

Перерождение

Поскольку оправдание и новое рождение (перерождение) являются двумя сторонами одного события и оказываются «неотделимыми друг от друга во времени»¹, мы рассматриваем их как неразделимые понятия. Однако сейчас мы более подробно остановимся на природе изменений, произведенных *перерождением*. Уэсли был убежден в том, что действие возрождающего Духа производит реальные изменения. Мы не только обретаем через оправдание новый статус во Христе, но и Бог не оставляет нас в прежнем состоянии. Бог творит нас заново, восстанавливая те отношения, к которым мы призваны, чтобы быть отражением Бога в мире. «В тот же самый момент времени, когда мы получаем оправдание, начинается *освящение*. В это мгновение мы “рождаемся снова”, “рождаемся свыше”, “рождаемся от Духа”. Это изменение является *действительным* и в то же время *относительным*»². «Какова природа нового рождения [?] Это то великое изменение души, производимое Богом... когда она “творится заново в Иисусе Христе”, когда она “обновляется в образе Божьем”, “в праведности и истинной святости”»³. Разделение, производимое Уэсли между действительным и относительным изменением, не означает, что последнему он придает меньшее значение. Относительное изменение — это такое изменение, которое *соотносится* с принятием нас Богом и является крайне существенным для всего, что следует далее. Но далее следует реальное изменение, которое является началом нового творения. Это *telos*, к которому направлено спасение. И началом этого является перерождение.

«Какова природа нового рождения?» — спрашивает Уэсли. И он отвечает: «Это великое изменение души, производимое Богом... когда она обновляется в образе Божьем». Новое рождение «включает в себя все небесные чувства и настроения, соединенные в одно целое. Оно предполагает долгую и благодарную любовь к тому, кто отдал нам своего единственного Сына и тем самым сделал нас способными естественным и необходимым образом любить каждое дитя человеческое»⁴. Поэтому наши отношения с Богом внутренне связаны с нашими отношениями с ближними, и перерождение включает в себя изменение нашего «морального образа».

Ключевым аспектом этого обновления образа является «оживление *духовных чувств*». Чтобы понять их значение для Уэсли, мы должны, прежде всего, исследовать то, как он применял эмпирический метод Джона Локка для объяснения возможности познания духовной реальности. Джордж Крофт Селл называет это «теологическим эмпиризмом»⁵ Уэсли, в котором сохраняется эпистемологическая структура эмпиризма Локка, основанного на опыте, но где физические «датчики восприятия» заменяются духовными.

Уэсли оказался в Оксфорде в те времена, когда эмпиризм вступил в противоборство с предшествующими философскими теориями познания. Джон Локк был главным защитником этого нового способа мышления. Хотя Локк умер за год до того, как родился Уэсли, его идеи все еще являлись основополагающими для этого метода. Кроме того, Локк был выпускником того же Колледжа церкви Христа в Оксфорде, в котором учился Уэсли. В 1725 г. Уэсли прочитал знаменитое сочинение Локка «Опыт о человеческом разуме», которое он высоко ценил всю свою жизнь. Уэсли включил этот труд в список литературы, обязательной для изучения в Школе Кингсвуд, и частично перепечатал его в «Арминианском журнале» («*Arminian Magazin*»)»⁶. Локка, так же как и его предшественника Рене Декарта, чрезвычайно занимали типичные для эпохи Возрождения вопросы: Как мы можем знать? И насколько мы можем быть уверены в нашем знании? Традиционные источники достоверности и истины утратили свою убедительность. Церковь со своим авторитетом откровения и системой таинств больше

не могла обеспечить трансцендентное знание. Поэтому самой важной стала проблема познания (эпистемология), и центр философии переместился от средневековой метафизики к эпистемологии. Декарт дал ответ на эти вопросы при помощи теории врожденных идей. Внешний авторитет не обладает достоверностью, ее можно найти только в самом разуме. Наиболее значимые идеи не возникают извне, они являются врожденными, скрытыми в разуме и при благоприятных обстоятельствах вызываются интуицией. Таким образом, достоверность находится в самом субъекте. «*Cogito, ergo sum*» («Мыслю — следовательно, существую» — лат.) — такова знаменитая Декартова формулировка этого принципа. Мышление — это основание, на котором зиждется всякая реальность. Локк был не в меньшей степени рационалист, чем Декарт, но его задача состояла в прояснении эпистемологического метода. Это было необходимо для того, чтобы знание, произошедшее из наблюдений за окружающим миром, сделанных вновь возникшими эмпирическими науками, могло восприниматься всерьез. Вопрос заключался в том, чтобы сделать *опыт* достоверным источником познания и поставить его наравне с такими источниками авторитета, как Писание, традиция и разум. Вот почему Локк считал необходимым отказаться от представлений Декарта о врожденных идеях. Такие врожденные идеи, подчеркивал Локк, очевидно, могут только повлиять на данные органов чувств о внешнем мире и исказить результаты умозаключений, основанных на наблюдении. Поэтому Локк предположил, что мышление является *tabula rasa* (чистой доской — лат.), на которой эмпирический мир оставляет впечатления о себе при помощи органов чувств — зрения, слуха, вкуса, осязания и обоняния. Эти чувства фиксируют данные о внешнем мире и передают их разуму, который размышляет о них и превращает их в знание. В отличие от метода Декарта, этот метод отрицает первенство мышления в мыслительном процессе и отдает приоритет ощущениям. Тот, кто стремится к истине, должен в первую очередь опираться на данные органов чувств. Задача разума, согласно принципу *рефлексии* Локка, — это получение, анализ чувственных данных и размышление над ними.

Привлекательность метода Локка для Уэсли заключалась не

в его значении для естественных наук, хотя он весьма интересовался научными экспериментами и открытиями своего времени⁷. Для Уэсли отрицание врожденных идей и, соответственно, отрицание самодостаточности человеческого разума вытекает из доктрины о грехопадении. В ней подчеркивается абсолютная неспособность человека познать Бога и спасти себя с помощью разума. Но как тогда мы можем познать Бога?

«Если Бог (как утверждают некоторые) действительно запечатлевает идею о самом себе в каждой человеческой душе, мы, безусловно, должны знать некоторые... его свойства; ибо мы не можем предположить, что он хочет дать нам ошибочную или несовершенную идею о самом себе. Но истина заключается в том, что ни один человек ни раньше, ни теперь не находит такую запечатленную в своей душе идею... То немного, что мы знаем о Боге (кроме того, что мы получаем по вдохновению Святого Духа), мы получаем не благодаря внутренним ощущениям, но приобретаем извне»⁸.

Поэтому, в противовес внутреннему интуитивному знанию, Уэсли рассматривает наше знание о Боге как нечто опосредованное опытом, исходящим из внешнего источника. Даже сознание, которое кажется интуитивным, в действительности вызвано Духом, т. е. внешним для нас источником⁹. Таким образом, метод Локка в том виде, как он был использован Уэсли, отрицает первенство человеческого мышления, но предполагает приоритет Духа в возможности подлинного знания о Боге. Именно Бог берет на себя инициативу своего открытия человечеству. Бог познается как Спаситель тогда, когда в опыте постигается божественная сущность.

Духовные чувства

Здесь мы встречаем *первое* основное изменение, которое Уэсли внес в эмпирический метод Локка, чтобы применить его к религиозному знанию. Это изменение основано на том факте, что эмпирические чувства не способны выразить духовную реальность. Физические чувства просто не могут разглядеть «глубину божественных вещей». Но не только это заставило Уэсли отвергнуть эмпирический метод. Ричард Брантли в сво-

ем исследовании использования Уэсли метода Локка отмечает: «Вера как познание невидимого ни в коей мере не вытекает из метода, основанного на чувствах»¹⁰. В Писании и христианской истории существует длительная традиция обсуждения духовных *чувств*. Точно так же, как у нас есть пять физических чувств, через которые мы получаем знание о материальном мире, у нас есть «духовные органы», чье назначение состоит в познании духовной действительности¹¹. Уэсли считал, что эти чувства скрываются в каждом человеке. Во многих людях они атрофировались, вышли из употребления или игнорируются по причине безразличия и греха. В результате они оказываются практически мертвыми для реальности духовного мира. Для того чтобы они начали действовать и дали нам возможность чувствовать действительность Бога, их надо оживить.

Эта идея об органах чувств для познания трансцендентного, с помощью которых можно увидеть, услышать, попробовать на вкус, потрогать и даже осязать духовную реальность, присутствует как в Ветхом, так и в Новом Завете. «Вкусите и увидите, как благ Господь!» (Пс. 33:9). «Открой очи мои, и я увижу чудеса закона Твоего» (Пс. 118:18). «Ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их. Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат» (Мат. 13:15–16). «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни» (1 Иоан. 1:1)¹². У отцов церкви понятие о духовных чувствах получает полное развитие во времена Климента Александрийского и Оригена. «Вера — это ухо души»¹³. Эта тема постоянно звучит у двух любимых Уэсли отцов церкви — Макария и Ефрема Сирина¹⁴. Это показывает пример из «Наставлений» Макария:

«Ибо если человек существует во Христе, он есть новое творение». Ибо наш Господь Иисус Христос пришел именно затем, чтобы с помощью своего Святого Духа изменить, и обновить, и заново сотворить нашу душу, которая была извращена мерзкими болезнями. Он пришел, чтобы сотворить новое мышление, новую душу, новые глаза, новые уши и новый духовный язык; чтобы сделать из

нас новых, верующих в него людей, чтобы наполнить нас новым вином — Духом своим»¹⁵.

Это представление было распространено также среди англичан. Уильям Беверидж писал в своей книге «Частные раздумья о религии» («*Private Thoughts Upon Religion*»), опубликованной в 1709 г.: «Прежде чем мы увидим духовную сущность, мы должны иметь духовное зрение». Естественный человек лишен такой возможности. «Поэтому я верю: первое, что Бог сделал для моей души, чтобы ее изменить, — он зажег в ней духовный свет»¹⁶. Темы особого *духовного* способа восприятия обсуждается и сегодня, например, Рудольфом Бультманном: «Для всяких иных глаз, кроме глаз веры, деяния Бога скрыты. Только “естественное” событие является видимым и достоверным. В нем совершается скрытое действие Бога»¹⁷. Поэт Е. Е. Каммингс так излагает свое понимание духовных чувств:

Я благодарю тебя, Боже, за эти чудесные дни:
за цветущий зеленый дух деревьев,
И за голубые мечты неба; и за все,
Что естественно, за все, что бесконечно, за все, что есть...
(Теперь уши моих ушей проснулись,
И глаза моих глаз открылись)¹⁸.

