

<sup>89</sup> Sermon 14, «The Repentance of Believers», § I. 20, *Works* 1:346.

<sup>90</sup> «Savior of the sin-sick soul», in *A Collection of Hymns*, § 386, *Works* 7:560.

<sup>91</sup> Sermon 14, «The Repentance of Believers», § I. 20, *Works* 1:346.

<sup>92</sup> «Minutes of Several Conversation», Question 56, *Works* (Jackson) 8:329.

<sup>93</sup> *Ibid.*, Question 77, *Works* (Jackson) 8:337–38.

<sup>94</sup> Субстанциалистская интерпретация стала центральной для «движения святости» в XIX в. В нем полное освящение считалось «вторым ясным проявлением благодати», которое ликвидировало корень зла, о чем говорит так называемая теория «искоренения».

<sup>95</sup> Knight, *Presence of God*, 103.

<sup>96</sup> Cf. Ayling, *John Wesley*, 315.

## Глава четвертая

### ХРИСТИАНСКОЕ СООБЩЕСТВО И СРЕДСТВА БЛАГОДАТИ

Одной из устойчивых тенденций, которую породило пиетистское понимание христианства, стал *индивидуализм*. Сущностное содержание христианской веры свелось к тому, что происходит внутри индивида, и к его (ее) личному опыту присутствия Бога. Преобладание этого подхода в западной культуре, в том числе и светской, проявляется в том, что религия стала считаться частным делом, чем-то таким, что каждый человек определяет для себя сам, тем, что обычно не обсуждается в приличном обществе. Действительно, когда проблема религии обсуждается в «светском» контексте, вера рассматривается как инородный элемент, как помеха, которая грозит вытащить на свет такой элемент частной жизни, который необходимо уважать и не покушаться на него.

Этот подход радикально отличается от предыдущих исторических эпох и от многих современных незападных культур, где религия прежде всего является общественным ритуалом, празднованием общей истории и общих целей, рассматриваемых в качестве идентичности, дарованной людям свыше. Религия обслуживает не индивида, а группу и культуру в целом в качестве первичного элемента, который объединяет людей, что вытекает из этимологии самого понятия «*religio*»: «того, что объединяет». Из этого не следует, что в западной религии нет сильного объединяющего элемента. Но она понимается как нечто, опирающееся прежде всего на личности и образующее ту основу, на которой одинаково мыслящие индивиды объединяются в сообщества для взаимной поддержки и вдохновения. Неудивительно, что этим сообществам как искусственным образованиям, созданным для пользы их членов, постоянно угрожает рас-

пад, если возникает различие во взглядах. И если индивиды не ощущают того, что их интересы обслуживаются должным образом, сама цель существования сообщества оказывается утерянной, и в этом случае логическим следствием становится выход из сообщества. Таким образом, существование сообщества оказывается вторичным и побочным, а индивид является первичным. Наверное, пиетизм имел такое значение для западной культуры, поскольку его убеждение в важности индивида в его отношении к Богу развивалось одновременно с демократией, которая сделала индивида основным элементом политической организации.

Одной из причин, вызывающих интерес к богословию Уэсли, является то, что в нем сочетались как ранняя стадия этого пиетистского индивидуализма, так и решительный протест против него. С одной стороны, он настаивал на том, что церковь не есть человеческое творение — и даже не творение благочестивых индивидов. Она есть «назначение не от людей, но от Бога»<sup>1</sup>. Более того, ее существование вызывает троичный Бог, «Бог, который “над всем” как Наивысший, Творец, Вечный, Вседержитель вселенной; Бог, который “во всем” как создающий пространство, наполняющий небеса и землю... Бог, который “во всех вас”, кто чудесным образом присутствует в вас, так что вы оказываетесь одним телом посредством одного духа»<sup>2</sup>. Уэсли заимствовал у Вергилия строку, описывающую божественную власть, «которая все наполняет, во все проникает и все оживляет»<sup>3</sup>. Троичная духовная энергия не только образует церковь, но и является ее постоянной движущей силой. Люди соучаствуют в этой силе и включены в ее динамику, но церковь происходит не из человечества. Она происходит от Бога.

В то же время Уэсли подчеркивал: тот, кто не соучаствует постоянно в этой божественной силе, не является истинным членом церкви. Тем самым Уэсли отрицает обычное представление государственной церкви о том, что крещение обеспечивает постоянное членство в церкви. Мы должны жить «соответственно нашему крещению», чтобы продолжал действовать завет, заключаемый в крещении. Нет никакого *status indelibus* (постоянного статуса — лат.), обеспечиваемого крещением людям независимо от их собственной ответственности. По-

скольку цель крещения есть не соблюдение священного ритуала, но создание нового преобразованного творения, Уэсли присоединяется к мнению сектантов, согласно которому лишь те люди, чьи жизни отмечены святостью, являются *подлинными* членами «святой церкви Христовой». «Что создает святость церкви?» — спрашивает Уэсли. Это не есть лишь святость ее главы. Святость Христа не является прикрытием отсутствия святости у его народа<sup>4</sup>. Как мы можем заключить, для Уэсли святость существует в силу того, что члены церкви разделяют общую цель святости. Святость церкви обеспечивается тем, что ее истинные члены соучаствуют в той или иной степени в святости ее Господа и преобразованы ею. Церковь свята постольку, поскольку они святые, поскольку они в своей жизни и действиях отражают святость своего божественного Основателя и Искупителя.

«Если церковь по самой своей сущности есть сообщество верующих, ни один человек, который не является верующим христианином, не может быть ее членом. Если это единое тело оживлено единым духом и объединено одной верой и одной надеждой их призвания, то тот, у кого нет этого духа, этой веры и этой надежды, не является членом этого тела»<sup>5</sup>.

Таким образом, мы находим у Уэсли как противоположное сектантам подтверждение божественного происхождения церкви, так и общее с ними представление о том, что церковь состоит из людей, обретших целостность посредством Духа. Однако он не разделяет точки зрения крайнего сектантства, согласно которой только совершенные люди являются истинными членами церкви. Нет, она состоит из тех, кто, независимо от их сегодняшнего состояния, находятся «на пути» и в ком действует Дух. Современный латиноамериканский теолог Хосе Комблин выражает ту же точку зрения:

«Новый Завет называет святой не церковь, но ее членов: “Но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего” (1 Кор. 6:11). Новый Завет показывает, что первые христиане говорили о себе как о “святых”. Это наименование не было свидетельством совершенства, но отражало их уверенность в том, что Господь действует в них и через них»<sup>6</sup>.

Итак, Уэсли не был сектантом в обычном смысле слова. Он не стремился свести церковь к духовной элите, но хотел обрести уверенность в том, что люди, считающие себя христианами, действительно открыты действующей в них Божьей силе и осознают ее. Он не симпатизировал тем, кто стремился отделиться от государственной церкви, и решительно выступал против любых сепаратистских тенденций в рамках своего собственного движения<sup>7</sup>. Исследуя историю «движений возрождения», Уэсли приходит к выводу о том, что когда реформаторы «разделялись и образовывали разные партии, их влияние становилось все более и более ограниченным. Они приносили все меньше пользы другим и в целом сами утрачивали дух религии, заменив его духом противостояния». Он предпочитал тех, кто «жил и умер... в тех церквях, к которым они принадлежали, несмотря на их недостатки... тех, кто стал закваской истинной религии, распространяющейся вширь и вглубь»<sup>8</sup>. Таким образом, его целью было не создание новой церкви, но возрождение жизни той церкви, к которой он принадлежал. Он считал, что «мы никогда не должны презрительно отзываться о церкви и о том, что к ней относится. В некотором смысле, она наша мать, ибо мы родились в ней»<sup>9</sup>. Более того, Уэсли проявляет весьма характерный шовинизм, когда говорит, что Англиканская церковь по сравнению с другими национальными церквями наиболее близка по своему богослужению и устройству образцу ранней церкви<sup>10</sup>. Его задачей было обновление церкви изнутри, а не создание колонии спасенных, которые в своей чистоте изолируют себя от церкви или образуют независимую церковь. Методисты осуществляют свое предназначение только в том случае, если они «станут закваской всей церкви», а не отделятся от нее<sup>11</sup>. Отделиться — значит «действовать в прямом противоречии с тем временем, когда, как мы верим, Господь возродит нас... оживит наших братьев. И первое послание всех наших проповедников должно быть адресовано заблудшей овце — церкви Англии»<sup>12</sup>.

Тем не менее движение обновления неизбежно бросало вызов *status quo* (существующему порядку вещей — лат.) и само оказывалось субъектом сектантских и сепаратистских тенденций. Может ли какое-либо движение обновления в церкви

избежать этих сектантских тенденций? Может ли оно избежать поверхностных суждений? Только в том случае, если оно будет признавать ценность учреждения, подлежащего реформированию, и ценность искупительной силы Бога, которая продолжает действовать в этом учреждении и посредством него. Именно к этому стремился Уэсли, хотя ясно, что его последователи не всегда одинаково позитивно относились к Англиканской церкви.

Хотя церковь не есть человеческий продукт, она направлена на удовлетворение человеческих потребностей. Творец «видел, что нехорошо человеку быть одному — как в качестве человека, так и в качестве христианина. Подлинное человеческое существование требует сообщества. Тем самым церковь призвана существовать ради двойственной цели, которая в конечном счете оказывается единой: для спасения человечества и для осуществления Божественного замысла. Не только человеку нехорошо быть одному, но важно, чтобы все тело детей человеческих, получивших новую жизнь через Сына посредством Духа, оказалось соединенным и обретшим силу в едином теле Христовом»<sup>13</sup>. «Не читали ли вы: “Одному как согреться?” (Еккл. 4:11)?»<sup>14</sup>. «Новая жизнь должна проходить не в изоляции, но в сообществе не только в силу наличия взаимной цели и поддержки, которую оно обеспечивает, но потому, что новая жизнь может *продлиться* только в сообществе. Это предохраняет от сектантской оторванности от мира. Бог настолько смешал вас с другими людьми, что всякая благодать, которую вы получаете от Бога, может через вас передаваться другим»<sup>15</sup>.

Церковь существует не только для того, чтобы обслуживать человеческую потребность жить в сообществе, но для того, чтобы исполнять божественные повеления на земле. Такова была Божья цель, «для осуществления которой в значительной степени была создана церковь»<sup>16</sup>. Тем самым «рвение о церкви» имеет значение только тогда, когда это рвение во имя тех целей, для осуществления которых и была создана церковь. Интересно, что Уэсли отдает предпочтение *делам милосердия* (насыщению голодных, посещению больных и заключенных).

«Господь желает милости, а не жертвы. Поэтому, где бы люди ни пересекались друг с другом, дела милосердия должны быть на пер-

вом месте. Даже чтение, слушание Слова и молитва должны быть исключены или отложены во имя всемогущего зова милосердия, когда мы призваны рассеять душевную или телесную тревогу нашего ближнего... Следует ли вы примеру вашего Господа, предпочитаете ли милость жертве? Используете ли вы все возможности для того, чтобы накормить голодного, одеть раздетого, посетить тех, кто болен или находится в темнице?... Проявляйте больше рвения в этих делах милосердия... в тех знаках, по которым Пастырь Израиля узнает свою овцу в последний день»<sup>17</sup>.

В то же время он настаивает на том, что *дела благочестия* (личные и общественные молитвы, Причастие, чтение, слушание Слова и размышление над ним, пост) существенны для жизни индивида и сообщества. Он ясно говорит о том, что два вида дел не могут рассматриваться отдельно друг от друга. «Можете ли вы разделить то, что соединил Господь? Можно ли отделить дела благочестия от дел милосердия?»<sup>18</sup> И то, и другое служит Божьим целям. Ни то, ни другое невозможно без постоянной божественной поддержки. Восхваление и молитва, которую произносят наши уста, вызваны благодатью, которую получает наше сердце. И та же любовь, которая течет к нам от Спасителя мира, течет *через* нас ко всем детям Божьим, особенно к тем, кто испытывает нужду и несчастье. Поскольку мы получаем любовь от Бога, она не может удерживаться получателем, он должен делиться ею с другими людьми. В этом сущность божественной любви. Тем самым церковь оказывается живым организмом благочестия и добрых дел, и одно не может существовать без другого, ибо и то, и другое есть служение Богу и человечеству в вере. Роль методистского движения, как ее видел Уэсли, заключается в обновлении этого единства благочестия и добрых дел во всей церкви.

