в., была известна и в методистских кругах. Субъективное ощущение веры затемняет отношение к божественному источнику, которое выходит за пределы субъективности. Наше оправдание также не вытекает из нашего собственного акта покаяния, угрызений совести или раскаяния за прошлые грехи. Эти чувства могут быть вызваны действием Духа в нас и в этом качестве являются отличительными знаками предваряющей благодати. Но наши чувства не являются основой для принятия нас Богом. Уэсли цитирует своего умудренного в богословии моравианского друга Кристиана Дэвида:

«Мы не должны настаивать на том, что какие-либо наши чувства или *дела* являются предварительным условием оправдания или отпущения грехов... Мы оправданы не ими... Считать, что вы должны *сильнее* раскаиваться, *сильнее* смиряться, *сильнее* горевать, *сильнее* ощущать тяжесть своих грехов, прежде чем вам быть оправданными, значит положить ваше раскаяние, ваше горе, ваше смирение в основание вашего оправдания... Все это задерживает ваше оправдание, и это препятствие должно быть устранено, прежде чем вы положите правильное основание [оправдания]»<sup>98</sup>.

«Идите прямо к Христу... [и] больше ни о чем не просите»<sup>99</sup> — ни об угрызениях совести, ни об искренности, ни о чувствах, ни об их силе, ни о принятом решении и приверженности ему. В проповеди «Господь — наша праведность» Уэсли добавляет:

«Праведность Христа — это целостное и единственное *основание* нашей надежды. Через веру Святой Дух дает нам силы построить это основание. Эту веру дает нам Господь. В этот момент Бог принимает нас, но не ради этой веры, а ради того, что Христос сделал для нас, ради его страданий»<sup>100</sup>.

Эта цитата суммирует то, как Уэсли понимал оправдание. Действующая благодать Божья, явленная нам в Иисусе Христе, обеспечивает основание новой жизни, которое Уэсли не мог обрести до 1738 г. Как только это основание возникает, оно не может быть утрачено. В этом позиция Уэсли отличается от позднейшего движения за святость, где оправдание было истолковано как ранняя стадия христианской жизни, которая оказывается превзойденной в освящении. Нет, оправдывающая благодать Божья и его принятие — это краеугольный камень каждой стадии на пути христианства. Оправдание нельзя перерастать, потому что оно является основанием для роста.

Через отношения веры Дух Божий проникает в творение и открывает возможность для дел, в которых одновременно выражается человеческая и божественная воля. Поэтому собственное Реформации опасение, что добрые дела являются соперниками веры, с точки зрения Уэсли, является беспочвенным. В божественно-человеческой синергии, которая становится возможной через восстановление образа Божьего, дела выражают веру и отражают божественную жизнь через пронизывающий

все Дух. Отношения веры приносят свободу самоосуществления человека, поскольку, по словам Уэсли: «Я радуюсь, потому что я вижу и чувствую, по вдохновению Божьего Духа Святого, что все мои дела сделаны в нем и что именно он осуществляет все дела во мне»<sup>101</sup>.

Каково отношение оправдания к «обращению»? Есть ли они одно и то же или же они значительно отличаются друг от друга? Уэсли использует эти два слова как взаимозаменяемые<sup>102</sup> и взаимосвязанные. Если оправдание преимущественно относится к тому, что Бог сделал *для* нас через Христа, то обращение в прямом смысле можно рассматривать как преобразующее действие Бога *в* нас посредством Духа, который, говоря буквально, «переворачивает нас с ног на голову». Однако в общепринятом смысле обращение обычно связано как с оправданием, так и с перерождением или новым рождением. Однако, с точки зрения Уэсли, оно не характеризует полноту спасения, поскольку оправдание и перерождение вызывают процесс освящения, целью которого является полное восстановление образа Божьего в человечестве. В этом смысле обращение знаменует собой начало, а не завершение спасения. Действительно, если понятие «спасение» применить только к Божьему прощению, то уверенность в нем полностью и окончательно достигается в оправдании. Но если спасение отнести к той цели, ради которой человеку дано Божье прощение, то спасение оказывается процессом, продолжающимся всю жизнь. Это значит, что Уэсли не испытывал особой симпатии к разного рода «обращениям», которые целиком или полностью зависят от эмоций или разума, не только потому, что они не укоренены в благодати, но и потому, что они не способны дать направление для продолжающейся в нас деятельности Духа. Это не значит, что обращение не может быть началом процесса, могущего привести к большей глубине и духовной зрелости. Но слишком часто оно рассматривается как его завершение, а не как начало. Эта точка зрения свидетельствует о трагическом непонимании спасения через веру. Стив Харпер сравнивает обращение с вбрасыванием мяча в футболе. Нельзя играть, если мяч находится за пределами поля, но после вбрасывания игра только начинается<sup>103</sup>.

## Уверенность

Доктрина Уэсли об уверенности тесно связана с его опытом оправдания, потому что уверенность — это смиренное подтверждение Божьего прощения и верности, которое становится возможным через явное и неявное свидетельство Духа, завершающееся чувством спокойствия по поводу того, что Бог принимает человека. Эта доктрина была альтернативой кальвинистского представления об уверенности, вытекающего из учения о предопределении.

В своем истолковании Послания к евреям 6:11, отрывка, в котором появляется понятие *plerophoria* (полная уверенность — греч.), Уэсли выделяет два аспекта своей доктрины об уверенности. Один из них связан с верой, другой — с надеждой.

«Полная уверенность веры относится к сегодняшнему прощению, полная уверенность надежды — к будущей славе. Последняя является высшей степенью божественного свидетельства о том, что Господь примиряет меня с собой в любви Сына. Первая выражает ту же степень божественного свидетельства (данного душе тем же непосредственным вдохновением Святого Духа) о постоянстве благодати и вечной славе»<sup>104</sup>.

Макарий совместил оба аспекта благодати в отрывке, который Уэсли включил в свое издание «Назиданий» восточных отцов. Хотя христиане «не получают того наследства, которое им уготовано [в будущем мире]... они спасены полученным ими свидетельством Духа, как будто они уже награждены владением Царства»<sup>105</sup>.