Опираясь на эту древнюю традицию и применяя ее к эпистемологической модели Локка, Уэсли подчеркивал:

«Поскольку наши идеи не являются врожденными, но происходят из наших чувств, совершенно необходимо, чтобы у нас были чувства, способные распознать объекты особого типа... а именно духовные чувства... Необходимо иметь *слышащие* уши и *видящие* глаза... чтобы вы открыли в своей душе новый тип чувств, независимых от плоти, чтобы они были способны “*прозревать*” вещи невидимые”, быть дорогой в невидимый мир, подобно тому, как ваши телесные чувства свидетельствуют о видимых вещах... И пока у вас не появятся эти внутренние чувства, пока глаза вашего понимания не откроются, вы не будете иметь никакого представления о божественных вещах... ибо ваш разум не будет иметь основания, на которое можно было бы опереться, никаких данных, чтобы их переработать»¹⁹.

Духовные чувства необходимы для того, чтобы фиксировать

впечатления, полученные из трансцендентного источника, которые затем передаются разуму для размышлений. Уэсли проводит аналогию с несовершенными ощущениями ребенка, находящегося в лоне матери:

«Ребенок, который еще не рожден, существует благодаря воздуху, как и все остальные живые организмы; но *чувств* у него нет, как нет и ничего другого, разве только в очень притупленном и несовершенном виде. Он немного *слышит*, но орган слуха еще не работает. Он ничего не *видит*, так как его глаза плотно закрыты, и его окружает полная темнота... Так как он еще не рожден, он полностью чужд видимому миру, но не потому, что этот мир далеко — наоборот, он очень близко к нему. Мир окружает его со всех сторон, но поскольку у него нет органов чувств... он не может взаимодействовать с ним. Отчасти это происходит потому, что его отделяет от мира плотное покрывало, через которое он ничего не может увидеть. Но когда ребенок появляется на свет, его существование резко меняется. Теперь он *ощущает* окружающий его воздух... Его глаза теперь открыты, и они воспринимают свет... И он узнает бесконечное множество вещей, которые ранее были ему неизвестны. Его уши открываются, и в его сознание врывается многообразие звуков... И он получает все больше и больше знания о чувственно воспринимаемых вещах, о всех предметах, находящихся под солнцем»²⁰.

Эта аналогия является иллюстрацией того вмешательства, которое должно произойти, чтобы мы обрели способность ощущать духовную реальность.

«Она присутствует в том, кто рожден от Бога. До того, как произошло это великое изменение, [человек] хотя и существует благодаря Тому, кто дает жизнь “всем, кто живет, движется и существует”, он не *ощущает* Бога... У него нет внутреннего осознания его присутствия. [Человек] не ощущает то божественное дыхание жизни, без которого он не может прожить и минуты... Бог постоянно взывает к нему, но он ничего не слышит; его уши закрыты... Правда, в нем могут присутствовать некоторые слабые проблески жизни, некоторое малое духовное движение, но у него все еще нет духовных чувств, способных воспринять духовные объекты... Поэтому он имеет только скудные знания о невидимом мире... Не потому, что он далеко. Нет, он находится в самом человеке, он окружен им... Он и сверху, и снизу, и везде»²¹.

Таким образом, в своем обычном состоянии человек невосприимчив к духовной реальности, его духовные чувства притуплены, он ничего не знает о божественном начале. Поэтому для того, чтобы приподнялось покрывало неведения и духовные чувства пробудились, должно произойти преобразующее человека вмешательство божественного Духа. Перерождение — это божественное творческое действие, которое взывает мертвых к жизни. Новое рождение открывает новый мир ощущения духовной реальности²².

«В тот момент, когда Всемогущий Дух поражает сердце человека, который до этого жил без Бога, сердце разбивается и создается заново. Восходит солнце праведности, и оно освещает душу человека, озаряя ее светом сияния славы Божьей в Иисусе Христе. Человек оказывается в новом мире. Все обновляется вокруг него»²³.

Духовные чувства оживляются и фиксируют посланные им впечатления. Опыт теперь становится посредником между человеком и божественной реальностью и соучаствует в ней.

«Сейчас “глаза его понимания” открыты, и он “видит то, что невидимо”... Он ясно воспринимает как прощающую любовь Бога, так и все его “необъятные великие и прекрасные обещания”. “Бог, который вызвал свет из тьмы”, теперь сияет “в его сердце, чтобы просветить его в величии славы Божьей в Иисусе Христе”. Тьма исчезла, и человек оживает в свете Божьего лика. Его уши открыты, и голос Бога теперь не напрасно взывает к нему. Он слышит небесный призыв и повинуется ему, он “знает голос своего пастыря”. Все его духовные чувства пробудились... он уже знает, что есть мир Божий, что есть радость в Святом Духе, что есть любовь Бога, которая проникает в сердце того, кто верит в него через Иисуса Христа»²⁴.

Эта цитата относится ко второму основному изменению, которое Уэсли должен был внести в эмпирический метод Локка для того, чтобы он соответствовал природе религиозного знания. Это изменение вызвано содержанием религиозного знания. Подлинный религиозный опыт неизбежным образом оказывается *преобразующим*. Религиозное знание либо полностью изменяет жизнь человека, либо оно не является подлинным²⁵. Если, согласно Локку, мышление не подвержено влия-

нию данных, полученных из опыта, и оно не должно быть ему подвержено, чтобы сохранить объективность, то для Уэсли парадигмой религиозного опыта является впечатление, которое оказывает любовь Бога на ум и сердце человека. Это впечатление не может быть получено в состоянии холодной и беспристрастной объективности, но оно полностью вовлекает получателя, который захвачен им и изменяется благодаря этому божественному откровению. Хорошей иллюстрацией этого является описание Уэсли опыта Олдерсгейта. Он начинает с того, что можно назвать докладом о лабораторном эксперименте («Без четверти девять, когда я описывал изменения, которые Господь произвел в сердце через веру в Христа...»), потом рассказывает о впечатлении, полученном его духовными чувствами, а затем переходит к благодарению: «Я почувствовал в своем сердце странную теплоту. Я почувствовал, что доверяю Христу и только Христу в спасении, и мне была дана уверенность в том, что он избавил меня от *моих*, и только *моих* грехов, и что он спасет *меня* от закона греха и смерти»²⁶. Хотя Уэсли описывает свои впечатления с позиции познающего субъекта, ясно, что для него единственным действующим лицом Олдерсгейта является Христос, явленный посредством Духа. Через пробудившиеся духовные чувства Уэсли оказывается вовлеченным в божественное действие. Эта божественное действие затем отражается в чувствах; но эти ощущения не являются самопроизвольными, они возникают в результате воздействия Духа на человеческое сердце. Типичную для XIX в. ситуацию, в которой субъект является действующим лицом эксперимента, Уэсли понимает *противоположным образом*. В духовном опыте опыт производит нас. *Знание преобразует познающего*. Как писал Мартин Бубер два столетия спустя, человек «выходит из момента встречи с высшим началом другим, нежели он в него вошел»²⁷. Изменяется не только положение человека перед Богом, ибо человек теперь оправдан благодатью, но и сама природа человека перерождается, будучи принята Богом и получив его преобразующую любовь.

Именно эта эпистемология была необходима для богословия Уэсли. Она дала ему возможность избежать как объективистского рационализма деизма, так и последовавшего за ним субъек-

тивизма, свойственного романтизму XIX в. Так же как физические чувства *получают* впечатления, которые становятся чувственными данными, так и духовные чувства осознают, что полученные ими впечатления являются выражением божественной благодати. «Это чувства души, посредством которых верующий постигает... присутствие того, в котором он «живет, движется и существует»... Он чувствует «любовь Бога, проникающую ему в сердце»»²⁸. Эта любовь и ее восприятие называются откровением и верой, но они представляют собой одно преобразующее событие. Их сочетание содержит элементы опыта, который Уэсли рассматривает как важнейшую часть христианской жизни.

Если преобразования познающего не происходит, Уэсли сомневается в подлинности религиозного знания. Так, он подозрительно относился к «ортодоксальным верованиям», которые хотя и содержат правильную информацию, но она не затрагивает жизнь верующего. Более того, подлинное религиозное знание — это «Божий дар», который означает следующее:

«Ни один человек не способен выработать его самостоятельно. Это есть действие всемогущего Бога. Оживление мертвой души требует не меньшей силы, чем оживление тела, лежащего в могиле. Это есть новое творение, и никто не может сотворить душу заново, кроме того, кто создал небеса и землю»²⁹.

Из этого следует, что не существует подлинного преобразующего знания о Боге без активного участия Бога в этом знании.

Уэсли называет такое знание «экспериментальным знанием». Этот термин использовал Френсис Роуз, чью книгу «Небесный университет» («*The Heavenly University*») Уэсли перепечатал в своей «Христианской библиотеке» («*Christian Library*»). «Экспериментальное знание порождается соучастием в действительности Бога, вызванным *per testimonium Spiritus* (свидетельством Духа — лат.), и подтверждает ту истину, которая была ранее известна исторически или логически»³⁰. Это соучастующее знание фиксируется духовными чувствами.

«После того как мы *попробовали* эти божественные сущности...

возникает новое, но истинное, живое и экспериментальное знание... которое не является искусством, красноречием или выражением всего того, чему может научить нас человек... Мы не можем на самом деле ощущать ничего, кроме вкуса. Вкус индейской шишки (ананаса) не может описать словами даже тот, кто его попробовал. Он не может передать истинную природу этого вкуса тому, кто никогда не пробовал этого плода»³¹.

Роуз заимствует аналогию у восточного отца св. Василия Великого:

«Так же как природу меда нельзя передать словами тем, кто его не пробовал, поскольку она познается через вкус, так и сладость божественного слова (или мудрости) нельзя передать через ощущения. И хотя мы проверяем учение об истине на своем опыте и можем предоставить доказательства этому, нам никогда не удастся выяснить, что такое божественная добродетель или, что то же самое, истинное спасение»³².

Таким образом, Уэсли нашел в христианской традиции очевидные параллели со своей версией эмпиризма, т. е. познания Бога через опыт, в котором Святой Дух вовлекает нас в соучастие в действительности Бога.

Поэтому оправдание и перерождение, в дополнение ко всему остальному, оказываются *эпистемологическими* событиями, открывающими новый способ познания. В это событие вовлечено не абстрактное и отвлеченное «умственное знание», не тайная, эзотерическая мудрость, доступная только посвященным. Оно является открытым приглашением к соучастию в божественном воссоздании образа Бога в человечестве, а именно той восприимчивости, которая дает нам возможность понять, осмыслить и выразить божественную волю и цель для этого мира.