«Господь мог бы сделать методистов отдельным народом подобно моравским братьям... но это противоречило бы его общему замыслу о них, а именно, чтобы они распространяли духовную религию по всей стране, среди людей всех деноминаций, позволяя каждому иметь свое собственное мнение и следовать своему собственному порядку богослужения. Этот замысел можно эффективно осуществить, только оставив все как есть и стремясь к тому, чтобы быть закваской для всей нации, закваской “веры, движимой любовью”»<sup>19</sup>.

Таким образом, экклезиология Уэсли не сводится ни к концепции государственной церкви, ни к сектантским представлениям о церкви. Он стремится к подлинному экуменическому движению обновления, которое служило бы всем христианским церквям. Он не проводит обычное сектантское разделение между теми, кто придерживается определенных учений и практики, и теми, кто их не придерживается. Он приветствует всех. Также он не отделяет тех, кто стоит «на правильном пути», от всех прочих. Церковь существует не для святых, но для тех, кто верит в то, что Господь всегда дает жизнь, и кто открыт этому дару.

### Значение средств благодати

Часто случалось так, что Уэсли сталкивался с противодействием своим богословскими идеям. Это заставляло его задуматься над тем, что он ранее принимал как само собой разумеющееся, и он обнаруживал нечто действительно важное для себя. В англиканстве XVIII в. таинства принимались как обычный атрибут. Статистика свидетельствует о том, что в соборе Св. Павла в Лондоне Причастие принимало очень небольшое количество людей. Из этого следует, что люди не проявляли большого интереса к таинствам. Это обстоятельство заставило одного епископа печально отметить, что «в Пасхальное воскресенье в этом огромном и великолепном соборе [соборе Св. Павла] у стола Господня можно было увидеть не более шести человек»<sup>20</sup>. Было известно, сколько примерно людей в типичной приходской англиканской церкви ежемесячно принимали Причастие. Поэтому Уэсли был весьма удивлен, когда после своего возвращения из Джорджии он столкнулся с неожиданным непониманием значения средств благодати, проявленным двумя важными для него людьми. Первым был Уильям Лоу, его бывший наставник, книги которого «Христианское совершенство» («*Christian Perfection*») и «Серьезный призыв к посвященной и святой жизни» («*A Serious Call to a Devout and Holy Life*») оказали сильное влияние на Уэсли в определенный момент его духовного развития. Второй человек — это

член моравского братства Филипп Молтер, влиятельный член Общества Феттер Лейн, в которое Уэсли входил по возвращении в Англию. В это время Уильям Лоу попал под влияние немецкого мистика Якоба Беме, который привел его к мистическому созерцанию и «квиезму». Лоу призывал своих последователей размышлять о божественном свете в их душах. Он писал: «Прекратите всякую деятельность, отдыхайте, будьте молчаливы, пассивны и смиренно внимайте внутреннему свету». Только на этом пути можно достигнуть безмятежности и мира, который «приносит душе, в которой он обитает, ощущение непогрешимости». Этот путь дает абсолютный авторитет тому, кто имеет мистическую связь с божественным началом. Тем самым следование Христу сводится к мистическому посвящению, а подлинность веры должна быть измерена этим «непогрешимым оселком». Лоу описывает это так:

«Прекратите всякие разговоры хотя бы на месяц. Не пишите, не читайте, не обсуждайте ничего даже с самим собой. Прекратите всякие движения вашего сердца и ума и проведите весь этот месяц в молитве Господу. Если ваше сердце не может отдаться этой молитве, вы можете быть уверены в том, что вы — неверующий»<sup>21</sup>.

Мы можем предположить, что в определенный момент этот интенсивный мистицизм казался Уэсли привлекательным. Мистика представлялась ему свидетельством полного посвящения и серьезности намерений, что, как он считал со времени своего посвящения в сан в 1725 г., должно привести к тому, чтобы стать «не половиной христианина, но полностью посвятить себя Богу». Этот образ веры он увез с собой в Джорджию вместе с книгами Иоханна Таулера и Мигуэля де Молино, а также с экземпляром «*Theologia Germanica*», подаренным ему Уильямом Лоу. Но в Джорджии он стал думать иначе. Мы обнаруживаем следующие слова в его письме старшему брату Самуэлю: «Я думаю, что сочинения мистиков были камнем, о который разбился корабль моей веры». Он был согласен с мистиками в том, что любовь Бога есть высший результат всего опыта посвящения. Однако он находил их способ достижения любви избыточным и разрушительным. Они стремились к полному отрицанию этого мира и человеческого Я. Они верили в то, что «любовь дается тем... кто полностью отказывается

от свободной воли, от любви к себе и деятельности и впадает в пассивное состояние». Согласно представлениям мистиков, после достижения результата, к которому они стремятся, они не должны больше искать добродетели, поскольку оказываются выше этого в совершенстве своего созерцания.

Поэтому первое возражение Уэсли мистикам заключается в том, что они отделяют любовь к Богу от любви к ближнему. Они советуют: «Стремясь к добру, позаботьтесь в первую очередь о себе». Вы способны обратиться к «делам милосердия» только тогда, когда душа достигает совершенства в любви к Богу. Однако Уэсли не видел противоречия между любовью к Богу и любовью к ближнему. На самом деле, последнее неизбежно вытекает из первого. Как отмечает Генри Найт, Уэсли считал, что любовь должна быть *действенной*, «тем, что необходимо осуществить. Не может быть никакой “внутренней” любви без соответствующего изменения взаимоотношения человека с Богом и с ближним»<sup>22</sup>.

Во-вторых, Уэсли не был согласен с мистиками в том, что они «пренебрегали средствами благодати». Поскольку мистический опыт обеспечивает им прямой доступ к божественному началу, они не нуждаются ни в каких традиционных средствах благодати, и даже если они используют их, то стремятся как можно быстрее их превзойти. «Поскольку цель достигнута, средства теряют свое значение»<sup>23</sup>.

«Они не нуждаются ни в какой форме общественной молитвы, поскольку безостановочно молятся... Им не нужно читать Писание, поскольку они видят в нем лишь букву... Им не нужно знание языков или древних традиций, которое имели апостолы, поскольку они обладают тем же Духом. Они не нуждаются в Вечере Господней (поскольку никогда не *вспоминают* о Христе общепринятым способом). Они не нуждаются в особом времени поста, поскольку постятся постоянно»<sup>24</sup>.

Таким образом, несмотря на то, что Уэсли привлекали внутренняя дисциплина и набожность мистиков, он не смог им следовать, хотя считал возможным использовать те места из их сочинений, которые считал ценными<sup>25</sup>. Отрицание ими средств благодати противоречило не только его англиканским убеждениям, но и философским основаниям его учения. Чтобы по-

нять сущность его отношения к этой проблеме, мы должны вспомнить о том, что в Оксфорде преобладал аристотелизм. Кембридж был оплотом платонизма, что следует из значительного влияния кембриджских платоников, доминирующей философской школы в XVII в. и в начале XVIII в. Одним из последних представителей этой школы был Джон Норрис, друг Самуэля Уэсли, отца Джона. Джон читал многие труды Норриса. Тем не менее в его образовании преобладал оксфордский аристотелизм. Будучи тьютором Колледжа Линкольна, он преподавал логику Аристотеля, используя учебник, написанный последователем Аристотеля Генри Олдричем, бывшим деканом Колледжа Церкви Христа, в котором учился Уэсли.

Но какое влияние оказал аристотелизм на неприятие Уэсли мистицизма? Платонизм предполагал прямой доступ разума к высшим сущностям, архетипическим идеям, которые лежат за всем видимым миром и обеспечивают реальность его существования. Аристотелизм усомнился в возможности этого непосредственного — т. е. мистического — доступа к высшим сущностям посредством содержащихся в сознании врожденных идей и вместо этого заявил, что только посредством познания существующих вещей мы постигаем универсальные принципы, являющиеся рациональными абстракциями, вытекающими из опыта. Этой Аристотелевой модели следовал Джон Локк, который отвергал врожденные идеи Декарта и выводил знание из опыта. Таким образом, Уэсли, следуя Локку и Аристотелю, отрицал врожденные идеи и вытекающее из них непосредственное мистическое познание Бога и в противовес этому утверждал, что средства благодати являются естественным способом постижения Бога. Он не отрицал, что Бог имеет власть прямо воздействовать на нас и что в этом смысле впечатления, получаемые нашими духовными чувствами, можно считать прямыми и «непосредственными». Но инициатива принадлежит Богу, а не способностям человеческого разума или духа. Уэсли ничего не имел против «непосредственного воздействия», когда речь шла о действии Святого Духа в жизни верующего как действии, вызываемом Богом. Но он не мог согласиться с тем, что человеческий разум в самом себе может содержать прямое и непосредственное знание о Боге. Во «французских про-

роках»<sup>26</sup> и других «энтузиастах» он видел ту опасность, что провозглашение прямого доступа к Богу принижает значение обычных средств благодати. В противоположность этому подходу подход Уэсли может быть назван «сакраментальным». Когда духовные чувства пробуждены, мы оказываемся способными к постижению обращающегося к нам Бога *посредством* средств благодати. Таким образом, здесь присутствует модель Аристотеля: мы постигаем духовную реальность посредством существующих вещей. Уэсли все более и более убеждался в правильности этого подхода по мере развития «движения возрождения». Он видел, что обращение часто происходило во время бесед, групповых молитв, изучения Библии и принятия таинств. Он понимал, что эти обычные средства благодати предохраняют человека от экстремистского убеждения в наличии некоего тайного знания и эзотерических откровений и способствуют поддержанию христианской жизни. Таким образом, в его мышлении преобладала Аристотелева модель, а духовная реальность передавалась людям посредством средств благодати.

Столь же неоднозначно он относился к «доктрине бездействия», которую проповедовали некоторые моравские братья из лондонского Общества Феттер Лейн. Эта доктрина практически разделяла свойственное лютеранскому пиетизму опасение, что любые добрые дела (как дела благочестия, так и дела милосердия) могут породить искушение не доверять тому, что праведность достигается только через Христа, а не в силу чьих-либо заслуг. Чтобы избежать этого, как полагали моравские братья, человек должен

«воздерживаться от любых внешних действий», полностью отстраниться от мира и от плоти, абстрагироваться от всех чувственных вещей, не заботиться о внешней религиозности и «стремиться к добродетели», что является наиболее верным путем, дающим совершенство душе и угодным Богу»<sup>27</sup>.

Защитники «бездействия» с подозрением относились к средствам благодати как к попыткам доверять религиозной практике более, чем одному Богу. Это порождало конфликты и непонимание в тех англиканских приходах, где были организованы моравианские общества. Уэсли спрашивал Уильяма Грейв-

са, англиканского священника, симпатизировавшего методистам: какое учение проповедовал м-р Симпсон, английский моравский брат, служивший в его приходе? Грейвс отвечал: «Смысл его заключается в следующем: если вы верите, оставайтесь в бездействии. Не стремитесь совершать добрые дела (вы не сможете сделать это, пока у вас не будет веры), и откажитесь от того, что вы называете “средствами благодати” — от молитвы, посещения церкви и участия в таинствах»<sup>28</sup>.

Уэсли был глубоко обеспокоен подобными заявлениями. 8 августа 1741 г. он написал письмо моравианским руководителям в Гернгут, надеясь на то, что они передадут его своим обществам в Англии. В числе прочего он писал:

«Многим из нас ваши братья советуют... *не пользоваться теми обрядами*, которые наша церковь называет “средствами благодати”, до тех пор, пока они не обретут такую веру, которая очистит их сердца и исключит всякую возможность сомнения. Они советуют им до этих пор *не читать Писание, не молиться, не общаться с другими верующими* и часто утверждают, что исполнять все это — значит искать спасения посредством дел. Они считают, что пока исполняются эти дела, человек не может обрести веру, ибо “никакой человек (по их словам) не может исполнять эти дела, не веря в них. А если он не верит в них, то что же он тогда делает?”... Тем же, кто говорит: “Я надеюсь, что Бог через эти *средства* даст свою *благодать* моей душе”, они отвечают: “Не существует никаких “средств благодати”, Христос не поручал ничего этого своей церкви. Но даже если они и есть, они для вас ничего не значат, ибо вы мертвы. У вас нет веры. И вы не можете *действовать*, покуда вы *мертвы*. Поэтому оставьте эти дела, пока вы не обретете веру”»<sup>29</sup>.