Проблема убежденности и уверенности была важной как для пуританского учения, унаследованного Уэсли, так и для моравиан. Пуритане XVII в., разделявшие кальвинистскую точку зрения, были убеждены во всемогуществе Бога и в непреложности божественных установлений. Если они были среди избранных, им обеспечивалось будущее на небесах. Эти доктрины служили утешением тем, кто был уверен в своей избранности, как мы видели это в свидетельстве Уайтфилда. Однако неизбежно возникал тревожный вопрос: «Нахожусь ли я среди избранных?» Кальвин признавал неизбежность этого вопроса, формулируя его следующим образом: «Откуда же еще

происходит наше спасение, если не из избранности Богом? Но какое доказательство нашей избранности мы имеем?»<sup>106</sup> Поскольку доказательства этому не существует, нас продолжают мучить сомнения, как об этом свидетельствуют некоторые сочинения пуританских авторов. Пуританский пиетизм был свойственен предкам Уэсли с обеих сторон и наполнял собой набожные сочинения, который читались в его семье. Этот пиетизм основывался на свидетельстве Духа сердцу, которое давало непосредственную и самоочевидную уверенность. Об этом свидетельствуют слова, сказанные Самуэлем Уэсли сыну Джону на смертном одре: «Внутренняя очевидность, сын, внутренняя очевидность — это и есть самое сильное доказательство христианства»<sup>107</sup>.

Пуританское наследие сделало Уэсли чувствительным к этой теме, обнаруженной им затем у моравских братьев, начиная с первоначальных разговоров с Августом Готтлибом Шпангенбергом в Джорджии и заканчивая дебатам с Питером Болером. Шпангенберг одним из первых приветствовал Уэсли, когда тот прибыл в Саванну в феврале 1736 г., и они вскоре вступили в «духовные разговоры». Шпангенберг был студентом права Йенского университета, но после своего обращения начал изучать богословие. В 1732 г. его пригласили преподавать на теологическом факультете в Галле, но вскоре вместе с другими преподавателями он был изгнан оттуда и присоединился к Зинзендорфу в Херрнхате, где Шпангенберг стал лидером первой группы моравских братьев, которая в 1735 г. эмигрировала в Джорджию.

Шпангенберг поставил перед Уэсли вопросы, характерные для моравианского пиетизма: «Имеете ли вы свидетельство внутри себя? Дает ли Святой Дух вашему духу свидетельство того, что вы есть дитя Божье?» Уэсли писал об этом:

«Я был удивлен и не знал, что ответить. Он понял это и спросил меня: “Знаете ли вы Иисуса Христа?” Я помолчал и сказал: “Я знаю, что он есть Спаситель мира”. “Истинно так, — отвечал он, — но знаете ли вы о том, что он спас вас?” Я отвечал: “Я полагаю, что он умер, чтобы меня спасти”. Он только добавил: “Знаете ли вы это сами?” Я сказал: “Да, знаю”. Но я боялся, что это были пустые слова»<sup>108</sup>.

Когда Уэсли прибыл обратно в Англию в феврале 1738 г., Питер Болер поставил перед ним те же вопросы, и Уэсли «убедился в своей неверии», т. е. в недостатке веры в Бога, в оправдание, не зависящее от дел. Он стал искать «полного христианского спасения»<sup>109</sup>. К 6 марта Уэсли убедился в том, что моравианско-лютеранская интерпретация «оправдания только верой» основана на Писании и не противоречит англиканским доктринам. Но он не мог утверждать того, что, подобно моравским братьям, имел соответствующий личный опыт. Это поставило его в затруднительное положение.

«Мне сразу пришло в голову, что я должен прекратить проповедовать. Может ли проповедовать другим тот, у кого нет веры? Я спросил Болера, следует ли мне оставить проповедование. «Ни в коем случае, — ответил он. Я спросил: “Но что я буду проповедовать?” Он сказал: “Проповедуйте веру *до тех пор*, пока она у вас не появится, а затем вы *будете* проповедовать веру *потому*, что имеете ее”»<sup>110</sup>.

На следующий день Уэсли начал провозглашать это новое послание. Первый человек, с которым он поговорил, был отверженный обществом заключенный. Уэсли не решался провозглашать радикальную благодать Божью в качестве смысла христианского учения, поскольку, по его словам, он все еще (как и в течение многих предшествующих лет) был рьяным защитником *невозможности истинного раскаяния при жизни*<sup>111</sup>. Мы можем только предполагать, насколько удивило его выражение заключенным раскаяние, чувство освобождения и уверенности, которого так не хватало самому Уэсли. Уэсли при любой возможности продолжал разговоры и проповеди на тему этой «новой доктрины».

Его брат Чарльз, которого также привлекали моравские братья, учил Болера английскому языку. Как и Джон, он стремился лично ощутить смысл спасения, о котором говорили моравиане. 17 мая страдающий от плеврита Чарльз лежал в постели и случайно начал читать комментарии Лютера к Посланию к галатам. Дух, который он там обнаружил, отличался от духа известного ему англиканства.

«Я был поражен тем, что мы так быстро и так далеко ушли от

призыва к благодати Божьей и стали исповедывать другое Евангелие. Разве наша церковь не основана на этом важном учении об оправдании одной верой? Я поражен тем, что я мог когда-то считать эту доктрину новой, ведь пока никто не отменил наши “Статьи о религии” и “Назидания”... Я трудился, ждал и молился, чтобы ощутить того, “кто любит *меня* и отдал себя за *меня*”»<sup>112</sup>.

Чарльз Уэсли имел в виду отрывок из Послания к галатам 2:20, но он сделал акцент на смысле, который соответствовал моравианскому представлению о личной неожиданной встрече с благодатью. 24 мая Джон также свидетельствовал о такой встрече: «Я почувствовал, что стал доверять Христу, и только Христу в спасении. Мне была дана уверенность в том, что он искупил *мои и именно мои* грехи и спас меня от «закона греха и смерти». Здесь также используется отрывок из Послания к римлянам 8:2, но Уэсли делает акцент, соответствующий моравианскому представлению о прямом свидетельстве Духа, который вкладывает слова из Писания в сердце человека, вера которого вызвана Божьей благодатью, сообщенной Христом через Духа Святого.

Прямое свидетельство стало основополагающим в понимании Уэсли уверенности. Это было, по выражению его критиков, то «непосредственное вдохновение [Духом]», которое через несколько месяцев вызвало страстное неприятие со стороны многих известных деятелей Англиканской церкви, включая епископов Лондонского, Экзетерского, Личфилдского, епископа Ковентри и архиепископа Йоркского. Было опубликовано двенадцать выпадов против Уэсли. Что же ему вменялось в вину? «Энтузиазм». Критикам казалось, что Уэсли заявил о прямом воздействии Духа, что ставило получателя этого воздействия выше других христиан, имевших доступ лишь к обычным средствам благодати через церковь. Уэсли не был согласен с таким обвинением, которое, по его мнению, запутывало сущность вопроса и клало конец рациональной дискуссии. «Вменять “энтузиазм” человеку или учению — это верный способ запутать вопрос. В этом случае высказывается сомнение в здравомыслии обвиняемого, что является наиболее коротким и легким способом выиграть дело... Кричите: “Энтузиазм! Энтузиазм!” и дело сделано»<sup>113</sup>. Никаких дополнительных аргументов не

требуется. В соответствии с типичным для XVIII в. полемическим стилем, Уэсли не всегда соглашался с обвинениями в свой адрес, особенно в первые годы отстаивания учения об оправдании одной верой, как показывает его труд «Новое обращение к разумным и религиозным людям» («*A Farther Appeal to Men of Reason and Religion*»).