За пониманием Уэсли обновления образа Бога через перерождение стоит понятие восточных отцов церкви об «обожеении» (*«theosis»*). Уэсли воспринял это понятие из традиции Англиканской церкви³³ благодаря чтению трудов отцов церкви. В этой традиции, как мы уже видели, использовалась метафора образа Бога как *зеркала*, которая помогает избежать свойственной Западу тенденции субъективировать этот образ через его идентификацию с некоторой *внутренней* способнос-

тью человека, такой как разум или сознание. Зеркало, наоборот, всегда отражает нечто вне себя самого. Если в новом рождении образ восстанавливается, существенные качества образа следует искать не в человеке, а в том, что человек призван отражать. Это отражение становится возможным благодаря «соучастию в божественной природе». Оно описывается в излюбленном отцами восточной церкви и часто цитируемом ими отрывке из Писания (2 Пет. 1:3–4)³⁴. Именно этот отрывок Уэсли читал рано утром 24 мая 1738 г.: «Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия, чрез познание Призвавшего нас славою и благодатью, которым дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы чрез них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью».

«Обожение» (*«theosis»*)³⁵ не следует понимать как уподобление богам, но как приобретение более полноценной человеческой природы. Другими словами, это значит, что человек становится таким, каким его создал Бог, т. е. образом, *отражающим* Бога, творением, чьи духовные чувства способны соучаствовать в божественной жизни и разделять (*koinonia*) ее. Однако тот факт, что «Бог радовался тому, что творение соучаствует в Божественной природе», как говорил Макарий, ни в коей мере не стирает различие между Богом и человеческой душой. Наоборот, это различие укрепляется, сохраняется и усиливается тем, что душа является *сотворенной* соучастницей божественной энергии. Отношение требует наличия *двух* участников. Если бы произошло мистическое слияние, поглощение человеческой души божественным началом, то не было бы двух участников отношений и, следовательно, образа или отражения божественного в человеке. Сирийцы (Макарий и Ефрем) были даже более осторожны, чем греческие отцы церкви, в стремлении избежать свойственной философии тенденции к слиянию человеческой души с божественным началом. Поэтому даже в самых близких отношениях, говорит Макарий, должно сохраняться явное различие:

«Вот Господь; а она (душа) является слугой. Вот Создатель; а она — создание. Вот Работник; а она — творение его рук. Между ними нет ничего общего. Но неограниченная, неопишущая и неисчисли-

мая любовь и нежное сострадание дают ему радость желая излить жизнь на творение своих рук, на дорогое и избранное творение, "чтобы мы были первыми плодами сотворенного им"³⁶.

Итак, образ всегда зависит от своего источника. Его призванием является отражение этого источника в мире. Если перерождение есть новое рождение, происходящее при помощи Духа, который оживляет и усиливает духовные чувства, делающие образ Бога реальным, то освящение является ростом, возмужанием и совершенствованием этого образа. Далее мы рассмотрим этот процесс более подробно.

Освящающая благодать

В соответствии с метафорой Уэсли о доме, мы поднимаемся на крыльцо предваряющей благодати, входим через дверь оправдания и нового рождения и попадаем в гостеприимные комнаты *освящения*, где нас призывают к полноте веры.

Перерождение, основанное на благодати, данной в оправдании, служит началом процесса освящения, совершенствования образа Бога и распространяет новое рождение на все аспекты человеческого существования, так что жизнь становится целостной. Вот почему, согласно Уэсли, этот процесс обычно требует времени.

«Перерождение... это только преддверие освящения, первый этап вхождения в него. И как в естественном рождении человек рождается один раз и затем становится взрослее и сильнее, так и в духовном рождении человек рождается один раз, и затем его духовное состояние и силы постепенно развиваются. Поэтому новое рождение оказывается первым этапом освящения, которое может постепенно развиваться до состояния совершенства»³⁷.

Духовные чувства со временем становятся острее и начинают отличать важное от второстепенного. Позже мы вернемся к вопросу о «полном освящении», пока же скажем, что процесс освящения по своей сущности является совершенствованием призвания быть образом Божиим.

«Я верю, что освящение... является жизнью Бога в душе человека;

соучастием в божественной природе (2 Пет. 1:4); чувствованием во Христе (Фил. 2:5); возрождением нашего сердца по образу создавшего нас (Кол. 3:10)»³⁸.

Поэтому освящение устанавливает такие отношения падшего творения с Создателем, для которых и было создано человечество. Это есть возрастающая *святость*, в которой жизнь становится все более здоровой и целостной благодаря общности с Богом и с ближними. В XVIII в. широко использовалось понятие «христианское совершенство»³⁹, которое описывало как процесс освящения, так и его цель — совершенствование и завершение обновления, которое начинается с перерождением.

Эта целенаправленность (телеология) является важнейшим изменением, которое Реформация внесла в понимание спасения. В средневековом мире Лютера был установлен порядок «великой цепи бытия». Суть вопросов заключалась в следующем: «Каково мое место в этом порядке? Каков мой статус перед лицом бесконечной божественной власти?» Контекстом этих вопросов была вечность, и вердикт Судьи был окончательным. Как высоко надо было забраться на лестницу святости и добрых дел, чтобы быть спасенным? Лютер пришел к заключению, что никакие достижения не могут быть достаточными, так как все человеческие усилия в равной степени далеки от божественного совершенства. Но благая весть заключается в том, что Бог приходит к грешнику, стоящему на самой нижней ступени — туда, где находимся и все мы! — и усаживает нас рядом с собой на небесах. «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: Не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:8–9). Поэтому, как полагает Лютер, сущность спасения заключается в благодатном изменении *положения* грешника в глазах Бога, изменении, совершаемом самим Богом. Бог дарует новый праведный статус как дар, доступный только благодаря Христу. Грешник получает новый статус с радостью и благодарением, восхваляя и возвеличивая Спасителя. В этом оправдании грешник спасается и возносится вместе с Богом на небеса. Если бы это зависело от заслуг грешника, то он (она) все еще находились бы на огромном расстоянии от престола благодати. Для Лютера главной целью является обнаружение и принятие Божьей благодати и прощения, а оправда-

ние — величайшим даром. Христианская жизнь — это жизнь в постоянной верности Богу, который дает оправдание. Современный лютеранский теолог Герхард Форд описывает понимание Лютером освящения как «искусства приучения себя к оправданию»⁴⁰. А сам Лютер говорил: «Вся жизнь новых людей, верующих людей, духовных людей состоит в следующем: от всего сердца, из всей своей глубины, изо всех сил просить оправдания, искать и молиться только о нем всегда и везде до своего смертного часа»⁴¹.

Без сомнения, Уэсли был полностью согласен с этим утверждением. Действительно, оправдание дается только благодатью; наши заслуги — это заслуги Христа. Но изменение *статуса* не означает конец, цель спасения. Почему? Потому что в «великом спасении» (термин Уэсли) Бог предусматривает для нас большее. Бог не только оправдывает нас, тем самым предоставляя основу для новой жизни, но открывает невообразимые возможности для *возрастания* в благодати. Цель Бога — *создать нас заново, преобразовать и восстановить нас в нашей роли образа Божьего*. И поэтому Уэсли говорит:

«Добивайтесь совершенства. И когда вы достигнете предела совершенной любви, когда Бог... даст вам возможность любить его всем сердцем и всей душой, не думайте об отдыхе. Это невозможно. Вы не сможете стоять на месте; вам придется либо подняться, либо упасть — подняться выше или упасть ниже. Поэтому Бог возвещал детям Израиля, детям Бога: «Поспешайте!». «Забудьте все, что было в прошлом, и устремитесь к тому, что впереди, стремитесь к цели во имя награды — высшего призыва к вам Бога Иисуса Христа»⁴².

«Поспешайте» — это, конечно, слово из Послания к евреям 6:1, где говорится: «Поспешим к совершенству». Здесь дается библейская основа для понятия «христианское совершенство». Но оно также является краткой характеристикой того, что отличает Уэсли от Лютера, так как в своем богословии Уэсли ищет созидательную и преобразующую силу Бога для жизни в этом мире. Он ищет преобразования здесь и сейчас!

Одно из объяснений этого отличия Уэсли от Лютера было дано историком культуры Артуром Лавджоем. К XVIII в. «великая цепь бытия» была включена в историческое время. Хотя

обычные представления, в том числе и представления самого Уэсли, все еще оперировали неизменными понятиями о рае, земле и аде, лестница степеней совершенства вместо того, чтобы опускаться и подниматься, теперь протянулась во времени и оказалась направленной в будущее. Эсхатология Библии отвергла традиционное греческое понятие о статичном космосе. Богословская периодизация истории, составленная в XII в. Иоахимом Флорским, была объединена с представлениями о прогрессе, свойственными ранней эпохе Просвещения, которые по-прежнему формулировались в богословских понятиях. Джозеф Аддисон писал в 1711 г. в журнале «Наблюдатель» («*Spectator*»): «Должно быть, самому Богу приятно, когда он видит, как его Творение расцветает и приближается к нему, обретая с ним все большее сходство». А Эдмунд Лоу писал в 1712 г.: «[Бог] никогда не сотворит существо в такой форме, в которой нет места для дальнейшего процветания и вечного обретения нового счастья и нового совершенства»⁴³. Этот культурный контекст, без сомнения, внес свой вклад в тот герменевтический метод, которым пользовался Уэсли применительно к Писанию. Но он не нуждался в особом влиянии со стороны современной ему культуры, чтобы изменить богословские акценты в учении Реформации о спасении. Учение о совершенстве отцов церкви и «практический мистицизм» таких авторов, как Иеремия Тейлор и Уильям Лоу, оказавших влияние на набожность Уэсли в период до Олдерсгейта, и были источником телеологии его учения. Уэсли описывает жизнь, сфокусированную на «стремлении». «То, чем глаза являются для тела, то же самое есть стремление для всех слов и действий». Стремление фокусирует наши действия и руководит ими, связывая наше разрозненное существование в единое целое во имя одной цели. «Постоянное видение, единственное стремление содействовать величю [Бога], осуществлять его благословенную волю и подчиняться ей пронизывает наши души, наполняет наши сердца и является постоянным источником всех наших мыслей, желаний и намерений»⁴⁴. Цель состоит в том, что «мы все придем в единство веры и познания Сына Божьего, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Именно так творение должно восхвалять Творца.

Более того, освящение диалектично: оно имеет позитивную и негативную стороны, и обе они необходимы. В своей ранней проповеди Уэсли использовал для иллюстрации этой диалектики хорошо знакомую англиканскую «Краткую молитву о чистоте»: «Очищайте намерения ваших сердец по вдохновению Святого Духа, чтобы мы могли *совершенно* любить его и достойно восхвалять его святое имя»⁴⁵. Слова «очищайте намерения ваших сердец» говорят о «негативной стороне внутренней святости, которая есть чистота сердца по вдохновению Божьего Святого Духа». Когда дыхание Бога входит в нашу жизнь, оно вытесняет все, что несовместимо с ним. Поэтому святость на первом этапе является очищением, которое разрушает все то, что отделено от Бога. Пока это «только наименьшее, минимальное следствие [святости], всего только отрицательная сторона великого спасения»⁴⁶. Положительная сторона заключена в словах: «чтобы мы могли совершенно *любить* его». В действительности, осуществление позитивного служит также завершением отрицательного, «ибо когда любовь заполняет все сердце, то остается ли в нем место для греха?»⁴⁷.