Эта доктрина внесла много сумятицы в методистские круги. Двое бывших членов Оксфордского Святого клуба Джон Гамбольд и Уэсли Холл попали под влияние этого квиетистского благочестия. Некоторое время оно привлекало даже Чарльза Уэсли. Джон писал в своем «Журнале»: «Наши старые друзья м-р Гамбольд и м-р Холл приходили повидаться с моим братом и со мной. Наш разговор был полностью посвящен теме молчаливой молитвы и бездейственного ожидания Бога, которое, как они утверждали, есть единственный способ достичь живой спасительной веры»<sup>30</sup>. Увлечение Чарльза квиетиз-

мом длилось три недели. Но Гамбольд и Холл продолжали поддерживать связь с моравианскими квиетистами (Гамбольд позднее стал моравианским епископом) и прервали совместную деятельность с братьями Уэсли. Призыв Уильяма Лоу и квиетистов отрешиться от всех внешних дел и полностью отказаться от мира выглядел серьезно и благочестиво, но Уэсли был убежден в том, что он был нарушением подлинной религиозности, целью которой, по его мнению, было не отвержение мира, а его искупление и изменение.

Продолжение спора с квиетизмом мы находим в предисловии Уэсли к «Гимнам и священным стихам» («*Hymns and Sacred Poems*»), которые он опубликовал вместе со своим братом в 1739 г., а также в его четвертой проповеди «О Нагорной проповеди нашего Господа» (1748 г.). Он говорил, что мистики и квиетисты наставляют нас на путь «религии уединения», призывая: «В пустыню, в пустыню! И Господь воссоздаст вас!» На это Уэсли отвечал:

«Благая весть о Христе прямо противоположна этому. Мы не найдем там религии уединения. “Святые отшельники” — это выражение, не более совместимое с Евангелием, чем “святые прелюбодей”. Евангелие Христа не знает никакой другой религии, кроме социальной, никакой другой святости, кроме социальной святости. “Вера, действующая любовью” — это длина и ширина, глубина и высота христианского совершенства»<sup>31</sup>.

В христианском сообществе мы живем друг для друга, и наше «братство» есть особый признак церкви, данный ей со времени Пятидесятницы. «Никогда не наступит такое время, когда слабейший член скажет сильнейшему или сильнейший слабейшему: “ты мне не нужен”, ибо Христос призвал нас поддерживать друг друга. Только тогда, когда мы соединены вместе, мы получаем от него поддержку и возрастаем вместе с Богом»<sup>32</sup>.

Уэсли не отрицает важности уединения для молитвы и размышлений:

«Мы ежедневно нуждаемся в отдыхе от мира, по крайней мере, утром и вечером, для разговора с Богом, для того, чтобы более свободно общаться с нашим Отцом, который есть тайна. Ни один человек, обладающий религиозным опытом, не будет отвергать

необходимость даже более длительного религиозного уединения, если он не стремится к отрицанию того мира, к которому нас привело Божье провидение»<sup>33</sup>.

Но нельзя допускать, чтобы это уединение и размышления «занимали все наше время. Это было бы разрушением, а не созиданием истинной религии»<sup>34</sup>.

Последователи Христа призваны быть «солью земли», «светом миру» и «закваской». Это есть, по существу, социальная функция, считает Уэсли, и поэтому мы не должны ограничивать себя только принадлежностью к христианам. Святость — это не отказ от мира, но вызов ему. Иисус был «далек от того, чтобы порвать все связи с миром», он призывал нас использовать существующие в этом мире пути, которые ведут к Царству Божьему<sup>35</sup>.

«Вы свет миру» как в вашей жизни, так и в делах... Любовь, так же как свет, нельзя скрыть, особенно тогда, когда она светит через дела... Религия, которая отрицает это, не есть христианство... Поэтому никогда не позволяйте сердцу того человека, душу которого обновил Господь, скрывать этот свет и превращать религию в частное дело. Имейте в виду, что истинное христианство нельзя скрыть, ибо это совершенно противоречит замыслу великого Творца»<sup>36</sup>.

Этот замысел неизбежно превращает христианское спасение в социальное событие. «Когда наш Господь повелел своим ученикам пребывать в Иерусалиме, “доколе не облечутся силою свыше”, он не имел в виду, что они должны ожидать в одиночестве, они должны были пребывать вместе. Вместе они получили дар Святого Духа, они были единократно вместе не только в апостольском учении, но и в преломлении хлеба, и в единократной молитве»<sup>37</sup>. Таким образом, средства благодати, принимаемые в сообществе веры, с самого начала были жизненной силой христианства.

Уэсли не отрицал того, что эти средства могут превратиться в повседневную рутину и потерять смысл. Он также не давал гарантии в том, что те, кто их использует, тем самым уже приобретает истинную веру. Он цитировал тех, кто высказывал аналогичное мнение:

«Мы использовали внешние способы много лет, но они ни к чему не привели. Мы посещали все церковные богослужения, но не стали от этого лучше... Наоборот, мы стали еще хуже, потому что, делая это, почитали себя христианами, хотя и не знали, что такое христианство»<sup>38</sup>.

Уэсли не отрицал, что у этих людей были основания жаловаться:

«Я допускаю это. Я допускаю, что вы и тысячи других злоупотребляли таинствами Господними, принимая их за окончательные средства спасения, предполагая, что исполнение некоторых внешних действий... и есть религия Иисуса Христа... *Давайте откажемся от злоупотребления, но будем продолжать исполнение.* Используйте все внешние средства, но используйте их с постоянным стремлением к обновлению души в праведности и истинной святости»<sup>39</sup>.

Средства благодати правильно используются только тогда, когда мы понимаем их смысл, когда мы позволяем им быть посредниками между нами и той реальностью, которую они представляют. Это происходит потому, что они выходят за свои пределы благодаря силе Святого Духа. Они усиливают то, что выражают. Если этого не происходит, наиболее вероятной причиной является то, что принимающий таинства человек не смотрит на них посредством веры. Если таинства не достигают своей цели, это ни в коем случае не опровергает их посредническую роль. По благодати Божьей они являются конечными средствами для выражения бесконечной реальности. И мистическое желание превзойти это посредничество и установить некую непосредственную связь с божественным началом неизбежно оказывается разрушительным. Но также оно является попыткой превзойти принятый Богом способ посредничества, а именно Воплощение. От И. Тейлора Уэсли научился ценить уничтожение Бога, которое через соучастие Бога в человеческой природе возвышает нас до соучастия в божественном. Когда мы обретаем зрение через веру, мы становимся причастными бесконечному через конечное — но не для того, чтобы отбросить конечное, а для того, чтобы восстановить этот мир в истинном соучастии в трансцендентном начале.



## Общества, классы, группы и их задачи

Уэсли был не только убежден в том, что истинная христианская вера утверждается и поддерживается в социальном контексте, но и создал для этого соответствующую организационную структуру. Позднее ревавиллизм делал особый акцент на случаях внезапного обращения, да и внимание самого Уэсли привлекали драматические и необычные случаи подобного рода. Поэтому процесс утверждения и поддержания веры, который происходил в уэслианских группах, организованных именно с этой целью, часто недооценивался. Статистическое исследование Томаса Албина духовной жизни 555 ранних британских методистов, духовные биографии которых были опубликованы на страницах «Арминианского журнала» («*Arminian Magazine*») и «Методистского журнала» («*Methodist Magazine*»), показывают, что согласно собственным свидетельствам методистов, только четверть из них испытали «новое рождение» благодаря проповедям, которые они слышали до своего вступления в методистское общество. Большинство из них нуждались в поддержке со стороны обществ, классов и групп и в среднем провели в них два-три года, прежде чем испытали то, что они сами определили как новое рождение. Наибольшее влияние на этот процесс оказали другие члены обществ, лидеры классов и светские проповедники<sup>40</sup>. Проповеди методистов на типичном собрании под открытым небом заканчивались не только «призывом к алтарю» и подсчетом числа обратившихся, но объявлением о местонахождении ближайшего методистского общества и приглашением посетить его собрания.

Уэсли рассматривал взаимную поддержку и ободрение, получаемые в обществах, классах и группах, как следование образу, установленному апостолами и ранней церковью. С самого начала «Бог... сделал так, чтобы его дети поддерживали друг друга добрыми дарами, сохраняя и усиливая все "тело, которое не из одного члена, но из многих". И "не может глаз сказать руке: ты мне не надобна"; так же и "голова ногам: вы мне не нужны"»<sup>41</sup>. Каждый член «тела» важен, поскольку воздействие Духа направлено от человека к человеку. Безусловно, именно благодаря методистской организационной структуре плоды воз-

рождения сохранялись и умножались. Проповеди Джорджа Уайтфилда неизменно привлекали толпы народа и широкое публичное внимание, но после того, как пути его и Уэсли разошлись, Уайтфилд не занимался созданием организационной структуры, которая продолжала бы поддерживать людей, привлеченных его проповедями. В результате большая часть его трудов пропала зря. В 1746–1748 гг. Уэсли делал основной упор на проповедовании, а не на формировании обществ, и результаты были удручающими. «Практически все семена упали на неплодородную землю, и из них ничего не проросло», — отмечал Уэсли в «Протоколах» Конференции 1748 г. Именно на этой Конференции было принято решение о формировании обществ<sup>42</sup>.

Однако методистские общества не были совершенно новым явлением. Система обществ была уже выработана в Англиканской церкви. Начало этому было положено немецким лютеранским пастором д-ром А. Хорнеком, который знал об опыте малых групп, организованных пиедистами в Галле<sup>43</sup>. Эмигрировав в Англию, он стал англиканским священником, отвечавшим за группы, которые стали появляться в Лондоне в 1678 г. во время царствования Карла II. Эти группы состояли из «молодых людей... которые стремились к святой жизни и стали встречаться раз в неделю для того, чтобы подготовить себя к истинному слову и делу, взаимно поддерживая друг друга». Хорнек разработал для этих групп список из восемнадцати правил, первые шесть из которых были следующие:

- «1. Каждый вошедший в общество должен придерживаться святой и сосредоточенной жизни.
2. В общество могут входить только лица, достигшие шестнадцатилетнего возраста, получившие подтверждение от епископа и серьезно исполняющие обет, данный при крещении.
3. Они должны выбрать для руководства служителя Англиканской церкви.
4. Во время встреч им не разрешается высказываться по вопросам, касающимся божественного начала.
5. Они не должны обсуждать руководство церкви и государства.
6. Они не должны произносить во время встреч никакие другие молитвы, кроме тех, которые приняты в церкви...»<sup>44</sup>

Вряд ли эти правила были предназначены для групп, собиравшихся устроить мятеж. Тем не менее группы вызвали подозрения, поскольку их инициаторами были миряне и деятельность групп не являлась частью воскресных богослужений. Это движение постепенно росло в Лондоне, а также в других городах. Отец Джона Уэсли, Самуэль, в 1698 г. был приглашен проповедовать в одно из таких обществ. В опубликованном в 1699 г. открытом «Письме по поводу религиозных обществ» Самуэль доказывал, что общества дают «всем добрым христианам прекрасную возможность... для благочестивых бесед». Они не могут нанести никакого вреда Англиканской церкви, но, наоборот, «хорошо служат ее интересам». Они должны формироваться не только во «всех значительных городах», но «даже в малонаселенных деревнях»<sup>45</sup>. Самуэль основал такое общество в Эпуорте, и первые собрания, на которых присутствовало девять человек, начали проводиться в Эпуортском приходе в 1701 г. Новые члены могли быть приняты только с согласия всего общества (это был принцип самоопределения и саморегуляции), и количество его членов было ограничено. Когда оно достигало двенадцати человек, два члена должны были выйти из общества и основать новое. Тем самым обеспечивалась преемственность развития, и в то же время общество оставалось небольшим, что побуждало к честности и прямоте в общении<sup>46</sup>. Но цель общества, организованного Самуэлем в Эпуорте, не ограничивалась совершенствованием благочестия его членов. Его задачами также были: «открытие школ для бедных, где дети (а если необходимо, то и взрослые) могли бы получить знания основ христианства... забота о больных и бедных и оказание им помощи в их духовных и телесных нуждах»<sup>47</sup>. Письменных свидетельств о том, как долго просуществовали общества в Эпуорте, не сохранилось, но вполне возможно, что Джон Уэсли в детстве мог слышать о них и об их достижениях.