«Не заменяете ли вы религию сердца... *молитвой* (публичной или частной), которая совершается рутинным способом? Не становится ли она рутинной, не идет ли по одному и тому же скучному кругу, не неся в себе ни знания о Боге, ни любви к нему? Не совершается ли она без всякой божественной гармонии, без всякого стремления к совершенству? О, какая же это насмешка над Богом!»<sup>114</sup>

В противовес этой «насмешке» Уэсли объясняет, как подлинная религия вовлекает нас в самую Божью жизнь.

«Каждый добрый дар происходит от Бога и дается человеку Святым Духом... “Естественный человек не воспринимает проявления Духа Божьего”, так что мы не способны их принять, пока “Господь не открывает нам их через своего Духа”. “Открывает” — значит “снимает покрывало”, “обнажает”, дает нам знание того, что мы не знали прежде. Любим ли мы? Любовь изливается в наши сердца посредством Святого Духа, который дан нам. Он *вдохновляет* нас, вдыхает себя, проникает в наши души, давая нам то, что мы не можем иметь сами по себе. Радует ли наш дух в Господе, Спасителе нашем? Эта радость в Святом Духе. Имеем ли мы подлинный внутренний мир? Это «мир Божий, который порождается в нас тем же Духом. Вера, покой, радость, любовь — все это его плоды... Мы имеем внутренний опыт всего этого, и у нас нет слов, чтобы это объяснить»<sup>115</sup>.

Здесь мы видим, что Уэсли стремится использовать обычный язык, чтобы выразить смысл проявления Бога. Праведные англикане продолжали подозревать его в «энтузиазме». По этому поводу в 1739 г. произошел типичный спор между Уэсли и Джозефом Бутлером, епископом Бристольским и автором труда «Аналогия религии». Епископ писал: «Сэр, претензия на необычные откровения и дары Святого Духа — это ужасно, совершенно ужасно». Уэсли отвечал на это: «Мой господин... я претендую не на какие-то необычные откровения и

дары Святого Духа, а на то, что может получить *любой* христианин, на то, что он ожидает и за что молится»<sup>116</sup>. Когда Уэсли был обвинен в «непосредственном вдохновении», он не отвергал это выражение, но превращал его в парадокс, чтобы объяснить, что он имел в виду. «Это вдохновение, действительно, не может обойтись вообще без средств (*sine mediis* — лат.). Но всякое вдохновение, даже использующее определенные средства, является непосредственным»<sup>117</sup>. Что Уэсли подразумевал под этой парадоксальной формулировкой? Слово «непосредственность» говорило об *отсутствии посредников* при контакте Духа с человеческой душой. Послание исходит «непосредственно от Бога» и не является вторичным продуктом или результатом рационализации. Именно это он понял из следующего отрывка: «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, которым взываем: “Авва, Отче!” Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божьи» (Рим. 8:15–16). «Не есть ли это нечто *прямое и непосредственное*, — спрашивает Уэсли, — а не результат размышлений и аргументации? Не тот ли самый Дух неожиданно взывает: “Авва, Отче!” в наших сердцах... что бы ни говорил разум?» Он называл это «чистым, естественным смыслом слов, которые задевают каждого, кто их слышит». Поэтому отрывок из Послания к римлянам со всей очевидностью описывает «прямое свидетельство Духа»<sup>118</sup>.

При этом Уэсли понимал, что понятие «непосредственность» может быть неправильно истолковано в смысле привилегированного, эзотерического знания о Боге, и стремился избежать мистицизма, который он находил у Уильяма Лоу и моравских квиетистов. Он с раздражением писал: «Я не могу понять, почему невинное слово “непосредственность” стало таким пугалом»<sup>119</sup>. То, что он имел в виду, можно проиллюстрировать на примере общения между людьми. В нем используются разные средства, например, слова и жесты, которые передают смысл сказанного, тем не менее общение является прямым, идущим «от сердца к сердцу». Если это так, то и Святой Дух прямо передает нам сердце Божье, выраженное во Христе.

«Свидетельство Духа — это внутренне выражение души, поэтому Дух Божий прямо “свидетельствует моему духу о том, что я есть

дита Божье”; что Иисус Христос любит меня и отдал себя за меня; что все мои грехи прощены и я, даже я, примирен с Богом»<sup>120</sup>.

Именно эта непосредственность делает уверенность самоочевидной:

«Тем самым [дита Божье] получает от любящего Бога внутреннее свидетельство, которое является самоочевидным... Я не берусь описать *способ*, которым моему сердцу открывается божественное свидетельство... Но нам известен тот факт, что Дух Божий дает верующему такое свидетельство его принятия, что когда оно возникает в душе, он более не может сомневаться в реальности своего сыновства, так же как он не сомневается в том, что солнце действительно светит, когда он освещен сиянием его лучей»<sup>121</sup>.

Конечно, обычно это прямое послание опосредовано людьми или обстоятельствами. Послание передается через проповеди, чтение Писания, таинства, гимны, беседы и другие *средства* благодати. Именно в этом смысле оно является «опосредованным». Более того, эмоции, чувства и переживания реципиента фиксируют послание и вовлекают в него целостную личность воспринимающего его человека. Можно сказать, что Уэсли предполагал за человеческими чувствами *сакраментальные* способности. Это значит, что чувства являются для него материальными, земными средствами, с помощью которых духовная реальность сообщает о себе, вовлекая всего человека — его тело, мышление и душу. «Мы говорим, что мы *видим* свет веры. Точно так же мы говорим, что *чувствуем* мир, радость и любовь, другими словами, мы имеем в виду внутренний опыт их переживания»<sup>122</sup>.