Когда Уэсли проповедовал оправдание одной верой, он был обвинен в противоречии (антиномизме), в неуважении к важности закона и добрых дел в христианской жизни. Чтобы объяснить свою позицию, он написал серию проповедей против антиномизма, в которых он противопоставил свою собственную позицию принципу *sola fide* (только верой — лат.) Реформации, разделив роль веры и роль любви в спасении. Если вера является знаком оправдания, то любовь оказывается знаком освящения. Он доказывал, что любовь является высшей целью, к которой стремится жизнь в вере. Основываясь на отрывке из I Послания к коринфянам, 13, он писал: «Любовь — это завершение, единственное завершение всякой заповеди Божьей, от начала мира до конца времен. И она продолжится, даже когда небеса и земля исчезнут; ибо только «любовь» «никогда не перестает»». Вера есть всего лишь средство, которое служит любви. «Вера сама по себе, даже христианская вера, вера избранных Богом, вера в действие Бога — это все еще лишь служанка любви. Какой бы славной и достойной она ни была, она не является завершением заповеди. Бог предоставил эту честь одной любви»⁴⁸.

Какую бы пользу это различие между верой и любовью ни принесло Уэсли в защите от обвинений в антиномизме, оно остается проблематичным. Безусловно, в понимании Лютера вера не соревнуется с любовью за достойное место, поскольку и вера, и любовь являются сторонами отношения, которое становится возможным благодаря благодати. Любовь не существует без веры, так же как и вера без любви. Для Лютера, так же как и для Уэсли, вера, доверие и ответная любовь вызваны милосердием и любовью, полученными от Бога. Поэтому и для Лютера, и для Уэсли вера и любовь неотделимы друг от друга. Тем не менее Уэсли стремился подчеркнуть, что спасение заключается не просто в «восстановлении во имя [Бога]», но в «возрождении в образе Божьем» тех, кто спасен⁴⁹. Это и есть тот преобразующий процесс, который включает в себя победу над грехом как свою негативную цель и усиление любви как позитивную цель, к которой направлено спасение.

Природа греха

В течение жизни Уэсли и после его смерти доктрина о совершенстве была постоянным источником споров, большинство из которых были сосредоточены на негативной стороне, т. е. на проблеме преодоления греха в человеческой жизни. Уэсли скорее следовал рационалистическому пониманию греха, свойственному XVIII в., определяя грех как «добровольное нарушение известного закона»⁵⁰, чем более психологически тонкому мнению Августина или Лютера. Уэсли стремился связать грех с чувством ответственности. Поскольку он считал, что мы можем быть ответственными только за то, что осознаем, он ограничил грех теми поступками, которые мы совершаем сознательно, зная, что они противостоят воле Бога. По его мнению, именно это соответствует характеру парадигматического греха Адама и Евы, который был совершен в полном сознании его прискорбности для Бога. Поэтому можно исключить те грехи, за которые мы не отвечаем полностью, а также «невольные проступки».

«Я считаю, что в этой жизни нет такого совершенства, которое исключило бы эти невольные проступки, которые, как я предпола-

гаю, являются естественным последствием незнания и заблуждений, неотделимых от смертности. Поэтому я никогда не использую словосочетание: *безгрешное совершенство...* Я считаю, что человек, наполненный Божьей любовью, все еще подвержен этим невольным проступкам. Если хотите, вы можете назвать такие проступки грехами, но я этого делать не буду»⁵¹.

За более чем два столетия, отделяющие нас от Уэсли, с помощью Фрейда и других исследователей мы узнали, что люди склонны обманываться, скрывать от себя и от других свои побуждения, которые влияют на их мысли и действия. Все это ставит под сомнение любое рационалистическое определение осознанного греха. Более того, с помощью Маркса и других ученых мы обнаружили, что грехи, которые влекут за собой наиболее серьезные и разрушительные последствия, обычно не являются индивидуальными. Они вызваны социальными, политическими и экономическими структурами, которые не только находятся вне власти индивидов, но и защищены «идеологиями», представляющими их как неизбежные и предопределенные Богом. Делают ли эти открытия учение Уэсли о грехе и совершенстве безнадежно устаревшим, неуместным или даже ошибочным?

Это совсем необязательно. С одной стороны, Уэсли никогда не отрицал реальности или важности «невольных проступков». Они в равной степени нуждаются в «жертвенной крови». Следовательно, божественное действие по преодолению греха и восстановлению творения распространяется на бессознательное так же, как и на сознательное, и на социальное так же, как и на индивидуальное. С точки зрения Уэсли, если образ отражает Бога в мире, первоначальной задачей является раскрытие и очищение того, что скрыто. Тем не менее утверждение, что «нет праведного ни одного» (Рим. 3:10) — не завершение задачи, но ее начало, оно сказано не для осуждения, но для того, чтобы довести грех до сознания *в контексте благодати*, которая делает возможным изменение. Поэтому критическое осознание полностью согласуется с понятием Уэсли о грехе, но в его подходе «критическая теория» дополняется признанием грехов и прощением. Он настаивал на том, что даже совершенные люди, чьи сердца переполнены любовью к Богу и к ближ-

нему, нуждаются в исповеди. И невольные ошибки, как и намеренные проступки, являются «нарушением совершенного закона».

«Поэтому каждая ошибка, которая не нуждается в жертвенной крови, получит вечное осуждение. Из этого вытекает, что даже наиболее совершенные в силу своих действительных проступков имеют постоянную нужду в заслугах Христа, и они могут сказать себе так же, как и своим братьям: «Прости нам долги наши»»⁵².

В издание «Истинного христианства» («*True Christianity*») Йохана Арндта, отца немецкого пиетизма, вышедшее в серии «Христианская библиотека» («*Christian Library*»), Уэсли включил следующую молитву:

«Снизости мне помощь свою, о, Господи, чтобы я мог глубоко заглянуть в бездонную пропасть моей порочной природы; но покажи мне корни, из которых произрастают плоды зла, чтобы я мог уничтожить их. И пусть корни и зерна благодати, которая происходит из Иисуса Христа, свободно и беспрепятственно распространяются, подкрепляемые силою души»⁵³.

Исповедь всегда уместна именно из-за наличия неосознаваемых грехов. Но Бог, действующий через тварь для восстановления творения, не хочет увековечить неведение, но желает расширить знание, раскрыть грех и создать условия для его преодоления. Таким образом, метод Уэсли избегает утверждений наподобие того, что «никто не совершенен» или «такова природа человека». Ни совершенство, ни несовершенство не являются неизменными сущностями, они просто представляют собой два пути описания жизни как проекта, направленного в будущее. И часть этого проекта состоит в расширении области ответственности, в признании последствий «ошибок», в доведении их до сознания и в их преодолении. Точно так же мы постигаем и раскрываем деструктивное воздействие социальных институтов и структур, воспринимаемых как нечто данное, доводя до сознания их несправедливый характер и работая над их реформированием или заменой. Тем самым по-прежнему сохраняется значение первого негативного аспекта святости, поскольку он усиливает человеческую ответственность и критическое мышление.

Возрастание любви

Гораздо сильнее позитивная сторона освящения, т. е. *возрастание любви*. В негативной стороне есть опасная тенденция измерять грех количественно и допускать, что от него можно избавиться путем его осознания. Но любовь как положительное качество не имеет границ. Она может возрасти до бесконечности. Поэтому «совершенство, на которое способен человек, пока он находится в порочном теле», — это вечно возрастающая любовь к Богу и ближнему. Так как данная человеку любовь получена от Бога и она возвращается к людям, которых Бог нам дал, чтобы мы любили их во имя его, источник этой любви бесконечен. Ее запас никогда не может иссякнуть, пока мы продолжаем получать любовь от Бога. В получении и возвращении мы будем «достойно славить святое имя [Бога]», продолжать испытывать воздействие того, что нам дано. Это обновление воплощает одновременно нашу цель и божественный замысел, ибо мы осуществляем наше «единственное стремление», а Бог «творит нас заново по своему образу»⁵⁴.

Таким образом, мы видим, что существуют три важных фактора нового творения: *благодать*, божественная инициатива обновления творения и мира; *вера*, ответ человека на данные ему полномочия как образа Божьего; *синергизм*, обновленный образ, действующий совместно с Творцом, чтобы поделиться этой обновленной силой с миром.

Теперь мы можем рассмотреть различные аспекты спасения с точки зрения их общего контекста и поговорить о «великом спасении» в целом. «Что такое спасение?» — спрашивает Уэсли и отвечает: это совсем «не то, что обычно понимают под этим словом, т. е. не попадание на небеса и вечное счастье... Это не благословение, которое получают после смерти». Писание говорит о спасении в настоящем времени: «Ты спасен» (Еф. 2:8). Очевидно, это «не что-то далекое: это то, что существует в настоящем». Оно начинается в *этом* мире. Поэтому «спасение, о котором здесь говорится, можно отнести ко всей деятельности Бога, от первого проявления благодати в душе до ее завершения в славе»⁵⁵. Спасение — это всеобъемлющее понятие, которое характеризует великодушное действие Бога

на каждом его этапе, и поэтому спасение нельзя идентифицировать с каким-то одним этапом или аспектом этого действия. Соответственно, нельзя отождествлять великое спасение только с оправданием и обращением, хотя в протестантизме часто именно так и происходит. Причины этого понятны. С точки зрения лютеранства, основным содержанием спасения является объявление Богом грешника праведником. Мы спасены от проклятия высшим божественным действием. Человеку требуется только доверять этому обещанию и постоянно пребывать в вере. Нельзя добавить к этому ничего такого, что бы превосходило божественную благодать, данную в слове прощения. Следовательно, принципиальная цель спасения достигается оправданием. Такую же позицию занимали некоторые моравские братья, считавшие, что в их обращении совершается полное оправдание и освящение. Данная им праведность была праведностью Христа. Более нет никакой совершенной праведности. Их лидер граф Николас фон Зинзендорф следующим образом выразил это в беседе с Уэсли (которую они вели на латинском языке):

«Все наше совершенство заключено во Христе. Все христианское совершенство есть просто вера в кровь Христову. Христианское совершенство нам вменено, а не присуще. Мы совершенны во Христе; но никогда не совершенны в себе... Святость не принадлежит верующему. Он не более свят, если любит больше, и не менее свят, если любит меньше... С того момента, как человек оправдан, он полностью освящен. Соответственно, до самой смерти он свят не в большей, но и не в меньшей степени, чем в момент оправдания»⁵⁶.