Святой клуб в Оксфорде часто рассматривают как пример англиканского общества. Его правила были составлены его членами. Клуб следовал практике обществ в использовании молитв, принятых в англиканской традиции. Условием членства было регулярное участие в таинствах. Члены клуба не только собирали деньги для бедных, чем обычно занимались и

общества, но и непосредственно служили бедным, заключенным и членам их семей<sup>48</sup>. Один из наиболее влиятельных членов Святого клуба Джон Клейтон возражал против причисления клуба к англиканским обществам, поскольку он опасался, что это может привести к смягчению строгой дисциплины клуба, основанной на принципах и богослужении ранней церкви в первые пять веков ее существования. Тем не менее идея общества обеспечила основу той епископальной модели, в рамках которой оксфордские методисты могли осознавать себя в качестве упорядоченного движения возрождения внутри церкви. В позднейших методистских обществах Уэсли часто использовал понятия, выражающие веру и практику «первоначального христианства».

В своем изложении истории возникновения методизма Уэсли упоминает не только о Святом клубе в Оксфорде, но и о своем пребывании в Саванне, где у него дома в воскресенье днем и в среду вечером встречались двадцать или тридцать человек и повели «около часа в молитве, пении и взаимном увещании»<sup>49</sup>. Ему было гораздо труднее, чем в Оксфорде, поддерживать дисциплину в группах в Джорджии, различных по своему размеру и составу.

Та же модель, но более упорядоченная, была применена Уэсли по его возвращении в Лондон, где 1 мая 1738 г. было организовано Общество Феттер Лэйн. «Сорок или пятьдесят человек решили собираться вместе каждую среду вечером для свободного общения, начинающегося и заканчивающегося пением и молитвой». Важно помнить о том, что встречи общества не подменяли собой присутствие на общественном богослужении в приходской церкви. Уэсли подчеркивал важность общественного богослужения и в особенности таинств, которые обычно принимались из рук приходского священника. Он ссылаясь на возросшее количество методистов, принимавших таинства в приходских церквях, как на аргумент, защищавший движение от нападков со стороны церковных авторитетов. Однако отчуждение городского населения от церкви и постоянно возрастающий антагонизм со стороны некоторых приходских священников по отношению к активным членам методистских обществ приводили к тому, что во многих случаях методисты должны

были принимать таинства от Уэсли и англиканских священников, симпатизировавших движению. Это происходило в часовнях, построенных или используемых методистами, или в приходских церквях, куда окрестные методисты приходили для празднования общего Причастия.

Таким образом, методизм постепенно и неизбежно стал осознавать себя как независимое движение, что подрывало провозглашенную им цель обновления англиканской церкви изнутри. Этому также способствовало то обстоятельство, что многие из людей, вошедших в методистские общества, были не англиканами, а неконформистами, сепаратистами, баптистами, пресвитерианами, квакерами и даже римскими католиками. Они мало интересовались возрождением Англиканской церкви. Методисты создали тесное сообщество взаимопомощи и поддержки в таких социально-экономических условиях, которые разрушали естественные сообщества, со времен Средневековья образовывавшие структурную основу человеческого общества. В своих богословских и социологических основаниях ранний методизм опирался на эkkлезиологию, в которой основной акцент делался на небольшие группы взаимной поддержки. Однако если бы по мере роста методистских обществ не возникли «классы» и «группы», которые стали подразделениями внутри обществ, эта опора на малые группы могла бы быть утрачена<sup>50</sup>.

*Собрание класса*, которое стало наиболее характерной особенностью методистской организации, возникло случайно. Для постройки Новой комнаты (*New Room*) в Бристоле, одной из первых методистских часовен, был взят заем, который надо было возвращать в рассрочку. Уэсли встретился с лидерами методистских обществ Бристоля и спросил у них:

«Как мы можем заплатить долг за молитвенный дом?» Капитан Фой встал и сказал: «Пусть каждый член общества вносит по пенни в неделю, и тогда это можно будет сделать легко». «Но у многих нет и пенни», — сказал другой. «Это правда, — отвечал капитан, — но возложите на меня десять или двенадцать пенни. Пусть каждый еженедельно дает, сколько может, и я внесу остальное, что требуется». Многие поступили так же. М-р Уэсли разделил общества между ними, приписав класс из двенадцати человек тем, кто проявил себя как лидер<sup>51</sup>.

Скоро выяснилось, что лидеры классов во время посещений своих членов для сбора пожертвований выполняют функции пасторов. «Это именно то, что нам надо, — отмечал Уэсли. — Лидеры — это люди, которые не только могут собирать пожертвования, но и присматривать за душами своих братьев»<sup>52</sup>. Далее стало ясно, что еженедельные обходы не всегда удобны. Например, многие люди были слугами в домах, где хозяйин или хозяйка не позволяли им принимать гостей. Но даже если визиты разрешались, лидеры классов не могли поговорить со своими членами наедине<sup>53</sup>. В связи с чем возникли иные формы работы. Вместо еженедельного посещения членов класса лидеры стали проводить еженедельные встречи, на которых члены собирались вместе для молитвы, изучения Библии, взаимной исповеди и поддержки. На этих встречах обычные люди обрели право голоса. Многие научились читать для того, чтобы изучать Писание, и обнаружили, что, несмотря на царившее в английском классовом обществе разделение между людьми, перед Богом они равны, что они являются предметом сострадания Христа и что их жизни желанны Господу. Они нашли свободу в молитве, в своей способности прямо, своими словами, а не формальным языком общепринятых молитв, обращаться к Богу, делиться с ним самой глубокой тоской своих сердец. Они обнаружили, что могут понимать Писание, видеть его истину и применять ее в своей жизни. Все это происходило на собраниях классов, во взаимодействии с другими людьми, которые уважали их, и заботились о них, и были такими же, как они. Более того, они обрели чувство причастности к более широкому движению, чувство «соединенности» (*connexion*), которое выходило далеко за пределы их маленькой группы и повсеместно давало людям конкретное ощущение того, что их жизнь изменилась.

Мы можем лучше понять результаты этого движения, если рассмотрим аналогичный опыт работы латиноамериканских церквей в небольших сообществах. Там также представители городской и сельской бедноты собираются вместе в частных домах или в общественных местах для изучения Библии, молитвы и обсуждения общих проблем в свете Писания. Жозе Комблин описывает, какие изменения этот опыт общения в

малых группах вносит в жизнь крестьян, неожиданно обнаруживших свою ценность в глазах Творца. Они больше не хотят быть простыми жертвами обстоятельств, они осознают, что призваны стать творцами своей судьбы.

«Раньше они сдавались еще до того, как приступали к чему-либо, считая, что только господа, учителя или священники знают, что надо делать... Теперь они обнаружили, что сами способны к действию. Раньше у них не было никаких планов, никаких перспектив на будущее, только тревожные мечты. Они не верили самим себе, не верили в свою способность планировать жизнь и иметь знание о мире. Они следовали традициям или указаниям господ. Теперь они увидели, что могут действовать для себя, что они способны ставить цели и достигать их, преодолевать обстоятельства... Люди почувствовали в себе новые силы, давшие им возможность совершать такие действия, о которых они и не подозревали. Отдельные люди и сообщества, которые были подавлены жизнью, бездействовали, отказывались от постоянной борьбы за существование, почувствовали себя вершителями истории, далеко выходящей за пределы их существования»<sup>54</sup>.

Таким образом, религиозный опыт, «связанный с глубокими изменениями в способе чтения Библии, в молитве мирян, в жизни христианских сообществ»<sup>55</sup>, привел к тому, что Комблин называет принципиальными изменениями как личностного, так и группового сознания. Люди обрели свой голос.

«Бедные стали говорить: такова новая реальность в Латинской Америке. Они сами были поражены этим. Прежде к ним относились как к невежественным людям, и они относились к себе так же... Вследствие этого бедные не имели голоса... Их слова были обречены оставаться неслышанными. Но произошло чудо. В небольших сообществах стал говорить каждый, и у каждого было что сказать. Почему? У каждого появился доступ к Библии... Они не должны были более зависеть от знаний других, но могли знать сами. На основании своего знания Библии они смогли говорить обо всем. Это знание дало им возможность рассуждать о проблемах, связанных с организацией и деятельностью сообщества. И оно дало им возможность обращаться к Богу в молитве. Они больше не нуждались в готовых формулах, как будто бы молиться можно лишь чужими словами... Они узнали, что их собственные слова желанны Богу, потому что они узнали Слово Божье... Они поняли, что не надо беспокоиться о своих грамматических ошиб-

ках, что можно не стыдиться того, как они говорят, что можно пользоваться знакомыми им словами и объяснять с их помощью серьезные вещи. Они больше не считают, что способность говорить есть привилегия исключительно власть имущих»<sup>56</sup>.

В результате, пишет Комблин, возник новый миссионерский дух и появилось множество добровольцев, готовых к служению.

«Те, кто обрел способность говорить, почувствовали в себе уверенность сделать свои слова публичным достоянием... Опыт выступления достигает высшей точки, когда слушатели становятся передатчиками сказанного. Опыт Духа завершается в публичной исповеди. Когда человек, который раньше всегда молчал, через несколько недель занятий начинает проповедовать Евангелие и создает новые общины, нет сомнения: здесь присутствует Святой Дух»<sup>57</sup>.

Такое же преобразование испытывали крестьяне XVIII в., затронутые уэслианским движением. Это преобразование одновременно было религиозным, психологическим и социальным. И Уэсли говорил о плодах Духа как о реальном доказательстве изменений, происходивших в сердце и в жизни человека. Доказательство можно было увидеть в «этих бедных изгоях». Они «внутренне и внешне изменились, приобретя любовь к Богу и к ближнему и живя в постоянном осуществлении справедливости, милости и истины. Они сделались способными к добру по отношению ко всем людям, легкими и счастливыми в своей жизни и способными победить смерть»<sup>58</sup>. Они также открыли для себя Писание и молитву. Они обрели способность говорить. Они стали свидетельством веры, и рост методизма во многом происходил благодаря этому свидетельству.

По мере роста обществ появилась потребность в еще одной разновидности малых групп. В действительности эти группы возникли под влиянием моравского братства еще до появления классов и существовали внутри моравских общин. Общество Феттер Лэйн возникло как англиканское, но, в соответствии с традицией моравского братства, оно было разделено на группы. Каждая состояла из пяти-десяти человек, которые встречались дважды в неделю для пения, молитвы и духовных бесед. В этих группах каждый человек, по выражению Уэсли, «на-

столько свободно, ясно и осознанно, насколько был способен, мог говорить о реальном состоянии своей души и сердца, обо всех своих искушениях, с которыми он столкнулся со времени последней встречи, и об их преодолении»<sup>59</sup>. Поскольку группы состояли из представителей одного пола, а также отдельно из холостых и женатых людей, это позволяло им обсуждать общие проблемы более свободно и рассказывать друг другу о «тех искушениях, о которых едва ли можно было говорить в классе в присутствии самых разных людей: молодых и старых, мужчин и женщин». Группы были добровольными организациями тех, кто «хотел и желал более близкого общения, тогда как членство в классе было условием для всех тех, кто посещал методистские общества»<sup>60</sup>. После появления в методистских обществах классов группы стали более специализированными, включающими тех, кто испытал новое рождение и стремился, в дополнение к классам, обрести «некоторые способы большего единства... между людьми, испытывающими чудо веры». Лидеры групп выбирались из ее членов, тогда как лидеры классов назначались Уэсли или его доверенными помощниками. Поскольку классы объединяли людей, живущих по соседству, группы стали местом встречи и более тесного общения мужчин или женщин, находившихся в похожих ситуациях и взаимно заботившихся друг о друге. Если в классы входили все методисты, то каждый пятый предпринимал следующий шаг, посещая группу.