Не только Уэсли столкнулся с трудностями в описании комбинации опосредованности и непосредственности. В XX в. два теолога использовали термин «опосредованная непосредственность» для адекватного исследования этой проблемы. Эдвард Шиллебекс предложил свой подход в рассмотрении акта коммуникации со стороны Бога. Намерения Бога по отношению к нам носят прямой характер, и в этом смысле, «несомненно, существует непосредственное взаимоотношение между Богом и нами». Это «тот случай, когда непосредственность не только нуждается в посредничестве, но и создает его»<sup>123</sup>. Прямое откровение Бога создает те средства, с помощью которых

оно достигает нас. Карл Раннер стоит на той же точке зрения по поводу опосредованной непосредственности, переворачивая общепринятое понимание «символа». Согласно этому пониманию, символ есть то, что указывает на некую реальность за своими пределами, которую невозможно полностью выразить. Наоборот, считает Раннер, христианский символ — это *средство*, с помощью которого Бог прямо выражает себя нам. Поэтому через символ мы получаем полноту знания о божественных намерениях относительно нас. «Символ показывает то, что явлено». Парадигмой этого является человечность Бога Иисуса Христа<sup>124</sup>.

Уэсли отдавал себе отчет об опасности так называемого «энтузиазма». По этой причине в своей проповеди «Свидетельство Духа» он говорил о *двух* видах свидетельства, прямом и косвенном. «Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божьи». *Сначала* уверенность дается через *прямое* свидетельство, которое является основанием всего того, что следует далее.

«Для того чтобы это “свидетельство Духа Божьего” стало основанием “свидетельства нашего собственного духа”, по самой природе вещей необходимо то, что можно выразить простыми словами... мы должны любить Бога, прежде стать святыми. В этом корень всякой святости. Но мы не можем любить Бога до тех пор, пока не узнаем, что он любит нас... И мы не можем узнать его прощающую любовь, пока его Дух не засвидетельствует ее нашему духу»<sup>125</sup>.

И именно это делает Господь, о чем говорит стих из Послания к римлянам («...но приняли Духа усыновления, Которым зываем: “Авва, Отче!”» — 8:15). С этим свидетельством божественного Духа, говорит Павел, сочетается свидетельство нашего собственного духа о том, «что мы — дети Божьи». Это есть *подтвержденное* свидетельство. Оно не просто обеспечивает основание для уверенности, но подтверждает ее истину на практике посредством внутренней и внешней очевидности.

«Что касается свидетельства нашего духа, то душа обретает его внутреннюю очевидность, когда она любит, наслаждается и радуется в Господе и во всем, что есть на земле. Сомневаться в том, что она любит, наслаждается или радуется, значит сомневаться в том, что она действительно существует»<sup>126</sup>.

Затем Уэсли излагает эту мысль в форме силлогизма: «Тот, кто теперь любит Бога, наслаждающегося и радующегося в нем смиренной радостью, святым удовольствием и послушной любовью, есть дитя Божье. Но, таким образом, я люблю, наслаждаюсь и радуюсь в Господе, следовательно, я — дитя Божье»<sup>127</sup>.

Однако Уэсли признавал, что по поводу этой внутренней очевидности возникает следующий вопрос: «Как можно отличить это свидетельство [нашего духа] от предположений естественного разума?» Для ответа на этот вопрос он вводит понятие *косвенного свидетельства*, а именно свидетельства плодов Духа. Только верующему известны внутренние свидетельства «любви, радости и мира»: это «милосердие, смирение ума, покорность, доброта, страдание». Но внешняя очевидность — «делание добра для всех, неделание зла никому, путь в свете, ревностное, постоянное послушание всем заповедям Божьим» — доступна всем. Выражение «По плодам их узнаете их» означает следующее: если человек или группа людей утверждает о себе нечто такое, что не подтверждено очевидными проявлениями Духа в его жизни или в жизни этой группы людей, то, с точки зрения Писания, эти утверждения не подтверждены ничем<sup>128</sup>. Поскольку христианам сказано: «...испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Иоан. 4:1), не может быть никаких возражений в связи с необходимостью той проверки, которой должны подвергаться все утверждения по поводу духовности. Таким образом, косвенное свидетельство играет важную критическую роль. Оно является столь же важным и служит для усиления уверенности верующего, обеспечивая очевидность, которую нельзя считать недостоверной или субъективной.

Доктрина об уверенности была характерна для раннего методизма и сопровождала проповедь оправдания одной верой. Однако то, что начиналось как радостное провозглашение прощения грехов и подтверждения божественного милосердия, постепенно выродилось в новое правило — в требование наличия *чувства* уверенности. Тем самым акцент сместился с Христа, который дает уверенность, милосердие и прощение, на субъективные чувства. Вопрос моравиан был переформулирован так, что стал служить мерой истинности веры, оцениваемой по уровню убежденности. Результатом была необходимость

постоянного самоанализа, который подрывал свободу и успокоение, даваемое оправданием. Позднее Уэсли с сожалением вспоминал:

«Почти пятьдесят лет назад, когда проповедники, которых стали называть методистами, стали говорить об этой важной доктрине из Писания — о спасении верой... они не всегда ясно понимали, что даже тот, “кто боится Бога и стремится к праведности, принят Богом”. Вследствие этого они опечалили сердца тех, кого Господь не заставлял печалиться. Они спрашивали: “Знаете ли вы, что ваши грехи прощены?” И когда им отвечали: “Нет, не знаем”, они сразу же заявляли: “Вы — дети дьявола”. Нет, это совершенно не так»<sup>129</sup>.

В 1768 г. в письме к Томасу Рутерфорту, бывшему королевскому профессору богословия в Кембридже, Уэсли признавался, что его взгляды относительно уверенности изменились: «Долгое время я считал, что осознание принятия [уверенности] играет существенную роль в оправдании верой»<sup>130</sup>. В 1789 г. в записке, адресованной другу Мелвиллу Хорну, Уэсли добавляет:

«Пятьдесят лет назад мой брат Чарльз и я по простоте наших сердец говорили добрым англичанам, что пока они не *узнают*, что их грехи прощены, они будут испытывать гнев и проклятие Господа. И я удивляюсь, Мелвилл, почему они не закидали нас камнями?! Я думаю, методисты сегодня лучше понимают то, что мы всегда проповедовали уверенность как привилегию детей Божьих, но мы ничем ее не подтверждали, кроме угрозы проклятия, произнесенного каждому, хочет он того или нет»<sup>131</sup>.

Что же вызвало изменения во взглядах Уэсли? Считал ли он свой новый подход адекватным?