Поскольку самым важным является то, что нам вменена праведность Христа, вопрос о любом действительном изменении в нас отпадает⁵⁷. Здесь божественная цель обновления твари и творения не является приоритетной. Уэсли придерживался противоположного мнения и считал, что такие интерпретации урезают благовест. Они сосредотачиваются на обновлении твари при жизни. Но смысл «великого спасения», которое Уэсли рассматривал как божественную цель для всего человечества, заключается вовсе не в этом.

Чтобы понять, что здесь имелось в виду, давайте более под-

робно рассмотрим различие между «вмененной» и «наделяемой» праведностью. Из-за особого акцента на освящении Уэсли был обвинен в подмене вмененной праведности праведностью, присущей твари. Вмененная праведность — это праведность Христа, которой мы наделены в оправдании. Присущая праведность — это праведность, которой мы обладаем сами. Уэсли не хотел отделять их друг от друга. Он считал, что есть путь, на котором обе праведности соединяются в истинной вере. «Праведность Христа — это целостное и единственное основание всей нашей надежды. Только верой Святой Дух дает нам возможность строить на этом основании». Мы не просто наделены праведностью Христа... «Те, кому вменена праведность Христа, становятся праведными благодаря духу Христа, они обновлены в образе Христовом, согласно праведности и истинной святости, в которой они были сотворены»⁵⁸. Цель Бога состоит не просто в том, чтобы облечь нас в праведность, которая оставалась бы чем-то внешним (*justitia aliena*) для нас, но в том, чтобы наделить нас праведностью Христа таким образом, чтобы она усиливалась и расширялась, наполняя все стороны нашей жизни. Конечно, праведность, которая характеризует жизнь христианина, не является результатом его деятельности (и в этом смысле не присуща ему), но есть плод духа Христа. Тем не менее она воплощается в новой твари, жизнь которой преобразилась, в твари, которая вновь рождена в Боге!

Поэтому христианское совершенство нельзя понимать как совершенство, находящееся «в нас самих». Оно заключено в тех отношениях, для которых мы были созданы и к которым мы можем вернуться. Теперь мы обратимся к исследованию того, что имел в виду Уэсли под целью полного обновления в совершенном освящении.

Полное освящение и христианское совершенство

Доктрина о полном освящении была наиболее противоречивой из всех доктрин Уэсли: она доводила учение об освящении до логического конца — до полного обновления человеческой

природы, независимо от того, возможно ли такое обновление для конечного существа. Альберт Аулер считает, что эта доктрина была неправильно понята не только оппонентами Уэсли, но также его друзьями и последователями, потому что они ориентировались на западное латинское понятие *perfecto* (совершенное совершенство), т. е. некоторое достигнутое состояние совершенства, а не на *teleiotes* (совершенствующееся совершенство) восточной традиции, т. е. «никогда не заканчивающееся стремление к полноте любви». Именно эта последняя традиция, согласно Аулеру, главным образом повлияла на позицию Уэсли⁵⁹.

Однако в действительности картина является более сложной. Если Уэсли был неверно истолкован, то в этом есть в некоторой степени и его вина. Сложность вытекает из разнообразия источников и взглядов, которые лежат в основе его доктрины. Помимо недавно обнаруженного влияния на Уэсли восточных отцов и их учения об «обожении» в поздний период его университетской карьеры, имело место воздействие Фомы Кемпийского, Тейлора и Лоу. Лоу первым привлек внимание Уэсли к доктрине о христианском совершенстве и повлиял на его первоначальное благочестие. Другим фактором было практическое значение, которое эта доктрина получила в методистском движении в качестве стимула и цели, стоящей перед верующими в христианской жизни. Наконец, здесь имеются признаки субстанциалистского понимания греха, которое ведет к представлению об освящении как об искоренении греха. К тому времени, когда Уэсли объединил различные сочинения в труд, называемый «Простое описание христианского совершенства» (*A Plain Account of Christian Perfection*), понятие «освящение» стало синонимом «полного освящения», и из практических соображений процесс освящения стал пониматься исключительно с точки зрения его цели. Тем не менее Аулер прав, когда он называет доктрину о полном освящении Уэсли «учением о благодати, доведенным до кульминации... [и] самым дальним горизонтом его видения христианского существования, идеей, ведущей к самым радикальным результатам для личной этики и социальной трансформации»⁶⁰.

Уэсли датировал начало своего собственного «обручения» с доктриной о совершенстве 1725 г., когда он принял решение

стать священником. В это время он прочитал книгу Иеремии Тейлора «Правила и упражнения в святой жизни и смерти» («*Rule and Exercises of Holy Living and Death*»), возможно, предложенной ему Салли Кирхам, сестрой его соученика Роберта Кирхама, который позднее стал одним из основателей Святого клуба. Отец Кирхама был ректором в Стентоне вблизи Оксфорда, и Уэсли часто посещал его дом. Салли стала кем-то вроде духовной поверенной Джона, и он вел с ней оживленную переписку, используя при обращении ее псевдоним «*Varanese*»⁶¹. Возможно, именно она заметила Джону, что «очень не советовала бы молодым людям читать [Тейлора, ибо] он буквально выводил ее из себя, когда ей было пятнадцать или шестнадцать лет. Он, по-видимому, отказывал в пути спасения всем тем, кто не следует его правилам, некоторые из коих были совершенно неосуществимы»⁶². Уэсли тем не менее был «весьма взволнован» этой книгой, «особенно той ее частью, которая относилась к чистоте стремлений». Далее он писал: «Внезапно я решил посвятить всю свою жизнь, все свои мысли, слова и действия Богу. Я был полностью уверен в том, что середины быть не может: каждая часть моей жизни (а не только некоторые) должна быть принесена в жертву либо Богу, либо самому себе (а на самом деле, дьяволу)»⁶³.

Следуя одному из правил Тейлора, Уэсли начал вести дневник. Он объяснял это так: «...чтобы производить более точный, чем раньше, отчет о том, как я проводил время, записывая, как я использовал каждый час»⁶⁴. Уильям Халлер комментирует это следующим образом: «Дневник служил пуританской исповедальной, и тем самым играл необычную важную роль в духовной жизни»⁶⁵.

Эта набожность была подкреплена книгой Фомы Кемпийского «Подражание Христу» («*The Imitation of Christ*»), предложенной «религиозным другом» (возможно, опять же Салли Кирхам). Сначала Уэсли отложил книгу Фомы, «который был слишком требователен»⁶⁶. Он писал матери: «Я не могу представить, что когда Бог послал нас в мир, он непреложно повелел нам быть в нем бесконечно несчастными... [Согласно Фоме Кемпийскому], всякая радость пуста и бесполезна, если не греховна. Но тогда почему псаломпевец так часто призывает нас

возрадоваться в Господе?»⁶⁷ Но в конце концов он нашел у Фомы нечто и для себя: «Читая его, я зачастую нахожу ощутимую поддержку, которой я раньше не чувствовал... Я начал менять форму моих высказываний и серьезно стремиться к *новой жизни*»⁶⁸.

Третьим автором, которого Уэсли открыл для себя год или два спустя и который, несомненно, повлиял на его духовное формирование, был Уильям Лоу, современный ему представитель высшей англиканской иерархии, защищавший практический мистицизм. Его «Практический трактат о христианском совершенстве» («*Practical Treatise on Christian Perfection*») содержал требования, которым должны соответствовать истинные христиане. Уэсли писал: эта книга «более чем когда-либо убедила меня в абсолютной невозможности быть христианином лишь наполовину. И с помощью Божьей благодати я решил... всецело посвятить себя Богу, отдать ему душу, тело и всю свою сущность»⁶⁹. Уэсли был убежден: «Благодаря своему постоянному *стремлению выполнить Божий закон*, внутренний и внешний, *изо всех своих сил*... я буду принят Богом»⁷⁰. Неудивительно, что французский католический исследователь Максимилиан Пьетте рассматривал вступление Уэсли на путь святости в 1725 г. как решающее изменение в его жизни, сыгравшее более важную роль в его мышлении, чем более позднее происшествие в Олдерсгейте⁷¹.

Неизвестно, была ли бескомпромиссность Уэсли в приверженности христианству вызвана решением стать священником или, наоборот, эта приверженность и привела его к решению принять сан. Как сын, брат, внук и правнук священника он, безусловно, размышлял над такой возможностью. Позднее он писал: «Когда мне было примерно двадцать два года, мой отец настоял на том, чтобы я принял сан»⁷². В действительности Самуэль Уэсли, после того как Джон сообщил ему о своем намерении принять рукоположение, посоветовал ему выдержать некоторое время, чтобы испытать свой выбор. «Я не хочу, чтобы ты необдуманно пошел в священники», — заявил Самуэль и предложил Джону в течение года интенсивно изучать библейские языки, используя подготовленное им издание Библии с параллельными столбцами Пятикнижия на иврите, халдейском,

греческом и латинском языках. Самуэль надеялся на помощь сына в работе над этим проектом и дал ему задание внести дополнительный столбец с текстом на древнееврейском языке⁷³. Однако, как это часто бывало, мать была другого мнения.

«Я думаю, что чем раньше ты станешь диаконом, тем лучше, потому что это может стать стимулом для более интенсивного изучения практического богословия, которое я смиренно считаю наилучшим предметом для кандидатов в духовный сан. Мистер Уэсли не согласен со мной и хотел бы, как я думаю, занять тебя критическими исследованиями... которые даже в небольшом количестве и в качестве дополнения не могут рассматриваться как более предпочтительные по сравнению с другими предметами. Поэтому я изо всех сил молю Бога, чтобы он уберек тебя от этого зла — от вовлечения в праздные занятия и пренебрежения теми вещами, которые тебе абсолютно необходимы»⁷⁴.

Сюзанна Уэсли хорошо знала, что такое богословское образование, ибо она выросла в доме, который, по существу, был нонконформистской семинарией, открытой ее отцом-пуританином д-ром Самуэлем Аннесли после того, как его изгнали из прихода Англиканской церкви согласно «Акту о единообразии» 1662 г. Очевидно, Самуэль Уэсли согласился с мнением жены, ибо меньше чем месяц спустя он написал: «Со времени моего последнего письма к тебе я изменил свое мнение и сейчас склоняюсь к тому, чтобы ты этим летом принял сан и направил свои мысли и занятия по этому пути»⁷⁵.

Рукоположение, которое Уэсли принял в сентябре 1725 г., открыло для него возможность получить вакансию стипендиата Колледжа Линкольна в Оксфорде. Однако его репутация как слишком серьезного человека чуть не стоила ему места. После его назначения появились возражения со стороны других кандидатов, которые говорили, что «непомерная серьезность его поведения» может угнетающе сказаться на его коллегах. К счастью, ректор колледжа считал, что добавление некоторой серьезности может оказаться полезным, и назначение было утверждено. Стипендия, которую должен был получать Уэсли в последующие двадцать пять лет, если, согласно правилам колледжа, за это время он не женится, решила его финансовые проблемы, что весьма утешило его отца, который постоянно ис-

пытывал денежные затруднения, тем более, что его расходы снова увеличились, так как Чарльз также поступал в Оксфорд.