Классы и группы поддерживали то чувство сообщества и семьи, которое было характерно для сельского населения и городских мигрантов в индустриальной Британии XVIII в. «Мы представляем пример христианского содружества там, — говорил Уэсли, — где оно оказалось полностью разрушенным. И плодами его является мир, радость, любовь и стремление к добродетели слову и делу». Тем критикам, которые считали, что методисты были раскольниками и «уводили церковь из церкви», Уэсли отвечал: наоборот, методисты восстанавливали дух раннего христианства, где новообращенным предписывалось заботиться друг о друге и где более опытные христиане «знали друг друга по имени... так что они могли направлять и увещивать новообращенных, указывать им на их ошибки и молиться вмес-

те с ними и за их нужды». Уэсли спрашивал: получают ли сейчас новообращенные христиане такую же заботу от церкви?

«Кто с любовью интересуется ими? Кто отмечает их возрастание в благодати?... Кто молится вместе с ними за них и их нужды? Это, и только это, и есть христианское братство. Но увя! Где же найти его? Обратитесь на восток или на запад, на север или на юг, назовите хоть один приход, где есть христианское братство! Не является ли скопление прихожан не более чем иллюзией сообщества? Есть ли между ними истинно христианская связь?... Несут ли они бремена друг друга?»<sup>61</sup>

Помимо общения, в группах воспитывалось чувство взаимной ответственности. На еженедельных встречах каждый человек должен был рассказать о том, в какой степени он в своей жизни следовал Христу. Поддерживая взаимную *ответственность*, члены групп не только создавали постоянно обновляющееся сообщество, но и преодолевали естественное стремление к самодовольству и наставляли друг друга в возрастании в благодати. Лидер призывал членов групп рассказывать на встречах о своем религиозном опыте и чувствах, что помогало им возрастать в самопознании и уверенности в себе. Более того, этот рост был непосредственно связан с нуждами мира, поскольку религиозный опыт должен был приносить практические результаты, т. е. пользу другим людям. В этом «проникнутом взаимной ответственностью следовании Христу», как считает Д. Уотсон, заключалось наиболее существенное значение малых групп<sup>62</sup>.

Уотсон так описывает встречу класса, опираясь на источник начала XIX в. Эти встречи были неформальными. Обычно лидер открывал встречу гимном и молитвой, после чего «он свидетельствовал о своем личном опыте, о своих радостях и печалях, о своих надеждах и опасениях, о конфликтных ситуациях, об искушениях плоти в течение прошедшей недели». Затем он просил каждого члена поделиться своим душевным состоянием, и они обычно делали это не в особой форме «исповеди, но рассказа о своих размышлениях в течение недели». За этим следовали необходимые «советы, выговоры, одобрения и утешения»<sup>63</sup> и молитва, в которой возносились благодарения или

жалобы, вытекающие из рассказов членов класса. В любом случае то, о чем говорилось на встрече, подтверждало ценность каждого человека в глазах Бога!

Однако тот факт, что члены классов и групп делились друг с другом и открывали друг другу душу, привел к обвинению в «чистом папизме». Отвечая на него, Уэсли отмечал, что те, кто выдвигал это обвинение, были недостаточно информированы. «Разве они не знают, что католическая исповедь может быть только индивидуальной исповедью перед священником? Наша церковь не отвергает этого, наоборот, в некоторых случаях она призывает к этому. Тем не менее то, что происходит у нас, есть взаимная исповедь, с которой люди обращаются не к священнику, но друг к другу»<sup>64</sup>.

Сердцевиной методистского движения были лидеры классов. Они осуществляли пасторскую заботу и поддержку членов классов. Они задавали тон в своих группах. Каждый, кто пропускал встречу класса, мог надеяться, что в течение следующей недели лидер посетит его. Лидер оказывал помощь слабым и больным, поддерживал отчаявшихся и упрекал заблудших. Может быть, сегодня это выглядит навязчивым, но следует помнить, что подобное поведение было естественным для традиционных для того времени социальных структур, которые потом разрушились. Лидеры классов проявляли различные пасторские способности, а по тому, как они руководили молитвой, пением или свидетельствами во время еженедельных встреч, можно было определить, есть ли у них способности и дары для того, чтобы стать светскими проповедниками в своих и других обществах. Если принять во внимание дополнительные обязанности лидеров обществ как лидеров групп, старост, помощников, учителей и т. д., становится понятным, почему методистское движение стало источником лидеров как для самого методизма, так и для рабочего движения и вновь возникающего среднего класса.

Текущие расходы обществ покрывались ежеквартальными пожертвованиями или деньгами, собранными по подписке. Еженедельные взносы по большей части расходовались на бедных, и эти расходы существенно превышали расходы на содержание самих обществ. Многие общества образовывали так назы-

ваемое Общество друзей незнакомцев, которое, в соответствии с указаниями Уэсли, было полностью нацелено не на «помощь членам нашего собственного общества, но на поддержку бедных, больных, одиноких незнакомцев»<sup>65</sup>. Таким образом, имея ограниченные средства, методисты помогали всем нуждающимся, независимо от их принадлежности к движению. Правильным расходованием средств заведовали старосты. Из указаний Уэсли старостам следует, что отношение к бедным было уважительным. «Не допускайте грубого слова или косога взгляда по отношению к тем, кто просит о помощи. Не обижайте их, если вы не в состоянии помочь. И не ждите никакой благодарности»<sup>66</sup>. Обращаясь к старостам, он говорил:

«Если не можете помочь бедным, не огорчайте их. Обратитесь к ним с ласковыми словами, если не можете больше ничего сделать. Удерживайтесь от недовольных взглядов и грубых слов. Пусть им будет приятно приходить к вам, даже если они уйдут ни с чем. Поставьте себя на место каждого бедного, и относитесь к ним так, как Господь относится к вам»<sup>67</sup>.

Но не только лидеры играли важную роль. Наиболее эффективное служение в обществах осуществлялось верующими посредством взаимной поддержки и помощи всем нуждающимся через Общества друзей незнакомцев. Больницы и бесплатные амбулатории принимали не только методистов, но и всех больных, которым можно было помочь, насколько это позволяли ограниченные ресурсы. Служением всего этого дух движения способствовал евангелизации общества, которая была основана не на словах, а на внутренней привлекательности действительной заботы о нуждах людей. Таким образом, проповедники, даже такие знаменитые, как братья Уэсли и Джордж Уайтфильд, не были главным фактором евангелизации.

Методистские проповедники, за исключением симпатизировавших движению англиканских священников, были мирянами. Они действовали как «поместные проповедники», распространявшие благую весть в своих и в соседних обществах, имея при этом другую работу, или как «окружные проповедники», которые служили на постоянной основе по назначению Уэсли и направлялись с проповедями из одного общества в другое в пределах своего округа. Окружные проповедники выступали

езде, где могли собрать толпу слушателей, которые часто прерывали их речи выкриками, если не случалось чего-нибудь похуже. Один опытный проповедник убеждал молодого «неофита» в том, что ему нечего бояться, потому что

«большинство людей из толпы не умеют метко кидаться камнями или другими предметами, так что до вас долетят только некоторые из них. А те, которые долетят, попадут в ноги или в тело, защищенное одеждой. Вам могут повредить только те предметы, которые попадут в лицо, но в большинстве своем это будут мягкие предметы. В меня несколько раз попадали камнями, но я отлежался пару дней, и все проходило»<sup>68</sup>.

Уже в ранние годы своего служения Уэсли придавал большое значение роли мирян. Еще в 1731 г. Уэсли, будучи тьютором Колледжа Линкольна, в проповеди, произнесенной по случаю рукоположения, отметил важность работы священника, а затем добавил несколько слов по поводу мирян:

«...все служители Христа призваны следовать за ним, исполнять все предназначенное им, спасать души, за которых умер Христос... Не дает ли Писание каждому человеку право умолять других во имя Христа примириться с Богом?»<sup>69</sup>

Свидетельства мирян исполняют важную керигматическую функцию. Искреннее признание, сделанное мирянином на основании его собственного опыта, часто является более привлекательным и убедительным, чем слова, исходящие от рукоположенного служителя церкви. Надо помнить, что в любом случае убеждают не слова, исходящие от человека, но переданное через людей Слово Божье, которое проникает в сознание и пробуждает духовные чувства. История методистского движения содержит множество примеров, когда имеющие авторитет миряне оказывали влияние на других мирян.

Это обстоятельство отразилось также в понимании Уэсли «конференции» в качестве средства благодати<sup>70</sup>. Позже слово «конференция» стало обозначать объединение ста проповедников, которых Уэсли собирал ежегодно для совета и обсуждения положения дел в методизме. Но с самого начала смысл «совещания» («конференции») заключался в совместном обсуждении новых идей и возможностей, чего нельзя было осуществить

поодиночке. По словам Мартина Шмидта, результатом этого, независимо от стремления самого Уэсли, была демократизация. Ее быстрый рост сказался на членах движения таким образом, что они

«могли открыто высказываться по многим вопросам, например, по поводу покупки участка земли, возведения молитвенного дома или школы, сбора пожертвований для бедных... Все это было демократией в действии, в противоположность авторитарному характеру и иерархической структуре, унаследованной Англиканской церковью от Средних веков»<sup>71</sup>.

В результате, как отмечает французский историк Эли Халеви, «в методистской организации в одинаковой пропорции присутствуют иерархические принципы и принципы равенства»<sup>72</sup>. Несмотря на врожденную приверженность к автократии, Уэсли был вынужден признать: «Я часто обнаруживал преимущество этих свободных обсуждений... Каждый имел равную свободу слова, никто не ставил себя выше или ниже других»<sup>73</sup>.

Совещания также давали возможность сообществам мирян испытывать «духов, от Бога ли они» (1 Иоан. 4:1). Сравнение своего опыта с опытом других членов сообщества и с Писанием помогало людям определить совместимость своей точки зрения с Писанием, церковью и мнениями других верующих. Уэсли часто советовал людям соизмерять свой опыт и понимание христианства с опытом и пониманием сообщества. Он писал: «...множество советчиков обеспечивают безопасность»<sup>74</sup>. Уэсли прекрасно осознавал опасность того, что светское движение в силу недостатка библейского и богословского знания может легко принять подозрительные учения и впасть в эзотерическую восторженность. Он призывал методистов развивать ясное чувство «общего смысла Писания», чтобы избежать интерпретаций, основанных на отдельных местах Писания. Для того чтобы избежать крайностей, считал он, надо основываться на здравом смысле. Однако «конференции» выполняли не только корректирующую и ограничительную функцию. В качестве средства благодати они играли позитивную и катализирующую роль, поскольку совместные обсуждения были проявлением действия Святого Духа, который осуждал, убеждал и открывал

новые возможности познания и духовного роста. Этому росту способствовали «духовные беседы» в классах и в группах, они несли в себе углубление братского общения и поддержки, которую «мир не может познать».

Спасение подразумевает обновление как *индивидуальных*, так и *межличностных* и *корпоративных* сторон человеческого существования. Поэтому религия наиболее эффективна тогда, когда Божья любовь не только освобождает отдельных людей, но и создает отношения взаимной поддержки и обновляет сообщество. Это обновление происходит по мере того, как в сообществе веры начинают действовать средства благодати. Поскольку любить — значит не только получать, но и отдавать, в любви одновременно присутствуют как личностные, так и социальные аспекты. Майкл Лодал, ссылаясь на Олдерсгейт, напоминает нам о том, что «собственный опыт уверенности Уэсли приобрел не в одиночестве, но в сообществе братьев по вере. Если бы он следовал своему намерению остаться в тот вечер дома, он вряд ли получил бы эту уверенность»<sup>75</sup>.