В процессе исследования того, способствуют ли вопросы о самопознании и состоянии человеческой души преодолению кризиса (Уэсли сам столкнулся с этими вопросами, поставленными моравскими братьями, и в дальнейшем они стали весьма популярными среди представителей движения возрождения), он пришел к выводу, что не стоит слишком доверять самоанализу. Во-первых, Джон, как и Чарльз, испытывал приступы внутренних сомнений и депрессии, последовавшие за обращением 1738 г. В случае Джона эти приступы временами были довольно серьез-

ными, как свидетельствует, например, дневниковая запись от 4 января 1739 г., т. е. через семь месяцев после Олдерсгейта:

«Я считаю, что больше не являюсь христианином. На самом деле, я не стал тем, кем должен был стать. Я не сохранил верность данной мне благодати, когда в ожидании чуда я получил такое чувство прощения своих грехов, какое не знал никогда прежде. Но то, что я больше не христианин, я знаю так же точно, как знаю то, что Иисус есть Христос. Ибо христианин — это тот, кто имеет плоды Духа... — любовь, мир, радость. Но я их не имею. У меня нет никакой любви к Богу... Вы спрашиваете, откуда я знаю, люблю ли я Бога или нет? Я отвечу на этот вопрос другим вопросом: “А откуда вы знаете, любите ли вы меня или нет?” Откуда вы знаете, тепло ли вам или холодно?... Я *чувствую* сейчас, что не люблю Бога, и я *знаю* это, потому что *чувствую* это. И нет слов правильнее, яснее и сильнее, чем эти»<sup>132</sup>.

Нечто подобное записал и Чарльз в своем дневнике от 3 июня 1738 г.:

«Мое омертвление не заканчивается, но с каждым днем возрастает. Я почувствовал растущую неприязнь к молитве, так что я почти решил не ходить в церковь... Когда же я все-таки пошел, молитвы и таинства оказались для меня мучительными, и я стал спрашивать себя: “В чем же отличие между мною нынешним и мною прежним, когда я не был верующим?”»<sup>133</sup>.

Тем не менее Чарльз нашел выход из своих субъективных ощущений: «Хотя я не мог найти в себе любовь к Богу или почувствовать, что он любит меня, я продолжал верить в то, что он любит меня, несмотря ни на что»<sup>134</sup>. Источник уверенности находится вне человека. Настроение может меняться, и Джон в конце концов тоже это понял. С субъективной точки зрения, степень уверенности может быть различной и чувства могут меняться. Но источник уверенности остается истинным и постоянным, и именно к этому источнику мы должны стремиться. Божественные обеты, провозглашенные во Христе Иисусе, более надежны и устойчивы, чем человеческие чувства, и нужно позволить этим обетам направлять и корректировать наши эмоции.

Поэтому в дальнейшем Уэсли проводил различие между уверенностью, «которую дает нам Господь», и уверенностью,



которую ощущаем мы сами. Обычно эти два вида уверенности объединены в отношениях веры, но первая логически предшествует второй. Это ведет к различию, которое Уэсли проводил между двумя «ветвями веры»<sup>135</sup>. Первая — это божественное действие ради нас, вторая — это наше доверие и убежденность, вызванные этим действием. Было бы логически неверно считать, что оправдание как Божье деяние зависит от того, насколько человек его осознает. Божественная благодать реальна независимо от того, осознаем мы ее или нет. Поскольку оправдание подразумевает постоянное взаимоотношение с Богом, оно включает в себя общение с ним и наш ответ ему. Божье воздействие на нас существует не ради самого себя. Тем самым Божье прощение предшествует нашему осознанию его и является его причиной. Таким образом, осознание не порождает прощение, но воспринимает его. Уэсли писал Джозефу Бенсону: «Я не сомневаюсь в том, что некоторое осознание нашей бытийственной связи с Богом сопутствует христианской вере, но оно не является ее сущностью. Осознание прощения не может быть условием прощения»<sup>136</sup>. Излишнее доверие к чувствам ведет к тому, что оправдание оказывается основанным на них, а не на Христе. Тем самым подрываются те самые отношения, которые чувства должны укреплять.

В то же время Уэсли не стремился полностью отвергнуть чувства, поскольку, в соответствии с его эпистемологией, связь с Богом зависит от впечатлений, которые получают с помощью духовных чувств. Уэсли оставил открытым вопрос о том, что это такое. «Я настаиваю на понятии “впечатление”. Я еще раз говорю, что буду благодарен любому, кто предложит лучшее понятие, будет ли это “открытие”, “проявление”, “глубокое чувство” или что-либо еще»<sup>137</sup>. Когда один из методистских проповедников посчитал, что «ни одному верующему не дано *прямого, непосредственного* свидетельства того, что он есть дитя Божье», но что «Дух удостоверяет это *только* через внешние плоды», видимые другими людьми, Уэсли дал следующий ответ: «Мне кажется, что это чрезвычайно важный вопрос. Я боюсь, что в этом случае нам придется опять вернуться к оправданию делами»<sup>138</sup>. Если свидетельство Духа дается только через дела, то существует не *два* свидетельства Духа, которые могут

подтвердить или опровергнуть друг друга, но только одно внешнее свидетельство. И может возникнуть искушение посчитать дела единственным и независимым авторитетом, которым они не являются и не могут являться. Христиане могут рассматривать свои дела как доказательство своей угодности Богу. Но основой для нашего оправдания являются не внешние дела и не внутренние чувства, но только Христос. Тем не менее и внешние, и внутренние проявления, так же как и таинства, могут быть свидетельством присутствия и действия Духа<sup>139</sup>.

Наконец, после этих рассуждений Уэсли обращается к различию между «верой раба» и «верой сына», чтобы показать преимущества, которые дает прямое свидетельство Духа. Он не отрицает, что Бог сохраняет здоровье тем, кто стремится служить ему и исполнять его заповеди, т. е. имеет веру раба. Не отрицает он и то, что некоторые люди в силу своего характера или болезни могут оказаться неспособными получать дары радости, любви и мира, которые Дух изливает в сердца детей Божьих. Но это, скорее, не правило, а исключение. Уэсли настаивает на том, что уверенность, данная в прямом свидетельстве Духа и выраженная в оправдании, остается «общей привилегией сынов Божьих» и даром, которого надо ожидать в надежде и молитве. В своем труде «Простое описание христианского совершенства» («*A Plain Account of Christian Perfection*») Уэсли сравнивает уверенность с глубоким морем. «На дне души может царить покой, даже если на поверхности нас преследуют несчастья, точно так же, как на дне моря все спокойно, тогда как на поверхности бушует шторм»<sup>140</sup>.

В доктрине Уэсли об уверенности, описывающей мир и убежденность, которые оправдание вносит в сердце верующего, отмечается важное качество веры, которому следует уделить больше внимания. Если отношения веры действительно приносят силу и дары Духа, то стремиться к чему-то меньшему, чем к осознанию этих плодов и к соучастию в них, — значит отвергать то, что дано Богом. Более того, если христиане говорят об этих плодах, это побуждает других христиан к их принятию. Доктрина об уверенности также является ценной в том смысле, что в ней предлагается измерять религиозные претензии их реальными плодами.