Обязанности Уэсли как преподавателя греческого языка в Колледже Линкольна заключались в чтении еженедельной лекции по греческому языку Нового Завета для студентов. Лекционный курс предполагал не просто преподавание студентам греческого языка, но и наставление их в христианской религии. В качестве экзаменатора Уэсли председательствовал на ежедневных «обсуждениях», проводимых в зале колледжа, на которых студенты оттачивали свои навыки ведения дискуссии. Эти обязанности, плюс преподавание им логики, позволили ему совершенствовать собственное искусство ведения дебатов и способность распознавать ошибки в аргументах его оппонентов, что позднее сослужило ему хорошую службу⁷⁶.

Труд Уэсли «Простое описание христианского совершенства» (*A Plain Account of Christian Perfection*), опубликованный в своей окончательной версии в 1777 г., начинается с предисловия, где описываются годы, проведенные в Оксфорде. Уэсли хотел показать, что доктрина об освящении присутствовала у него с самого начала. Когда развитие методистского движения в начале 1760-х гг. привело к новому подъему интереса к «полному освящению» и многие представители движения в Лондоне, Бристоле и Йоркшире заявили о том, что испытали «второе благословение», Уэсли был обвинен в том, что он проповедовал «новую доктрину». «Простое описание...» должно было показать, что его мышление всегда было сосредоточено на христианском совершенстве и что его взгляды практически не изменились со времени произнесения им проповеди «Обрезание сердца» в 1733 г.⁷⁷ Действительно, можно сказать, что, несмотря на важность доктрины об оправдании верой, после его встречи с моравскими братьями освящение неизменно понималось им как *цель* спасения. Образ Бога должен быть восстановлен. «И облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3:10). «Именно образ Бога — это то, к чему я всегда стремился»⁷⁸. Более того, Уэсли еще до Олдерсгейта был убежден в том, что положительным содержанием совершенства является любовь. На обратном пути из Джорджии он написал такие строки:

«О, пусть в моей душе живет лишь только одна любовь.
 О, пусть она владеет мной,
 Будет моей радостью, моим сокровищем и венцом.
 Странный огонь горит в моем сердце;
 Пусть каждый мой шаг, слово и мысль
 будут наполнены любовью»⁷⁸.

Тем не менее правда и то, что его ранняя приверженность к совершенству шла в русле идей его главных наставников на этой стадии развития. Это не значит, что между Фомой Кемпийским, Тейлором и Лоу не было различий, но Уэсли читал их труды, исходя из своего собственного стремления отдать «все сердце и всю жизнь Богу». Если использовать различие, предложенное Аутлером, то можно сказать, что в этот период Уэсли рассматривал совершенство в его западной форме, а именно как достижение статуса праведника, чистого и безупречного в своей необыкновенной преданности Богу. Позднее, стремясь защитить себя от обвинений в антиномизме, он не мог признать то обстоятельство, что его понимание совершенства действительно изменилось и что усиленное стремление к праведности в этом мире было заменено новым основанием — божественной благодатью. Тот смысл, который он с помощью моравиан обнаружил в учении Лютера о радикальном характере Божьей благодати, был не столько новым учением, сколько необходимой и единственно жизнеспособной основой для того совершенства, к которому он стремился. И хотя он соглашался с тем, что у него не было *достаточно* веры, он не признавал того, что ему нужна была какая-то *другая* вера, кроме той, которая становится возможной не в результате сознательных усилий, но благодаря любви Христа к нам. Она основана на свободном даре Бога, явленном в жертвенной любви Христа. Именно такое понимание он взял у моравских братьев. Вера, имеющая такое основание, со временем приносит обещанные плоды «власти над грехом и вечного мира от ощущения прощения»⁸⁰.

Как мы уже видели, в своем учении Уэсли не останавливался на прощении. Оно само по себе важно, но Бог хочет большего. Оправдание было включено в его поиск полного образа Бога. Если моравиане рассматривали оправдание как достиже-

ние цели спасения, то для Уэсли *telos* (цель) все еще находилась впереди, что превращало христианскую жизнь в существование *в пути*. Но направление этого пути обусловлено его целью. И именно по этой причине Уэсли не мог отказаться от цели *полного* освящения и христианского совершенства. Существует двойная цель — быть полностью безгрешным и быть совершенным в любви, и ни от того, ни от другого, по его мнению, нельзя отказаться без ущерба для самого процесса. Поэтому Уэсли сопротивлялся всем попыткам подорвать или изменить эти цели. Более того, он настаивал на том, что полное освящение должно начаться в *этой* жизни, а не в следующей. Он считал, что этому есть достаточное количество подтверждений в Писании. В отрывке: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохраняются без порока в пришествии Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:23), очевидно, говорится об этой жизни. Отрывки: «И так будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мат. 5:48), и: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всей душой твоею и всем разумением твоим» (Мат. 22:37) — это заповеди, «данные не мертвым, но живым. Поэтому: “Возлюби Бога всем сердцем” — не может означать, что ты должен сделать это, когда умрешь, но ты должен делать это, пока жив»⁸¹. Более того, Уэсли был убежден в том, что Бог не требует и не обещает невозможного, но призывает нас к тому, что действительно можно изменить с помощью благодати. И он добавляет прагматический аргумент: если мы не рассчитываем на *полное и завершённое* освящение, у нас нет надежды в этой жизни. А ведь мы «спасены в надежде» (Рим. 8:24).

«Если такое благословенное изменение наступает при жизни, не должны ли мы поддержать всех верующих в его ожидании? И как постоянно показывает опыт, чем больше они желают этого, тем быстрее и основательнее происходит последовательное действие Бога в их душе. Чем более настороженно они относятся к грехам, тем тщательнее они растут в благодати, тем усерднее стремятся к добрым делам и тем пунктуальнее исполняют все Божьи заповеди. И наоборот, когда они перестают на это надеяться, возникают совершенно противоположные последствия. Они “спасены надеждой”, надеждой на полное изменение и на постепенное усиление

спасения. Если разрушить эту надежду, то спасение прервется или будет ежедневно убавляться»⁸².

Таким образом, предчувствие христианского совершенства в этой жизни было ключевым элементом и отличительной чертой методистского благочестия. Цель определяет процесс. Если ее убрать, постепенное преображение также окажется проблематичным. Поэтому для методистского движения эта цель (*telos*) является существенной частью божественной цели восстановления человечества в духовном здоровье и в полноте жизни. Генри Найт сравнивал это противоречие с противоречием из Нового Завета между «уже» и «пока еще нет». Так как эсхатологическая эра уже началась, сила Царства в самом реальном смысле уже присутствует в мире и принимает в нем участие. В то же время полнота ее осуществления уходит за линию горизонта⁸³.

Однако жизнеспособность этой доктрины осложнялась тем фактом, что Уэсли, отстаивая свою позицию, время от времени допускал *субстанциалистское* понимание грехопадения, которое было широко распространено в XVIII в. Согласно этому пониманию, порочность человека рассматривается не просто как разрыв позитивных отношений с Богом. Но с грехопадением в душе прорастает «корень зла», который является источником приверженности человека ко злу и материальной основой искушения. Процесс освящения — это битва за преодоление негативного наследия. Тем самым полное освящение понимается как устранение этого действительного корня греха, который берет свое начало в неповиновении Адама. Как мы увидим, Уэсли описывал этот корень и его устранение в совершенно буквальном смысле.

Это не значит, что Уэсли считал, что упразднить грех легко. Его понимание «греха в верующих» основывалось на 9-й статье «39 статей о религии» Англиканской церкви и было подтверждено опытом. Согласно этой статье:

«Первородный грех — это повреждение природы каждого человека, вследствие чего человек по своей природе склонен ко злу, так что плоть противостоит Духу. И это повреждение природы, увы, сохраняется в рожденных заново... И хотя верующие не осуждаются, в части себя они сохраняют греховную природу»⁸⁴.

Конечно, оправдание и перерождение могут принести такое изменение, в результате которого верующий может предположить, что «все грехи исчезли!». Как легко они приходят к заключению: «Я не *чувствую* никакого греха, поэтому у меня его нет. Он не *проявляется*... значит, его нет»⁸⁵. В противоположность этому Уэсли цитирует одного из восточных отцов, который отстаивал идею *обожения*:

«Как точно Макарий четыреста лет тому назад описывал нынешнее положение детей Божьих! “Когда благодать начинает действовать, неумелые (или неопытные) люди воображают, что у них больше нет грехов. Но и они, имеющие свободу действий, не могут отрицать того, что грех может досажда́ть даже тем, кто обладает благодатью Божьей... Ибо у нас есть частые примеры некоторых наших братьев, которые, испытав эту благодать, утвердились в том, что они безгрешны. Но и тогда, когда они почувствовали себя внутренне свободными от греха, скрывавшаяся внутри них порочность проявлялась заново и почти сжигала их”»⁸⁶.

Таким образом, все церкви — как римская, так и англиканская, как реформатская, так и православная — согласны с тем, что заражение первородным грехом сохраняется в рожденных заново и является постоянным источником искушения⁸⁷. Хотя верующие избавлены оправданием от *вины* за грех и новое рождение поддерживает их в борьбе с *силами* зла, так что греховные дела перестают быть неизбежными и верующие могут преодолеть искушение при помощи данной им благодати, — тем не менее сущность греха — плотская природа — остается⁸⁸. Какое бы значение ни придавал Уэсли процессу освящения, в котором наша жизнь все более соответствует Христу, успех невозможен без *особого действия священной благодати*. Хотя мы можем «противиться как внешним, так и внутренним грехам и преодолевать их, хотя мы можем ежедневно *ослаблять* наших врагов, мы все еще *не можем от них избавиться*. При всей благодати, данной в оправдании, мы не можем их уничтожить»⁸⁹. Бог пообещал «умыть нас от нашего зла и очистить от наших грехов», и это может совершить только божественная благодать. Эта особая благодать, данная в полном освящении, когда

«Господь снова обратится к нашим сердцам и “второй раз скажет:

«Очиститесь» [цитата из гимна Чарльза Уэсли]⁹⁰. И только тогда «прокаженные очистятся». Только тогда корень зла, плотский ум разрушится, и врожденный грех больше не будет существовать⁹¹.