## Таинства

Методизм был движением мирян за обновление церкви, в котором главное внимание уделялось их общению между собой, заботе друг о друге в классах и группах и проповедованию в обществах. Поэтому можно было бы предположить, что таинствам, которые требуют участия священства, не уделялось достаточного внимания. Однако есть достаточно фактов, свидетельствующих о том, что уэслианское возрождение было также обновлением практики таинств.

### Причастие

По словам Д. Раттенбери, «ранние методисты собирались на Святое Причастие в таком количестве, что священники приходили в замешательство». Он приводит данные из «Журнала» Уэсли об обычном количестве людей, участвовавших в богослужениях.

«*Бирмингем* — «м-р Хес читал молитву и помогал мне в совершении Причастия, которое приняли от 7 до 800 человек»; *Болтон* — «присутствовало пять священников и от 12 до 3000 принявших Причастие»; *Макклесфилд* — «мы совершили Причастие для более чем 1300 человек»; *Лидс* — «присутствовало восемнадцать священников и около 1100 принявших Причастие»; *Шеффилд* — «я читал молитвы, проповедовал, Причастие принимали от 6 до 700 человек»; *Лондон* — «количество принявших Причастие было так велико, что я был вынужден трижды освящать дары. Я проповедовал, а помощник д-ра Коука совершил Причастие для 11–1200 человек»; *Дублин* — «я проповедовал в 7 часов, а в 11 отправился в собор. Я хотел, чтобы те члены нашего общества, которые не посещают приходские церкви, отправились со мной в собор Св. Патрика, и многие так и сделали. Мне говорили, что число принявших Причастие было около 500 — это больше, чем за целый год с тех пор, как о методистах узнали в Ирландии»<sup>76</sup>.

Возможно, некоторые из этих богослужений с Причастием совершались под открытым небом, поскольку церковные здания вряд ли вместили бы такое количество людей.

Организацией практики таинств занимался Оксфордский Святой клуб, в котором считалось важным принимать Причастие как можно чаще. Это соответствовало практике англиканских обществ, которые включали в свой устав необходимость постоянного участия в таинствах. Однако, что касается братьев Уэсли, эта практика была основана на богословии Евхаристии, на которое повлияло стремление Англиканской церкви создать альтернативу римско-католическому учению о пресуществлении, в которой бы сохранялось чувство присутствия Христа и его действия посредством Святого Духа. Выступая против учения о пресуществлении, которое «приводит ко многим предрассудкам» (статья 28-я из «39 статей о религии»), англиканство XVII–XVIII вв. следовало Кальвину, который утверждал, что *телесный* Христос находится на небесах. Уэсли писал: «То, что он присутствует в теле только на небесах, мы узнаем из Деяний 1:11 и 3:21. Туда он вознесся и там будет оставаться до времени восстановления всех вещей»<sup>77</sup>. Тем самым отвергалось католическое благоговение перед освященной заповедной облаткой. Присутствие Христа не должно было пониматься как чудо пресуществления даров.



«На основании слов Христа: “сие есть тело Мое”, нельзя делать вывод о превращении хлеба в тело Христово. Здесь не говорится: “этот хлеб превращается в мое тело”. Скорее, если понимать выражение “сие есть тело Мое” буквально, то можно было бы утверждать, что сущность хлеба есть тело Христово. Но то, что эти слова нельзя понимать буквально, следует из слов апостола Павла, который не только до освящения, но и после него называл хлеб хлебом (1 Кор. 10:17; 11:26–28). Мы видим, что здесь то, что называется телом Христа, есть в то же время хлеб. Соответственно, отцы церкви называли эти дары “образами, символами, формой тела и крови Христа”»<sup>78</sup>.

Таким образом, Уэсли не только не принижал значение божественного присутствия в Причастии, но, наоборот, усиливал его и делал более понятным, вынося на первый план его троичную природу и коммуникативную цель. Уэсли придерживался «виртуализма», учения о Евхаристии, которое представляло собой англиканскую модификацию XVIII в. учения Кальвина о Евхаристии. Влияние этого учения можно увидеть в евхаристических гимнах Чарльза Уэсли. Кальвин создал альтернативу как римско-католическому и лютеранскому учению о пресуществлении, так и интерпретации Вечери как воспоминания, принадлежащей Цвингли. Согласно Кальвину, силой Святого Духа наши души соединяются с Христом и возносятся на небо, где он сидит по правую руку Отца. «Мы получаем знак — хлеб, который служитель алтаря кладет нам в руки, и поскольку мы ищем Христа на небе, наши мысли возносятся к нему»<sup>79</sup>. Однако Уэсли понимал это движение в обратном смысле: не наши мысли возносятся к Христу на небеса, скорее, Дух приносит Христа нам, выражая Божью любовь посредством хлеба и вина. Как поется в гимне Чарльза Уэсли:

Нам не нужно отправляться на небеса,  
чтобы наш Спаситель спустился к нам.  
Его творение уже дано нам.  
Глава праздника уже с нами,  
Он приходит к каждой верующей душе  
и являет свое реальное присутствие<sup>80</sup>.

В 1660 г. Симон Патрик дал классическое определение этому «виртуалистскому» учению в своем труде «*Mensa Mystica*»:

«Мы призваны соучаствовать в теле и крови Христа, потому что мы чувствуем в себе их силу и воздействие. Мы не поедаем тело Христа в физическом смысле. Но так же, как Солнце касается нас своими лучами, не спускаясь со своей орбиты, так и Христос, пребывая над нами, снисходит к нам силой Святого Духа, его божественной властью проникая в наше сердце»<sup>81</sup>.

Тем самым Христос присутствует в Евхаристии не в меньшей степени, чем в римско-католической мессе, но его присутствие обеспечивается не метафизическим чудом пресуществления, совершаемого священником, а силой Святого Духа, посредством которого Христос присутствует в душе верующего. Превращение хлеба и вина, по словам Уильяма Николсона, близкого соратника И. Тейлора по школе Ньютон Холл<sup>82</sup>, происходит «не в субстанции, а в применении. Хлеб и вино по своей природе остаются хлебом и вином, но, будучи освящены и предназначены для обозначения страстей Господних, они передают смысл этих страстей смиренному получателю даров».<sup>83</sup> Христос «истинно присутствует в них» силой Святого Духа, который сообщает человеческому сердцу о том, что Господь совершил для нас во Христе. Николсон пишет:

«Каким образом этот маленький кусочек хлеба и глоток вина дают такой эффект?.. Он происходит не из самих даров, но из воли и власти Христа, который положил их своим основанием и средством. В своей сущности они остаются тем же, чем и были, но, будучи связанными с ним, они становятся чем-то большим. Это духовный хлеб и духовное вино... не столько потому, что они получены духовным образом, сколько потому, что через это они заставляют нас принять Святого Духа и благодаря его силе обрести неограниченные возможности»<sup>84</sup>.

Строки из евхаристического гимна Джона Уэсли выражают это виртуалистское понимание и говорят о Христе как об источнике полученной силы:

Его тело излечивает,  
Его одеяние — это освящение,  
в котором он явится к нам.  
Слово, молитва, преломленный хлеб —  
Это сила, которая исходит от него,  
И в этом я нахожу его<sup>85</sup>.



нет причин искупить его грехи. Он любит нас просто потому, что любит. И он милосерден просто потому, что милосерден!.. Не удивительно ли, что божественная личность, Сын Божий смог... оставить свое достоинство и вечную славу и на протяжении тридцати лет жить в бедности, в проклятии и в бесчисленных страданиях и закончить эту жизнь в невыразимых муках! И все это для того, чтобы исцелить и спасти творение, которое постоянно выступало против Бога и не стремилось ни к чему другому. Это ли не исключительное великодушие в его предельном выражении и совершенстве! Такова Христова любовь, которая, как сказал апостол, дает истинное знание!»<sup>91</sup>

Как и ее сыновья, Сюзанна рассматривала Вечерю Господню как высшее выражение благой вести, в видимой, осязаемой и обоняемой форме представляющее духовным чувствам Божье искупление творения и всего мира.

Сакраментальные средства благодати часто становились для методистов источником открытия Божьей любви и принятия<sup>92</sup>. Так же их воспринимала и Сюзанна, для которой ее собственный опыт уверенности в принятии ее Богом был аналогичен тому, что она испытывала, принимая Причастие.

«Две или три недели назад, когда мой сын Холл [Уэсли Холл, ее зять], подавая мне чашу с вином, произнес: “Кровь нашего Господа Иисуса Христа, за тебя пролитая”, эти слова пронзили мое сердце, и я почувствовала, что Господь во имя Христа простил мне все мои грехи»<sup>93</sup>.

Неудивительно, что Джон Уэсли рассматривал Евхаристию как «преобразующее таинство», и действию Духа в нем не могут помешать квиетистские попытки отстранить неверующих от принятия даров. Возражая квиетистам, он цитировал свидетельство члена их собственного Общества Феттер Лейн: «Я знаю, что теперь я живу благодаря вере в Сына Божьего, который любит *меня* и отдал себя за *меня*. И он не оставляет меня с того момента, как я познал его *в преломлении хлеба*»<sup>94</sup>.

Если средства благодати служат конечной цели религии — обновлению личности, можно ли иметь что-либо против того, чтобы они были доступны всем, кто ищет спасения? Таинства, по словам Уэсли, — это «внешние знаки, слова или действия, предписанные Богом и предназначенные для того, чтобы быть

обычными средствами, с помощью которых он может передать людям предваряющую, оправдывающую и освящающую благодать»<sup>95</sup>. Для тех, кто подлинно стремится к новой жизни в Боге, было бы самонадеянным игнорировать или отвергать предписанные Богом средства благодати. Столкновения Уэсли с квиетистами по поводу средств благодати и его собственная доктрина божественного присутствия и действия в Евхаристии сделали его убежденным сторонником «преобразующего таинства», которое является способом передачи Божьей примиряющей любви как тем, кто бежит от Божьего присутствия, так и тем, кто освящен и полностью пребывает в Боге. В этом Уэсли был согласен со своим прежним наставником Уильямом Лоу, который видел подлинную цель и правильное «использование» таинств в «*новом рождении во Христе*». Лоу писал: «Есть тело Христово и пить его кровь — значит не больше, но и не меньше, чем полагаться на Христа, получать от него новое рождение, жизнь, пищу и возрастание, так же как виноградная ветвь получает свою жизнь, и пищу, и рост от лозы»<sup>96</sup>.

Этот сакраментальный подход к познанию Бога вполне совместим с локковской эпистемологией Уэсли. Подлинное знание Бога может быть получено не в мистическом озарении, а посредством физических и духовных чувств, которые вместе участвуют в таинстве Причастия. В таинствах неразрывно присутствуют оба фактора: материальное начало этого мира и трансцендентальная духовность.

Поэтому Уэсли стремился воссоздать практику раннего христианства, предполагающую частое принятие Причастия. В XVIII в. для англиканских приходов (за исключением кафедральных соборов и часовней в колледжах) типичным было принятие Причастия раз в месяц или даже в квартал. По словам Уэсли, это противоречило практике ранней церкви, ибо «для первых христиан... христианское жертвоприношение было постоянной частью ежедневного служения Господу. И в течение нескольких столетий они принимали Причастие практически каждый день: по крайней мере, четыре раза в неделю и в обязательном порядке в святые дни. Соответственно, те, кто вместе произносил молитву верности, никогда не уклонялись от участия в благословенном таинстве»<sup>97</sup>. Во времена Уэсли обыч-

ным было присутствие на богослужении без принятия Причастия. Он рассматривал это как фундаментальное противоречие, подобно тому, как человек, принявший приглашение на обед, затем отказывается есть. В соответствии с постановлением Антиохийского собора (341 г.), такое поведение было основанием для отлучения от церкви за «внесение беспорядка в Божью церковь»<sup>98</sup>. В проповеди «Долг постоянного Причастия» он использовал свои знания преподавателя логики для опровержения аргументов, выдвигаемых теми, кто предпочитал менее частое принятие таинства. Впервые эта проповедь была написана в 1732 г., когда Уэсли преподавал в Колледже Линкольна. Он перепечатал эту проповедь с небольшими изменениями в 1787 г., добавив, что она все еще выражает его чувства. Он использовал в ней выражение «постоянное Причастие» в противовес более распространенному выражению «частое Причастие», поскольку последнее давало простор для субъективных трактовок. Как часто должно происходить это «частое Причастие»? Удовлетворяет ли это определение распространенному обычаю принимать Причастие минимальное количество раз для того, чтобы сохранить статус причащающегося, т. е. «три раза в год», как указано в «Книге общей молитвы»? Нет. Поскольку Христос повелел: «Делайте это в мое воспоминание», «ни один человек не может претендовать на христианское благочестие, если он не принимает [Причастие] так часто, как только может, а не раз в месяц»<sup>99</sup>. Не должны ли мы исполнять все повеления Христа так часто, как только можем? Не должны ли мы принимать его милость тогда, когда она нам предложена? *Постоянное* Причастие ясно означает, что это служение благодарения и восхваления должно стать частью христианской жизни.