Однако эта доктрина может быть менее успешной в том случае, когда ее используют как такой источник уверенности, в котором субъективная очевидность служит усилению прямого свидетельства Духа. Любая попытка усилить свидетельство божественного Духа может привести к обратным результатам, если в ней присутствует стремление подтвердить очевидность вечного очевидностью временного. Чем больше приводится аргументов, тем больше возникает сомнений. Это происходит не из-за содержания аргументов, а из-за неправильного способа аргументации.

Чтобы совершить то, к чему стремился Уэсли, а именно постичь источник уверенности, тихой убежденности и мира, которые Бог приносит верующему, лучше всего обратиться к тому тексту, на который главным образом опирался Уэсли. Послание к римлянам 8:15–16 описывает контекст двух свидетельств:

«Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божьи».

В этом отрывке говорится, что дух человеческий более не то, чем он был раньше («дух рабства»), он теперь освобожден от всего, что его угнетало, непосредственно данной божественной любовью. Освобожденный дух человеческий отвечает призывом, ставшим возможным только благодаря принятию нас Богом, к которому мы теперь обращаемся: «Авва!» Это отношение, которое творит Дух, когда он «свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божьи». Не внешняя, вторичная очевидность подтверждает преобразованный дух человеческий, но свидетельство Духа<sup>141</sup>. «Косвенное подтверждение» свидетельства Духа делами было традиционным для понимания этого текста в XVIII в., но оно совершенно не свойственно самому Посланию Павла. Таким образом, присутствуют два свидетельства — это Святой Дух (действующий извне) и дух человеческий (действующий изнутри), который просвещен и преобразован Богом.

<sup>1</sup> Randy L. Maddox, *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology* (Nashville: Kingswood Books, 1994), 23.

<sup>2</sup> Sermon 59, «God's Love to Fallen Man», § 1. 4, Works 2:427.

<sup>3</sup> Gordon Rupp, *Principles and powers* (Nashville/New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1952), 90–112.

<sup>4</sup> Sermon 1, «Salvation by Faith», § 1, Works 1:117–18.

<sup>5</sup> A Collection of Forms of Prayers, «Prayers for Families», Works (Jackson) 11:254.

<sup>6</sup> Sermon 127, «On the Wedding Garment», § 19, Works 4–148.

<sup>7</sup> The principles of a Methodist Farther Explained», Works (Jackson) 8:472.

<sup>8</sup> Sermon 85, «On Working Out Our Own Salvation», § III. 3, Works 3:206–7.

<sup>9</sup> Ibid., § III. 4, 207.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> John Deschner, *Wesley's Christology* (Dallas: Southern University Press, 1960), 185.

<sup>12</sup> From Charles Wesley's hymn, «Arise, my soul, arise»; см. A Collection of Hymns for the Use of the People Called Methodists, № 194, Works 7:324.

<sup>13</sup> Albert C. Outler, *Introduction to Wesley's Sermons*, Works 1:81.

<sup>14</sup> Ibid., 80–81.

<sup>15</sup> Albert C. Outler, ed., *John Wesley* (New York: Oxford University Press, 1964), 33.

<sup>16</sup> Sermon 63, «The General Spread of the Gospel», § 9, Works 2:488–89.

<sup>17</sup> Ibid., 11, Works 2:489.

<sup>18</sup> Ibid, 12, Works 2:490.

<sup>19</sup> Sermon 16, «The Means of Grace», § V. 1, Works 1:393–94.

<sup>20</sup> Sermon 85, «On Working Out Our Own Salvation», § II. 1, Works 3:203–4.

<sup>21</sup> Sermon 12, «The Witness of Our Own Spirit», § 5, Works 1:302.

<sup>22</sup> Sermon 105, «On Conscience», § 1. 5, Works 3:482.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Sermon 105, «On Conscience», § 16, Works 3:487.

<sup>25</sup> Sermon 20, «The Lord Our Righteousness», § II. 11, Works 1:458.

<sup>26</sup> Sermon 20, «The Witness of Our Own Spirit», § 4, Works 1:302.

<sup>27</sup> Sermon 129, «Heavenly Treasure in Earthen Vessels», § 1. 1, Works 4:163.

<sup>28</sup> Sermon 24, «Sermon on the Mount, IV», § III. 7, Works 1:546.

<sup>29</sup> Thomas Lessmann, *Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys* (Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1987), 131.

<sup>30</sup> «The Doctrine of Original Sin», Works (Jackson) 9:269.

<sup>31</sup> Ibid., Works (Jackson) 9:269.

<sup>32</sup> A Letter to Person Lately Joined with the People Called Quakers», Works (Jackson) 10:178.

<sup>33</sup> Согласно Мэддоксу (Randy Maddox, «Wesley and the Question of Truth or Salvation Through Other Religions», *Wesleyan Theological Journal* 27/1–2 (Spring-Fall 1992, 14), в этом вопросе Уэсли в большей степени следовал восточным отцам, чем позднейшей западной теологии, потому что он был убежден в том, что «существует основополагающее знание о Боге, доступное и тем, кто не слышал о Христе, и настаивал на том, что это знание само по себе есть выражение великодушного действия Бога, проявленного в открытии Христа».