Конечно, Уэсли редко выражал такое субстанциалистское понимание греха, как в примере с прокаженным, который очистится, или о корне, который должен быть устранен из души. Является ли это поэтическим представлением, яркой метафорой, заимствованной из гимна и предназначенной для проповеди, или это определение, которое следует воспринимать буквально? Уэсли редко объясняет механизм полного освящения, предпочитая говорить о возрастании любви, которое следует из великого принятия любви Бога и происходит до тех пор, пока не останется места для греха. Этим он подчеркивает не «отрицательную сторону» святости, т. е. уничтожение греха, а ее «позитивную сторону», преизбыточную любовь. Тем не менее подталкиваемый растущей после 1760 г. популярностью учения о совершенстве и увеличивающимся числом людей, которые свидетельствовали о «втором благословении», Уэсли, как представляется, принял субстанциалистское объяснение того, что происходило в тех, кто достигал цели и переходил от надежды на исполнение обещания к его действительному исполнению. Это следует из дискуссии о том, является ли освящение *постепенным или немедленным*.

«Оно есть и то, и другое. С момента нашего оправдания может начаться постепенное освящение, рост в благодати, ежедневное возрастание в знании и любви к Богу. И если грех завершается при жизни, по природе вещей должно быть немедленное изменение. Должен быть последний момент, когда грех еще существует, и первый, когда его уже нет»⁹².

Это заставляет предположить, что грех является субстанцией, которая или существует, или не существует в душе, и что благодать вмешивается, чтобы удалить эту субстанцию, «сказать во второй раз: «Очистись...» и сделать грех несуществующим». Конечно, человек необязательно должен осознавать это изменение. Преображение может произойти в любое время и в любом месте. Но если Уэсли под давлением обстоятельств использовал субстанциалистскую метафизику для объяснения

как греха, так и благодати, действующих в полном освящении, не означает ли это, что в действительности он отказывался от своего собственного подхода и рассматривал божественную благодать как случайное действие? И если он однажды допустил это, не стал ли он предметом такой же критики, которую он сам выдвигал против сторонников учения о предопределении, рассматривавших Божью благодать как нечто случайное? Божья благодать удаляет корень зла из некоторых, но не из всех. Более того, логика такого подхода ведет к фокусированию на одном моменте, на моменте изменения, и к пониманию полного освящения как неизменного состояния. Уэсли, несомненно, осознавал опасность такого понимания:

«Говорите с особой осторожностью об оправданном или освященном состоянии, чтобы не сбивать человека с пути, не заставлять его полностью довериться тому, что произошло с ним однажды. Ибо мы ежеминутно радуем или сердим Бога нашими поступками, всем нашими сегодняшним внутренним состоянием и внешним существованием»⁹³.

Кажется, что Уэсли не совсем представлял себе опасность своего понимания человеческой свободы и природы отношений между божественным и человеческим началом, вытекающего из материалистического понимания греха и благодати. Ибо если грех является субстанцией, которая может быть удалена случайным действием божественной благодати, за этим неизбежно следует, что «кто-то избран, а кто-то нет»⁹⁴.

Уэсли не видел противоречия между утверждением об искоренении греха и тем, что полностью освященные люди все еще подвержены искушению. Тот факт, что искушение больше не исходит из греха как внутренней субстанции, не исключает искушения извне, как это произошло с нашими предками Адамом и Евой. Освященные люди остаются свободными и могут снова отвернуться от источника своей жизни. Уэсли хорошо знал, что некоторые люди, ранее исповедовавшие христианское совершенство, затем отпали от него. Так, Найт был убежден в том, что хотя Уэсли иногда использовал субстанциалистский язык для описания благодати, но он всегда характеризовал ее как следствие отношений между человеком и Богом. «Благо-

дать, уже полученная от Бога, никогда не описывалась как нечто такое, чем человек может теперь владеть безотносительно к продолжающейся любви и постоянной силе Бога»⁹⁵.

Более того, очень важно, что сам Уэсли никогда не исповедовал полное освящение. Когда последователи собрались у его смертного ложа и некоторые явно хотели узнать, достиг ли он той цели, которую поставил перед другими, он сказал лишь следующее: «Лучше всего то, что Бог остается с нами»⁹⁶.

Мы показали, что доктрине о христианском совершенстве свойственны определенные противоречия. Тем не менее она была важна для раннего методизма, поскольку давала людям надежду и направление в жизни. Вопрос заключается в том, может ли доктрина о полном освящении быть заново интерпретирована применительно к сегодняшнему дню? Этот вопрос мы рассмотрим в заключительном разделе «Переосмысливая освящение».

¹ Sermon 19, «The Great Privilege of Those That Are Born of God», § 2, Works 1:431.

² Sermon 43, «The Scripture Way of Salvation», § 1. 4, Works 2:158.

³ Sermon 45, «The New Birth», § II. 5, Works 2:193–94.

⁴ Ibid, § III. 1, Works 2:194.

⁵ George Croft Cell, «The Rediscovery of John Wesley» (New York: Henry Holt, 1935), 86.

⁶ Volumes 5–7 (1782–1784 гг.). В действительности, Уэсли впервые ознакомился с произведениями Локка через труды Питера Брауна, епископа Коркского, который сам был философом. Еще будучи студентом, Уэсли переписал более ста страниц из книги Брауна «Procedure, Extent, and Limits of Human Understanding», а позже частично перепечатал эти страницы в качестве дополнения к своему собственному труду по «естественной философии» — «A Survey of the Wisdom of God in Creation» (Survey 2:431–55). Хотя Браун модифицировал идеи Локка, влияние последнего на эпистемологию Уэсли очевидно.

⁷ Уэсли читал об экспериментах Бенжамин Франклина, весьма заинтересовался ими и приобрел для методистской больницы «электрическую машину», вылечивающую «электрошоком» различные расстройства. См.: Stanley Ayling, «John Wesley» (Cleveland: Collins, 1979), 169.

⁸ Sermon 69, «The Imperfection of Human Knowledge», § 1. 4, Works 2:570–71.

⁹ По поводу отрицания Уэсли врожденных идей и поддержки эмпирической модели познания Бога, «полученного извне», существует любопытное за-

мечание такого известного исследователя, как Альберт Аутлер. Он пишет: «Христианский платонизм в целом поддерживает учение о существовании врожденных идей о Боге, и Уэсли следует ему, поскольку «наше знание о Боге и его творениях является не эмпирическим, но, скорее, интуитивным» (Works 2:571)». Аутлер, очевидно, полностью разделяет представление о том, что самое большое влияние на философию Уэсли оказал платонист Джон Норрис, и только после него — Декарт, Мальбранш и кембриджские платонисты. Поэтому Аутлер неправильно интерпретировал риторическое высказывание Уэсли о том, что «мы не можем предположить, что Бог хочет дать нам ошибочную или несовершенную идею о самом себе». Однако Уэсли стремился только усилить сделанное ранее утверждение, согласно которому не существует идеи, вложенной Богом в человеческую душу и разум. Это утверждение было направлено против естественной теологии многих деистов. Следовательно, не существует «естественного» знания о Боге, которым изначально владеет человек, и всякое подлинное знание приходит лишь извне, от Святого Духа, а не возникает интуитивно. Неправильное понимание Аутлером этого момента, возможно, частично вызвано его предположением, что Макарий (чье влияние на Уэсли Аутлер и другие исследователи считают решающим) придерживался греческого платонизма (эта интерпретация совпадает с точкой зрения Вернера Джагера [Werner Jaeger, «Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius» — Leiden: E. J. Brill, 1965]). В соответствии с недавними исследованиями (Columbia Steward, «Working the Earth of the Heart» [New York: Oxford University Press, 1991]), «Наставления» Макария содержат идеи и образы, характерные для сирийского христианства, которое было не греческим, но семитским и стремилось избавиться от греческого влияния. Поэтому Макарий воспринял библейскую доктрину о грехопадении и вытекающее из нее описание интуитивного познания Бога более серьезно, чем греческие учения. Это также соответствует методологической важности доктрины о грехопадении в описании Уэсли основ христианского учения.

¹⁰ Richard E. Brantley, «Locke, Wesley, and the Method of English Romanticism» (Gainesville: University of Florida Press, 1984), 31.

¹¹ Works 1:276.

¹² См. также: Пс. 19:9; Мар. 8:18; Лук. 10:24; Деян. 26:18; Ефес. 1:18.

¹³ Clement of Alexandria, *Stromata*, V. 1; see: Karl Rahner, «The Spiritual Senses» According to Origen», *Theological Investigation*, vol. 16 (New York: Seabury Press, 1979), 81–103.

¹⁴ См.: Sebastian Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem* (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publication, 1992).

¹⁵ Christian Library 1:121.

¹⁶ *The Works of the Right Rev. William Beveridge, D. D.* (London: James Duncan, 1824), 1:184. Уэсли опубликовал отрывки из этой книги Бевериджа в *Christian Library*, 20:349–480.

¹⁷ Rudolf Bultmann, in *Kerigma and Myth*, ed. Hans Werner Bartsch (New York: Harper & Row, 1961), 197.

¹⁸ E. E. Cummings, *Poems 1923–1954* (New York: Harcourt, Brace and World, 1954), 464.

¹⁹ «An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion», § 32–33, Works 11:56–57.

²⁰ Sermon 19, «The Great Privilege of Those That Are Born of God», § I. 3–5, Works 1:432–433.

²¹ Там же. § I. 6–7, Works 1:433–434.

²² Можно провести интересные параллели между представлением Уэсли о «духовных чувствах» и божественном вмешательстве, необходимом для духовного знания, и спором между Бартом и Бруннером о «естественном откровении». Прояснение основной темы этого спора может помочь нам понять значение позиции Уэсли. Бруннер проводил различие между «формальным» и «материальным» образом Бога, которым обладает человечество. Материальный образ связан с непосредственными отношениями с Богом. Бруннер согласен с тем, что человечество больше их не имеет, так как они были уничтожены грехопадением, в результате которого возникло отчуждение между Богом и людьми. Формальный образ — это человеческая «способность к откровению», тот факт, что, в отличие от «палок и камней», мы способны воспринять обращение Бога к нам. У нас есть способность говорить, у нас есть ответственность и сознание. Этот формальный образ не был уничтожен в грехопадении, и поэтому он представляет собой «точку соприкосновения» (*Anknüpfungspunkt*), «чистую формальную возможность обращения к нам». Затем Бруннер предлагает, чтобы связующим звеном с этой «точкой соприкосновения» стало слово церкви. На что Барт ответил решительным «Нет!». Он заявил, что формальная «точка соприкосновения» Бруннера не так уж формальна, как он утверждает, и в действительности она маскирует знание о Боге, которое оказывается частью природы человека, а не непосредственным даром от Бога. Если тонувшего человека только что спас профессиональный пловец, уместно ли будет заявлять о том, что это человек, а не свинцовый слиток, обладающий «способностью быть спасенным»? Барт подозревает, что формальный образ — это не более чем хитрость. Очевидно, «формальный» *imago Dei* (образ Бога — лат.) означает, что человек может «некоторым образом» и «в какой-то мере» знать и осуществлять волю Бога без откровения, т. е. без действия Духа. Но именно это Барт отвергает. Не существует подлинного знания о Боге, в которое Бог не вовлечен непосредственным образом, в котором Дух не является посредником, но есть только человеческий разум, воля или сознание.