Затем Уэсли обращается к распространенным возражениям против частого принятия таинства. Наиболее часто встречающимся возражением является заявление типа: «Я этого недостоин». Не сказано ли в Писании: «Ибо, кто есть и пьет недостойно, тот есть и пьет осуждение себе» (1 Кор. 11:29). «Но не подразумеваете ли вы под этим то, — спрашивает Уэсли, — что недостойные могут не слушаться Господа, когда он призывает следовать ему?» Слова Павла, объясняет Уэсли, от-

носятся к тем, кто «принимает таинства непотребным образом, когда “всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а другой упивается” (1 Кор. 11:21)»<sup>100</sup>. «Разве вам грозит опасность так же принимать таинство? — спрашивает Уэсли. — Вряд ли. Наоборот, гораздо опаснее “вообще не есть и не пить, ибо... тем самым вы превращаете [Господню] милость и власть в ничто”. Или вы “недостойны”, потому что недавно согрешили? Действительно, наша церковь запрещает “тем, кто совершил какое-либо тяжкое преступление”, принимать таинство без покаяния. Но из этого следует лишь необходимость покаяться, прежде чем принимать таинство, а вовсе не то, что мы должны вообще отказываться от него. Писание не учит нас “заглаживать нарушение одной заповеди Господа путем нарушения другой”. Мы не должны говорить: “Если снова проявить непослушание, Бог с легкостью простит нам предыдущее!”»<sup>101</sup>.

Еще одно возражение против «постоянного» Причастия заключалось в том, что оно «ослабляет наше благоговение перед таинством». На это Уэсли отвечал:

«Благоговение перед таинством может быть двух видов: либо оно происходит из новизны события, когда человек испытывает почтение к тому, к чему он не привык, либо благоговение есть следствие нашей веры или любви к Богу и страха перед ним. Первое ощущение... не есть религиозное благоговение, оно является естественным. И такого рода благоговение перед Вечерей Господней по мере ее постоянного принятия должно уменьшаться. Но истинное религиозное благоговение от этого не должно уменьшаться, наоборот, оно подтверждается и усиливается»<sup>102</sup>.

Уэсли следовал своему собственному совету в отношении таинства и в течение всей своей жизни принимал Причастие в среднем два-три раза в неделю<sup>103</sup>. После того как он начал проповедовать под открытым небом, он озаботился тем, чтобы Причастие было доступно массам крещенных, но не принимающих Причастие христиан. Это заставило его проводить богослужения с Причастием под открытым небом там, где он мог найти симпатизирующих ему поместных священников в качестве помощников. Евхаристические гимны Чарльза Уэсли построены таким образом: лидер поет музыкальную фразу, кото-

рую затем повторяет община. Это позволяло участникам богослужения продолжать петь и запоминать гимны в то время, как они ждали своей очереди получить Причастие. Тем самым люди, которые были отчуждены от церкви, нашли к ней свой путь посредством участия в литургии.

Однако не следует воспринимать Причастие на открытом воздухе в качестве нормативной евхаристической практики раннего методизма. Эти богослужения приобщали к таинству массы людей. Но обычно члены методистских обществ должны были принимать Причастие в своих приходах (до тех пор, пока им это разрешалось). Братья Уэсли и другие священнослужители, связанные с методистским движением, также осуществляли Причастие для больных на дому. Для принятия Причастия в эти дома часто приходили и другие члены местного общества. Кроме того, проводились специальные праздничные богослужения, на которые собирались члены общества того или иного города или местности. Эти богослужения проводили братья Уэсли и другие священнослужители. Несмотря на то, что методизм был движением мирян, во многом посредством этих богослужений и евхаристических гимнов он приносил обновление сакраментальной жизни.

Уэсли также внедрил «праздник любви» (*lovefeast*), который можно рассматривать в качестве паралитургической практики. Впервые он столкнулся с этим праздником у моравских братьев в Джорджии и затем применил его в обществах, классах и группах. Это была дружеская трапеза мирян, празднование, на котором не требовалось присутствия священнослужителей. Уэсли называл этот праздник «благоразумным средством благодати». Он не был обязательным, но способствовал воспитанию сообщества. Праздник любви не стремился заменить собой Вечерю Господню и не имел установленного ритуала и предписанных молитв. «Порядок был простым: на столы ставились хлеб и вода, а участники делились свидетельствами и вместе молились. Но чувство единения, вызванное простой пищей Господней, было очень сильным»<sup>104</sup>. «Праздники любви» проводились ежеквартально, сначала в группах, а потом и с участием всех членов обществ. Вход осуществлялся по «классным билетам», которые лидеры класса ежеквартально выдавали тем,

кто постоянно посещал собрания и следовал «Общим правилам» (*General Rules*). Билет подтверждал их постоянное членство. Уэсли однажды не пустил на такой «праздник любви», поскольку он не смог предъявить билет<sup>105</sup>.

Поскольку Уэсли уделял особенное внимание Причастию, неудивительно, что некоторые его светские проповедники были готовы осуществлять это таинство в своих обществах, особенно в тех местах, где поместные священники отказывались служить тем, кто были известны как методисты<sup>106</sup>. Уэсли упорно этому сопротивлялся. Он считал, что существует фундаментальное различие между пророческим и священническим призванием. Если к первому Господь призывает того, кого посчитает нужным, последнее требует подтверждения от имени церкви и рукоположения<sup>107</sup>. Согласно Уэсли, методистские проповедники были призваны к пророчеству, но не исполнению каких-либо священнических обязанностей. Их исполнение означало бы «очевидное нарушение этого правила и, соответственно... отречение от нашей системы соединенности (*connexion*)»<sup>108</sup>. Уэсли прекрасно осознавал, что его нестандартные действия (проповедование на открытом воздухе, импровизированные молитвы, образование классов и групп, предоставление полномочий светским проповедникам и проведение конференций) доводило противоречия с Англиканской церковью до критической точки. Но для него было важно видеть, что движение сохраняет верность принципу светских «обществ» в рамках церкви, даже если в группы входили многие люди, не являвшиеся членами государственной церкви. Приоритетным для него было обновление его собственной церкви. В этом заключалась миссия методистов, «особенная слава, которой вас наделил Господь». Поэтому нельзя «спорить с провидением, с той целью, ради которой Господь вас призвал»<sup>109</sup>, разрывая связи с Англиканской церковью, что непременно произошло бы, если бы светские проповедники стали исполнять сакраментальные обязанности рукоположенных священников. Многие роптали по этому поводу, но в целом следовали введенным Уэсли ограничениям до его смерти в 1791 г. После этого была внедрена практика разрешения проведения таинств в обществах светскими проповедниками, что означало полный разрыв с государственной церковью.

К ситуации в Америке после Войны за независимость Уэсли относился иначе. К 1780-м гг. в бывших колониях насчитывалось более 18 тыс. методистов, но англиканских священников для проведения таинств там не было. «Священники, не получавшие средств к существованию ни из Англии, ни из Соединенных Штатов, почти повсеместно были вынуждены покинуть страну и искать себе пропитания». Англиканская церковь не хотела или не могла отправлять священнослужителей в восставшие колонии, и в результате «там не оказалось никого, кто мог бы проводить Вечерю Господню или крестить детей». Первоначально Уэсли пытался добиться рукоположения одного из светских проповедников епископом Лондонским, который отвечал за колонии, но это оказалось безуспешным. Затем он попытался найти поддержку у греческого православного епископа в Лондоне. Когда и это усилие ничем не закончилось, он (вероятно, под давлением англиканских властей) решил предпринять тот шаг, которого прежде старался избежать.

«Исходя из насущной необходимости... я употребил ту власть, которой меня наделил великий пастырь и епископ церкви. Я отправил туда трех наших сотрудников, назначив их помогать не только в проповеди Слова Божьего, но и в проведении Вечери Господней и крещении детей на всей этой необъятной земле, в тысячи миль длиной и сотни миль шириной»<sup>110</sup>.

Ранее, еще в 1746 г., Уэсли прочитал сочинение лорда Кинга «Исследование устройства, порядка, единства и богослужения ранней церкви» (*An Inquiry into the Constitution, Discipline, Unity and Worship of the Primitive Church*), в котором Кинг доказывал, что в ранней церкви «епископы и пресвитеры были (по существу) единым духовным саном»<sup>111</sup>. В сложившихся обстоятельствах Уэсли как пресвитер чувствовал себя вправе рукополагать людей на служение в Америке. Неясно, рассматривал ли он это рукоположение как рукоположение, «не являющееся необходимым» и впоследствии нуждающееся в урегулировании, или же как установление нового духовного сана. Но в своем письме «нашим братьям в Северной Америке» он сообщал, что этот шаг был необходим для независимости американских методистов:

«Если бы [англиканские епископы] теперь рукоположили их, они бы рассчитывали на то, что смогут управлять ими. Но это привело бы к прискорбной путанице! Поскольку наши американские братья теперь полностью отделились как от государства, так и от англиканской иерархии, мы не смеем снова впутывать их в отношения с этими структурами. Они теперь полностью свободны в том, чтобы следовать Писанию и ранней церкви. И пусть они останутся верными этой свободе, если Господь пожелал освободить их таким странным способом»<sup>112</sup>.

Больше не существовало проблемы соперничества методистских проповедников с поместными священниками. С уходом британских войск из колоний большая часть священников их покинула, и приходы распались. «Поэтому мои колебания закончились... ибо я не нарушал никакого порядка и не ограничивал ничьи права, назначив и послав работников на сбор урожая». Уэсли подготовил порядок воскресного богослужения, литургический сборник, «немного отличавшийся от англиканского», а также дал вновь рукоположенным методистам совет «проводить Вечерю Господню в каждое воскресенье»<sup>113</sup>. Он, безусловно, стремился к тому, чтобы «постоянное Причастие» стало правилом для нового мира.

### Крещение

Взгляды Уэсли по поводу крещения сформировались под влиянием его понимания спасения как обновления образа Божьего в человечестве. Это понимание помогает прояснить некоторую неясность в его отношении к крещению младенцев, а также его трактовку воздействия этого обряда на взрослых. С одной стороны, в перепечатанном с некоторыми изменениями и распространенном от его имени сочинении Самюэля Уэсли о крещении<sup>114</sup> он признавал крещение младенцев и даже перерождение, происходящее во время крещения. С другой стороны, он предупреждал, что взрослые в деле спасения не должны полагаться только на крещение, подобно младенцам<sup>115</sup>. Ключ к разрешению этого противоречия находится в том, что Уэсли понимал таинства как средство, а не как цель. Крещение младенцев или взрослых является основанием процесса, его началом, но не концом. «Для Уэсли крещение было началом про-

цесса освящения», — пишет норвежский исследователь Оле Борген. «Таким образом, он рассматривал крещение как таинство, непосредственно связанное с наиболее важными учениями»<sup>116</sup>. Поэтому нельзя утверждать, что перерождение, которое происходит во время крещения младенцев, завершает процесс их спасения. В крещении младенцы очищаются от вины за первородный грех и перерождаются.

«Наша церковь считает, что все крещенные в младенчестве в то же время родились заново... Весь обряд крещения младенцев проходит в свете этого предположения. Не может быть никаких возражений против этого, ибо мы не в состоянии постигнуть, как это может произойти с младенцами. И точно так же мы не можем постичь, как это происходит с человеком в более зрелом возрасте»<sup>117</sup>.