- <sup>34</sup> Ibid., 15–18.
- <sup>35</sup> Sermon 43, «The Scripture Way of Salvation», § 1. 2, Works 2:156–57.
- <sup>36</sup> David C. Shipley, «Wesley and Some Calvinist Controversies», Drew Gateway 25/4 (1955):195–210; Richard P. Heitzenrater, «Wesley and the People Called Methodists» (Nashville: Abingdon Press, 1995), 12–23, 221–23, 239–42, 246–47, 267–68.
- <sup>37</sup> John H. Leith, ed., *Creeeds of the Churches*, 3rd edition (Atlanta: John Knox Press, 1982), 272.
- <sup>38</sup> George Whitefield, *George Whitefield's Journals* (London: Banner of Truth Trust, 1960), 578.
- <sup>39</sup> Sermon 110, «Free Grace», § 3, Works 3:545.
- <sup>40</sup> Ibid., § 9, Works 3:547.
- <sup>41</sup> Ibid., § 11, Works 3:548.
- <sup>42</sup> Ibid., § 12, Works 3:548–49.
- <sup>43</sup> Ibid., § 17, Works 3:550.
- <sup>44</sup> Ibid., § 18, Works 3:551.
- <sup>45</sup> Ibid., § 20–21, Works 3:552–53.
- <sup>46</sup> Ibid., § 22, Works 3:553–54.
- <sup>47</sup> Ibid., § 24, Works 3:555.
- <sup>48</sup> Ibid., § 26, Works 3:556.
- <sup>49</sup> См.: Karl Barth's Gifford Lectures, *The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation* (London: Hodder and Stoughton, 1938), 78–79: «Учение Кальвина о предопределении страдает от его ошибочного разделения Божьих установлений и существования Иисуса Христа... Истинная тайна предопределения — это не есть ни светская тайна детерминизма, ни в той же мере светская тайна индетерминизма, но святая и истинная тайна Иисуса Христа». На этой основе Барт достигает более радикального универсализма, чем Уэсли.
- <sup>50</sup> Sermon 58, «On Predestination», § 4, Works 2:416.
- <sup>51</sup> Ibid., § 5, Works 2:417.
- <sup>52</sup> См.: Barry E. Bryant, «Molina, Arminius, Plaihere, Goad, and Wesley on Human Free-Will, Divine Omniscience, and Middle Knowledge», *Wesleyan Theological Journal* 27 (1992):95.
- <sup>53</sup> Sermon 58, «On Predestination», § 5, Works 2:417.
- <sup>54</sup> Ibid., § 10, Works 2:418.
- <sup>55</sup> В самом заметном исследовании богословия Уэсли, которое появилось после Второй мировой войны (William R. Cannon, *The Theology of John Wesley*. Nashville/New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1946), автор рассматривает доктрину Уэсли об оправдании как основную концепцию его богословия, что позволяет Кеннону показать вклад Уэсли в возрождение теологии Реформации в послевоенный период. См. также: Roger W. Ireson, «The doctrine of Faith in John Wesley and the Protestant Tradition» (unpublished Ph. D. dissertation, University of Manchester, 1973).
- <sup>56</sup> Sermon 45, «The New Birth», § 1, Workd 2:187.
- <sup>57</sup> Sermon 12, «The Witness of Our Own Spirit», § 15, Works 1:309.
- <sup>58</sup> Works (Jackson) 14:319–320.
- <sup>59</sup> Ibid., § 15–16, Works 1:309–10.

- <sup>60</sup> Ibid., § 16, Works 1:310.
- <sup>61</sup> Sermon 45, «The New Birth», § 1, Works 2:187.
- <sup>62</sup> Letter to Susanna Wesley (July 29, 1725). Works 25:175–76.
- <sup>63</sup> Letter from Susanna Wesley (August 18, 1725), Works 25:79.
- <sup>64</sup> Letter to Susanna Wesley (November 22, 1725), Works 25:188.
- <sup>65</sup> George Croft Cell, *The Rediscovery of John Wesley* (New York: Henry Holt and Company, 1935), 143.
- <sup>66</sup> Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism* (Philadelphia: Trinity Press International, 1989), 143.
- <sup>67</sup> Leith, *Creeeds of the Churches*, 270.
- <sup>68</sup> Letter to John Barton (October 10, 1735), Works 25:439–40. Оптимистичная оценка Уэсли американских индейцев на пятнадцать лет опережает идею Ж.-Ж. Руссо о «благородных дикарях», но богослов разделяет то же самое убеждение, согласно которому европейской цивилизации присущи зло и разложение. Позднее Уэсли убедился в том, что «первородный грех» был свойственен не только европейцам.
- <sup>69</sup> Howard Snyder, *Signs of the Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 196.
- <sup>70</sup> См.: Sermon 17, «The Circumcision of the Heart», опубликованную в 1748 г., но произнесенную в ранней версии в 1733 г. (Works 1:401–14).
- <sup>71</sup> «A Short History of the People Called Methodists», Works (Jackson) 13:307.
- <sup>72</sup> Albert C. Autler, *The Wesleyan Theological Heritage*, ed. Thomas C. Oden and Leicester R. Longden (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 45.
- <sup>73</sup> Luther's Works, American Edition, 55 vols. (St. Louis: Concordia, and Philadelphia: Fortress Press, 1955–1976), p.451–52.
- <sup>74</sup> Journal for May 24–27, 1738, Works 18:250.
- <sup>75</sup> Артур Уэйтс доказывает, что опыт Олдерсгейта более правильно было бы называть не обращением, а тем моментом, когда «уверенность» стала реальностью для Уэсли (Arthur S. Yates, *The Doctrine of Assurance* [London: Epworth Press, 1952], 11).
- <sup>76</sup> См.: Aldersgate Reconsidered, ed. Randy L. Maddox (Nashville: Kingswood Books, 1990) в связи с дискуссией о значении Олдерсгейта для развития Уэсли и методизма.
- <sup>77</sup> См.: «A Short History of Methodism», Works (Jackson) 8:349; «Thoughts upon Methodism», Works (Jackson) 13:258–59; «A Short History of the People Called Methodists», Works (Jackson), 13:307. Одно прямое обращение к опыту Олдерсгейта есть в письме к «Джону Смитю» (некоторые считают, что это был Томас Зеккер, епископ Оксфордский и позднее архиепископ Кентерберийский, но это мнение оспаривается другими исследователями — см.: Cell, *Rediscovery of John Wesley*, 74, 89; Rack, *Reasonable Enthusiast*, 278), датированном 30 декабря 1745 г., где Уэсли писал: «Верно, что с 24 мая 1738 г., где бы я ни проповедовал, моей единственной темой было «спасение через веру» (т. е. через такую любовь к Богу и человеку, которая производит всякую внутреннюю и внешнюю святость и проистекает из убеждения в прощающей любви Бога, производимого в нас Святым Духом», Works 26:183.
- <sup>78</sup> В этом заключается отличие духовного пути Уэсли от немецкого пие-тизма Августа Германа Франке, который уделял особое внимание *Busskampf*

и обращению. См.: Kenneth Collins, «John Wesley's Critical Appropriation of Early German Pietism», *Wesleyan Theological Journal* 27 (1992):57–92.

<sup>79</sup> *Journal* for February 28, 1738, Works 18:228; for March 21, 1738, Works 18:232–33.

<sup>80</sup> *Journal* for March, 31–April 1, 1739, Works 19:46.

<sup>81</sup> William Parker, «John Wesley: Field Preacher», *Methodist History* 30/4 (July 1992):220–21.

<sup>82</sup> *Journal* for April, 2, 1739, Works 19:46.

<sup>83</sup> W. Stephen Gunter, *The Limits of «Love Divine»: John Wesley's Response to Antinomianism and Enthusiasm* (Nashville: Kingswood Books, 1989), 270–271.