С первого взгляда может показаться, что позиция Уэсли похожа на позицию Бруннера. Духовные чувства — это часть сотворенной человеческой природы. Они не были уничтожены грехопадением и являются формальными способностями для восприятия Бога и божественных вещей. Тем не менее при более тщательном рассмотрении позиция Уэсли оказывается ближе к позиции Барта. Недействующие способности ничего не приносят. Закрытые глаза не являются глазами, ибо они не видят, а заткнутые уши — ушами, ибо они не слышат. «Духовные чувства [человека] заперты. Он находится в том же положении, как если бы их у него не было. Следовательно, у него нет никакого знания о Боге...» (Sermon 45, «The New Birth», § II. 4, Works 2:192). Потенциальные способности духовных чувств непригодны до тех пор, пока «Дух Всемогущего Бога не затронет сердце того, кто до сих пор жил без

Бога» (Sermon 130, «On Living Without God», § 9, Works 4:172). Тогда и только тогда духовные чувства раскрываются и начинают действовать так, как задумано Творцом. И это невозможно без «перерождения», производимого Духом. Таким образом, Уэсли, как и Барт, отрицает «естественную теологию», если она понимается как независимая способность человека к подлинному познанию Бога. «Ибо кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божьего... Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно» (1 Кор. 2:11, 14). Поэтому мы не можем познать Бога, до тех пор, пока «нам Бог открыл это Духом Своим» (1 Кор. 2:10). «Открыл — значит снял покрывало, обнажил, дал нас знание того, что мы не знали раньше» («A Farther Appeal to Men of Reason and Religion», Hart 1, V. 28, Works 11:171).

Но дополнительный шаг, сделанный Уэсли, сближает его с позицией Бруннера, хотя и не отвергает точку зрения Барта. *Предваряющая* благодать означает, что Дух уже действует и Бог уже вовлечен в жизнь человека, хотя он еще не знает об этом. Но инициатива принадлежит Богу. «Все в Боге» (согласно Барту), а не в твари. Тем не менее из самой природы Бога следует, что его инициатива направлена на спасение творения. Уэсли, так же как и Барт, настаивает на том, что не может быть подлинного знания о Боге, в которое не вовлечен сам Бог. Но в то же время Уэсли настаивает на том, что в предваряющей благодати Бог уже вовлечен в человека, и Бог всегда стремится к человеку еще до того, как тот это понимает.

²³ Sermon 130, «On Living Without God», § 9, Works 4:172.

²⁴ Sermon 19, «The Great Privilege of Those That Are Born of God», § I. 9–10, Works 1:435.

²⁵ См. обсуждение «ортопатии» в пятой главе.

²⁶ Journal for May 24, 1738, Works 18:250.

²⁷ Martin Buber, *I and Thou* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1937), 109.

²⁸ «An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion», § 7, Works 11:47.

²⁹ Ibid., § 9, Works 11:48.

³⁰ *Christian Library* 9:334.

³¹ Ibid., 9:318.

³² Ibid. Заметим, что Джонатан Эдвардс использовал ту же аналогию в своей проповеди «Божественный и сверхъестественный свет», § II. 1 (цит. по: Jonathan Edwards, ed. Clarence H. Faust and Thomas H. Johnson, rev. Ed. [New York: Hill and Wang, 1962], 107): «Есть различие между тем, что кто-то знает, что Бог свят и милосерден, и наличием чувства очарования этой святостью и милосердием. Есть различие между рациональным суждением, согласно которому мед сладок, и ощущением сладкого. Человек может иметь первое и не знать вкуса меда, но он не может иметь последнее до тех пор, пока он не имеет представление о вкусе меда в своем сознании».

³³ См.: А. М. Алчин, *Participation in God* (Wilton, Conn.: Morehouse-Barlow, 1988).

³⁴ Works 1:149, 150, 153, 320, 347, 435, 554, 658; 3:241, 597; 4:359. Cp. Outler's note, Works 1:150n. 105.

³⁵ Интересно, что в переводе «Homilies» Макария, которым пользовался Уэсли, понятие «theosis» переводилось не как «обожение», а как «освящение» или «совершенство», вероятно, потому, что понятие «обожение» было либо малопонятным, либо казалось слишком субъективным и могло ввести читателей в заблуждение. См.: Homily 26, § 2 (in *Christian Library*, Homily 14, § 2), and Ted A. Campbell, «John Wesley and Christian Antiquity» (Nashville: Kingswood Books, 1991), 66. Тем не менее главная идея *theosis* — соучастие в созидательной энергии Духа и преобразование благодаря ей — была основной для понимания Уэсли перерождения и освящения.

³⁶ Macarius, *Homilies*, Homily 49, § 4 (in *Christian Library*, Homily 22, 5 1:130–31).

³⁷ Sermon 107, «On God's Vineyard», § 1. 7, Works 19:97.

³⁸ Journal for September 12, 1739, Works 19:97.

³⁹ См.: William Law's *A Practical Treatise on Christian Perfection* (London, 1726), труд, который Уэсли прочитал в 1732 г.

⁴⁰ In Donald Alexander, ed., *Christian Spirituality* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988), 13.

⁴¹ Martin Luther, *Luther: Lectures on Romans*, The Library of Christian Classics, Vol. 15 (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 118.

⁴² Sermon 106, «On Faith», § II. 5, Works 3–501.

⁴³ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge: Harvard University Press, 1936), 247–49.

⁴⁴ Sermon 12, «The Witness of Our Own Spirit», § 11, Works 1:306–7.

⁴⁵ Sermon 150, «Hypocrisy in Oxford», § I. 8, Works 4:398; в издании Works (Jackson) эта проповедь называется «Истинная защита христианства» («True Christianity Defended»). Другие примеры аналогичного использования этой молитвы см. в: Sermon 112, «On Laying the Foundation of the New Chapel», § II. 3, Works 3:586; «A Farther Appeal to Men of Reason and Religion», Part I, § V. 24, Works 11:166; и заключительное предложение из «A Plain Account of Christian Perfection», Works (Jackson) 11:446.

⁴⁶ Sermon 76, «On Perfection», § I. 12, Works 3:76.

⁴⁷ Sermon 43, «The Scripture Way of Salvation», § III. 14, Works 2:156.

⁴⁸ Sermon 36, «The Law Established Through Faith», § II. 1, Works 2:38.

⁴⁹ Ibid., § I. 6.

⁵⁰ «A Plain Account of Christian Perfection», § 19, in Works (Jackson) 11:396.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., Works (Jackson) 11:395.

⁵³ *Christian Library* 1:252.

⁵⁴ Sermon 76, «On Perfection», § II. 4, Works 3:77.

⁵⁵ Sermon 43, «The Scripture Way Of Salvation», § I. 1, Works 3:77.

⁵⁶ Albert C. Outler, ed., *John Wesley* (New York: Oxford University Press, 1964), 367–70. Также см. суждение Юргена Мольтманна о дискуссии между Уэсли и Зинзердорфом в: Jurgen Moltmann, *The Spirit of Life* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 144–79.

⁵⁷ Подход Уэсли также вступает в противоречие с более поздней традицией, а именно с «ревавиллизмом» («возрожденчеством») XIX в. Ревавиллизм делает главный акцент на моменте обращения и поэтому склонен считать, что

спасение полностью завершено в обращении. Вопрос: «Спасены ли вы?» — предполагает ответ, определяемый имеющимся опытом обращения, в момент которого не только начинается новое рождение, но и завершается спасение, обычно интерпретируемое как «знак свыше». В XX в. появляется еще одна упрощенная версия, согласно которой личное «решение в пользу Христа» завершает спасение и гарантирует Царство Небесное при условии верности этому решению. Основная проблема остается той же, что и у Зинзердорфа.

⁵⁸ Sermon 20, «The Lord Our Righteousness», § II. 12, Works 1:459.

⁵⁹ См. предисловие Аутлера к: Sermon 40, «Christian Perfection», Works 2:98–99.

⁶⁰ Sermon 40, «Christian Perfection», § 2, Works 2:99.

⁶¹ Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism*, 2nd ed. (Nashville: Abingdon Press, 1990), 73.

⁶² См.: Works 18:244.

⁶³ «A Plain Account of Christian Perfection», Works (Jackson) 11:366.

⁶⁴ Preface to *Wesley's Journal*, Works 18:243.

⁶⁵ Robert C. Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage* (Nashville/New York: Abingdon Press, 1966), 173.

⁶⁶ Journal for May 24, 1738, § 4, Works 25:163.

⁶⁷ Letter to Susanna Wesley (May 28, 1725), Works 25:163.

⁶⁸ Journal for May 24, 1738, § 4, Works 18:244.

⁶⁹ «A Plain Account of Christian Perfection», Works (Jackson) 11:367.

⁷⁰ Journal for May 24, 1738, § 5, Works 18:244–45.

⁷¹ Maximin Piette, *John Wesley in the Evolution of Protestantism* (London and New York: Sheed and Ward, 1937), 306. В этом суждении Пьетте следовал Августину Лерею (Augustin Leger, *L'Angleterre religieuse et les origines du Methodisme au XVIIIe siecle: la jeunesse de Wesley* (Paris: Hatchett, 1910).

⁷² Journal for May 24, 1738, § 4, Works 18:243.

⁷³ Letter from Samuel Wesley (January 26, 1724/5), Works 25:158.

⁷⁴ Letter from Susanna Wesley (February 23, 1724/5), Works 25:160.

⁷⁵ Letter from Samuel Wesley (March 17, 1724/5), Works 25:160.

⁷⁶ Piette, John Wesley, 266.

⁷⁷ См. предисловие Аутлера к: Sermon 17 «Circumcision of the Heart», Works 1:398.

⁷⁸ Journal for May 24, 1738, § 6, Works 18:245.

⁷⁹ «A Plain Account of Christian Perfection», Works (Jackson) 11:369.

⁸⁰ Journal of May 24, 1738, § 11, Works 18:248.

⁸¹ «Minutes of Some Late Conversations», Works (Jackson) 8:296; cf. 294–98.

⁸² «Minutes of Several Conversations», Question 56, Works (Jackson) 8:329.

⁸³ Henry H. Knight III, *The Presence of God in the Christian Life: John Wesley and the Means of Grace* (Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1992).

⁸⁴ Sermon 13, «On Sin in Believers», § I. 3, Works 1:318.

⁸⁵ Sermon 43, «The Scripture Way of Salvation», § I. 5, Works 2:158.

⁸⁶ Ibid., § I. 7, Works 2:159.

⁸⁷ Sermon 13, «On Sin in Believers», § I. 3, Works 1:318.

⁸⁸ Ibid., § IV. 4, Works 1:328.