<sup>84</sup> Эта доктрина также важна для римско-католического пересмотра богословия Павла и новой интерпретации постановлений Трентского собора, которая отразилась в материалах II Ватиканского собора. См.: Gunter Gassmann, «Lutheran-Catholic Agreement on Justification (1): A Historical Breakthrough», *Ecumenical Trends* 25/6 (June 1996):1–4.

<sup>85</sup> Outler, John Wesley, 125.

<sup>86</sup> Sermon 20, «The Lord Our Righteousness», § II. 6, Works 1:456.

<sup>87</sup> George S. Hendry, «The Gospel of Incarnation» (Philadelphia: Westminster Press, 1958), 115–47.

<sup>88</sup> Sermon 5, «Justification by Faith», § III. 1–6, Works 1:214–16.

<sup>89</sup> Sermon 6, «The Righteousness of Faith», § III. 1–6, Works 1:214–16.

<sup>90</sup> Здесь опять мы видим параллели между идеями Уэсли и знаменитого кальвинистского теолога XX в. Карла Барта.

<sup>91</sup> Нам вряд ли поможет проведение параллелей с новым открытием тринитарной темы в наше время. У Уэсли Дух непосредственно вовлечен в искупительное действие Христа. Ниже мы увидим, что доктрина Уэсли о божественном присутствии в Евхаристии является не просто учением о присутствии Христа, но она тринитарна по своей сути.

<sup>92</sup> Sermon 43, «The Scripture Way of Salvation», § II. 3, Works 2:162.

<sup>93</sup> Sermon 5, «Justification by Faith», § III. 2, Works 1:191.

<sup>94</sup> Sermon 43, «The Scripture Way of Salvation», § II. 3, Works 2:161–162.

<sup>95</sup> A. M. Allchin, «Participation in God: A Forgotten Strand in Anglican Tradition» (Wilton, Conn.: Morehouse-Barlow, 1988), 13.

<sup>96</sup> Macarius, «Homilies», in «Christian Library 1:130.

<sup>97</sup> Outler, John Wesley, 127.

<sup>98</sup> *Journal* for August 10, 1738, Works 18:280, 271.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 272.

<sup>100</sup> Sermon 20, «The Lord Our Righteousness», § II. 13, Works 1:459.

<sup>101</sup> Sermon 12, «The Witness of Our Own Spirit», § 16, Works 1:310.

<sup>102</sup> См.: «The Principles of a Methodist», § 18, Works (Jackson) 8:367.

<sup>103</sup> Steve Harper, «John Wesley's Message for Today» (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 70.

<sup>104</sup> NT Notes? Hebrews 6:11.

<sup>105</sup> Christian Library, 1:96.

<sup>106</sup> John Calvin, «The Institutes of the Christian Religion», 2 vols., ed. John T. McNeill, *The Library of Christian Classics*, vols. 20–21 (Philadelphia: Westminster Press, 1960), III. 24, 2:964–87.

<sup>107</sup> Yates, «Doctrine of Assurance», 22; George Eayrs, «John Wesley, Christian Philosopher and Church Founder» (London: Epworth Press, 1926), 149.

<sup>108</sup> *Journal* for February 7, 1736, Works 18:146.

<sup>109</sup> *Journal* for March 4–6, 1738, Works 18:228.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> Charles Wesley, «The Journal of the Rev. Charles Wesley, M. A.», ed. Thomas Jackson, 2 vols. (London: John Mason, 1849; reprinted Grand Rapids: Baker Book House, 1980), 1:88 (May 17, 1738).

<sup>113</sup> A Farther Appeal to Men of Reason and Religion, Part I, V. 27, Works 11:170.

<sup>114</sup> *Ibid.*, Part III, § 1. 2, Works 11:273.

<sup>115</sup> *Ibid.*, Part I, § V. 28, Works 11:171.

<sup>116</sup> См.: Outler's note, Works 1:155. На самом деле Бутлер имел в виду заявления, сделанные Уайтфилдом, но он мог включать сюда и Уэсли.

<sup>117</sup> A Farther Appeal to Men of Reason and Religion, Part I, V. 28, Works 11:171.

<sup>118</sup> Sermon 11, «The Witness of the Spirit, II», § III. 4, Works 1:289.

<sup>119</sup> A Farther Appeal to Men of Reason and Religion, Part I, V. 28, Works 11:172.

<sup>120</sup> Sermon 10, «The Witness of the Spirit, I», § I. 7, Works 1:274.

<sup>121</sup> *Ibid.*, § I. 11–12, Works 1:276.

<sup>122</sup> A Farther Appeal to Men of Reason and Religion, Part I, V. 28, Works 11:171. Роль чувств в таинствах обсуждается ниже в пятой главе.

<sup>123</sup> Edward Schillebeeckx, «Christ: The Experience of Jesus as Lord» (New York: Crossroad, 1988), 809.

<sup>124</sup> Karl Rahner, «Theological Investigations», 22 vols. (New York: Crossroad, 1974–88), 4:224–30, 234–42.

<sup>125</sup> Sermon 10, «The Witness of the Spirit, I», § 1. 8, Works 1:274.

<sup>126</sup> *Ibid.*, § 1. 11, Works 1:275–76.

<sup>127</sup> *Ibid.*, Works 1:276.

<sup>128</sup> *Ibid.*, § II. 12, Works 1:283.

<sup>129</sup> Sermon 106, «On Faith», § 1. 11, Works 3:497.

<sup>130</sup> Letter to Thomas Rutherford (March 28, 1768), Letters (Telford) 5:359.

<sup>131</sup> The Standard Sermons of John Wesley, edited and annotated by E. H. Sugden, 2 vols. (London: Epworth Press, 1921), 1:82.

<sup>132</sup> *Journal* for January 4, 1739, Works 19:29–30.

<sup>133</sup> Charles Wesley, «Journal», 1:98–99 (June 3, 1738).

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> Sermon 43, «The Scripture Way of Salvation», § II. 3, Works 2:162.

<sup>136</sup> Letter to Joseph Benson (May 21, 1781), Letters (Telford) 7:61.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> Letter to Samuel Furly (April 3, 1766), Letters (Telford) 5:8.

<sup>139</sup> См. дискуссию о роли чувств в пятой главе.

<sup>140</sup> «A Plain Account of Christian Perfection», Works (Jackson) 11:436.

<sup>141</sup> См. предисловие автора этой книги к «What the Spirit is Saying to the Churches», ed. Theodore Runyon (New York: Hawthorn Books, 1975), 12–15.