Дитя не только очищено, но оно вступает «в завет с Богом, в этот “вечный завет”, который он установил навеки»<sup>118</sup>. Как евреи вступали в первоначальный завет через обрезание младенцев, точно так же крещение, заменившее обрезание в качестве признака завета, означает вступление в новый завет. Тем самым младенцы «приняты в церковь и становятся членами тела Христа, ее главы». Мы «становимся детьми Божьими через принятие и благодать... и в соответствии с тем, что мы стали детьми Божьими, мы становимся преемниками Царства Небесного». В результате «крещение действительно спасает нас, если мы отвечаем на него своей жизнью — если мы каемся, верим и храним верность благой вести»<sup>119</sup>.

Безусловно, проблема заключается в том, что мы не «отвечаем на благой вестью своей жизнью», что мы не верны Даятелю, его дару и отношениям завета, в который нас приняли. В результате те, кто посредством крещения стали детьми Божьими, на самом деле становятся «детьми дьявола», «дела которого они исполняют»<sup>120</sup>. Тем самым Уэсли отвергал утверждение: «Я не нуждаюсь в рождении свыше. Я родился свыше, когда был крещен... Не хотите ли вы заставить меня отвергнуть мое крещение?»<sup>121</sup> Рассуждающий таким образом человек предполагает, что крещение является скорее целью, а не средством, что оно дает постоянный статус, а не оказывается первым шагом на долгом пути. Здесь предполагается, что осу-

ществление обряда само по себе означает завершение цели таинства. Однако, если человек «не отвечает на крещение своей жизнью», крещение на самом деле усиливает его вину.

«Гордитесь ли вы тем, что однажды стали принадлежать Богу?.. Вы уже отвергли ваше крещение самым действенным способом. Вы отвергли его тысячи и тысячи раз, и вы все еще продолжаете делать это каждый день. Ибо в своем крещении вы отвергли дьявола и все его дела. И поэтому если вы опять впускаете его, если вы совершаете все эти дьявольские дела, вы отвергаете ваше крещение... [Поэтому], крещены вы или нет, вы должны родиться свыше»<sup>122</sup>.

Что хотел сказать этим Уэсли? Он ни в коей мере не обесценивает крещение, ибо это есть внешний и видимый признак той божественной благодати, которая является центральной в понимании Уэсли благой вести. Он также не отрицает ценности крещения младенцев. Удовлетворение нужды в «крещении детей» было одной из главных причин допущения рукоположения светских проповедников для осуществления sacramентальных обязанностей в бывших американских колониях<sup>123</sup>. С одной стороны, он хотел сказать, что божественный Дух предварительным образом действует в крещении младенцев, чтобы положить основание благодати для всей последующей жизни, чтобы принять детей в царство благодати и сделать их «преемниками Бога и соработниками Христа». Он был настолько убежден в важности присутствия благодати в крещении младенцев, что из посланного в 1784 г. в Америку порядка богослужения он исключил обычные клятвы, произносимые родителями, и основной упор сделал на благодати Божьей и вступлении в завет.

«Возлюбленные братья, сейчас этот ребенок принимается в тело Христовой церкви. Давайте вознесем хвалу всемогущему Богу за это благо и в едином порыве обратим к нему наши молитвы, чтобы это дитя могло прожить всю свою жизнь в соответствии с этим началом»<sup>124</sup>.

Но эта благодать имеет цель, а основание, заложенное в крещении ребенка, есть основание жизни, которая требует совершенства. Данная в нем благодать должна создать партнера, который соучаствует в обновлении. Цитируя Августина («тот,

кто сотворил нас без нашего участия, не спасет нас без нашего участия»<sup>125</sup>), Уэсли настаивает на том, что Божью благодать нельзя понимать в качестве *заместителя* человеческого послушания, веры и действия. Она есть сила, которая помогает нам делать то, что мы не можем делать сами. Крещение — это не статус, а призвание, которое должно быть завершено, чтобы оно не свидетельствовало против нас. Человечество в большинстве своем «не соответствует божественному видению» и не сохраняет связь с милосердным основанием нашей жизни, тем самым «делая обетование, данное при крещении, недействительным». Размышляя над своей собственной судьбой, Уэсли пишет: «Мне кажется, что примерно до десятилетнего возраста я не нарушал “очищения Духом Святым”, данного мне при крещении»<sup>126</sup>. Но за этим последовали годы пребывания в школе-интернате Чатерхаус в Лондоне на средства, пожертвованные старым покровителем отца Джона, лордом Норманби, герцогом Букингемским. Затем Джон в возрасте семнадцати лет поступил в колледж Церкви Христа в Оксфорде, где имел стипендию от Чатерхауса в размере двадцати фунтов в год<sup>127</sup>. Хотя внешне он следовал религиозным правилам, позднее Уэсли говорил, что в течение этих лет он не знал истинного значения благодати и подлинной веры. Благодать, снисходящая в крещении, должна стать жизненной реальностью посредством нового вмешательства Духа. Основание может быть заложено в прошлом, но оно должно быть вновь обретено в настоящем, чтобы можно было преодолеть привычную духовную лень и возродить духовные чувства. Тем самым «новое рождение» является необходимым, и обряд крещения (младенцев или взрослых) не может заместить собой новое действие Духа. Но в силу свободы как Бога, так и человечества это действие Духа нельзя предписать или запрограммировать, ибо «Дух дышит где хочет». Никакой обряд не может гарантировать это, но тем не менее обряды и человеческое участие важны для того, чтобы открыть дорогу Духу. Для Уэсли верность Господа средствам благодати была несомненной.

«Я крестил Алана С., позднее ставшего квакером. Как обычно, Господь явил свое присутствие при этом таинстве. Благоговеющий трепет охватил всю общину, и многие не смогли удержаться от слез»<sup>128</sup>.

«Я крестил благородную женщину из Фаундери, и мир, который она мгновенно обрела, стал непосредственным доказательством того, что внешний знак, воспринятый надлежащим образом, всегда сопровождается внутренней благодатью»<sup>129</sup>.

Но он также сообщал о том, что человеческое сопротивление мешает действенной работе Духа:

«Я крестил Джона Смита (позже ставшего анабаптистом) и еще четырех взрослых в Ислингтоне. Из этих недавно крещенных взрослых только один в это время действительно родился заново в высшем смысле этого слова, т. е. в нем произошли подлинные внутренние изменения, ибо Божья любовь коснулась его сердца. Но остальные родились заново в низшем смысле слова, т. е. получили отпущение грехов. А с некоторыми (и это было совершенно очевидно) не происходило ничего ни в том, ни в другом смысле [25 января 1739 г.]»<sup>130</sup>.

Он не имел в виду, что благодать не присутствовала и не действовала во всех этих случаях. Бог дает благодать в самом акте крещения, и в этом смысле можно сказать, что она действует *ex opere operato*, провозглашая в таинстве благовест. Но этот дар не навязывается получателю. Он требует ответа. В ребенке этот дар не встречает сопротивления и создает основание в благодати, которое нельзя отменить или превзойти. Однако это основание не является искусственным, и построение жизни в соответствии с этим основанием требует постоянных сознательных усилий в Духе Божьем. Крещение осуществляется в новом рождении и в процессе освящения. Они способствуют достижению *telos*, цели обновления Божьих представителей в мире, без чего начало (крещение) теряет направление и смысл.

Правильное понимание взглядов Уэсли на крещение может быть ключом к единству его взглядов, который помогает преодолеть возникающие противоречия. В крещении есть две равнозначных стороны, обе из которых являются составной частью уэслианского наследия. Одна характеризует *объективную* природу крещения, действие Бога, при котором данный человек выбирается в качестве наследника обетований Божьего завета и разделяет с Христом его жизнь, смерть и воскресение. В крещении закладывается милосердное основание всей жизни.



В этом качестве *всякое* крещение, независимо от возраста человека, является крещением человека как *младенца*. Ибо «Христос, когда мы еще были немощны... умер за нас» (Рим. 5:6–8). И требуется целая жизнь для того, чтобы осуществить то, что нам было объективно предоставлено в этом даре.

В то же время Господь дает нам этот дар не просто так. Как сказал Иоанн Мейендорф, объясняя позицию восточных отцов по этому поводу: «Крещение — это залог, который мы получаем, чтобы превратить его в зрелый плод»<sup>131</sup>. Это есть цель, требующая осуществления. Бог стремится изменить и обновить свое творение по своему образу, создать последователя Христа в мире, живущего ради обновления мира. Принятие своего призвания, преданность ему и постоянное обновление в Духе требуют осознанной веры и служения. В этом заключается *субъективная* сторона крещения, его личное принятие, которое подтверждается в конфирмации (обряде, которым в Англии XVIII в. часто пренебрегали) и в обращении. Без такого принятия главная цель крещения — то, что Уэсли называл «ответом на благую весть своей жизнью», — оказывается неосуществимой. В этом качестве *всякое* крещение, независимо от возраста человека, является крещением *в веру*, в личное участие в следовании Христу. И опять же нужна целая жизнь, чтобы дать этот субъективный ответ на крещение. «Эти две стороны события [крещения] — объективную и субъективную, — пишет Уолтер Клайбер, — можно различать, но, как полюса эллипса, они неразделимы»<sup>132</sup>. Крещение — это не просто единовременное событие, но продолжающийся процесс, в котором присутствуют два взаимосвязанных и взаимозависимых элемента. Методизм опирается на оба аспекта единой истины крещения: на его объективную, католическую сторону и на субъективную, евангельскую сторону. Таким образом, *экуменический вклад* уэслианской традиции заключается в преодолении противоречия между этими сторонами, в сохранении их единства, не пренебрегая ни одной из них за счет другой, но свидетельствуя о важности и единстве обеих в *одном* крещении.

Эта неодолимая диалектика, присутствующая в крещении, и признание важности субъективного принятия пути следования Христу приводит нас к необходимости дальнейшего исследова-

ния места Святого Духа в богословии Уэсли и его понимания роли *опыта* в преображении человека.

<sup>1</sup> Sermon 92, «On Zeal», § III. 7, Works 3:318.

<sup>2</sup> Sermon 74, «Of the Church», § 1.13, Works 3:50.

<sup>3</sup> Ibid., § 1. 13n. 26.

<sup>4</sup> Здесь Уэсли опять не соглашается с доминирующей западной точкой зрения, сформулированной Августином, для которого святость церкви «состоит непосредственно в святости главы церкви, Иисуса Христа». Христос лишь сообщает свою святость тем, кто следует ему в его теле. Ему святость присуща, а людям она вменена.

<sup>5</sup> Sermon 74, «Of the Church», § III. 28, Works 3. 56. Отметим, что Уэсли исключает слова «одно крещение» из признаков единства, когда цитирует Еф. 4:4–6, хотя в других местах он упоминает все признаки.

<sup>6</sup> Jose Comblin, «The Holy Spirit and Liberation» (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1989), 100.

<sup>7</sup> См.: «Reasons Against a Separation from the Church of England», Works (Jackson) 13:225–31, and «Of Separation from the Church», Works (Jackson) 13:255–57.

<sup>8</sup> «Reasons Against a Separation from the Church of England», Works (Jackson) 13:226.

<sup>9</sup> Ibid., 13:230.

<sup>10</sup> Letter to Harry Trelawney (August 1780), Letters (Telford) 6:28.

<sup>11</sup> «Minutes of Some Late Conversations», Works (Jackson) 8:281.

<sup>12</sup> «Reasons Against a Separation from the Church of England», Works (Jackson) 13. 227.

<sup>13</sup> Sermon 92, «On Zeal», § III. 7, Works 3:318.

<sup>14</sup> Sermon 107, «On God's Vineyard», § V. 6, Works, 3:517.

<sup>15</sup> Sermon 24, «Sermon on the Mount, IV», § 1. 7, Works 1:537.

<sup>16</sup> Sermon 92, «On Zeal», § III. 9, 12, Works 3:319–21.

<sup>17</sup> Ibid., § II. 9, Works 3:314.

<sup>18</sup> Ibid., § III. 10, Works 3:320.

<sup>19</sup> Sermon 107, «On God's Vineyard», § II. 8, Works 3:511.

<sup>20</sup> Charles J. Abbey and John H. Overton, «The English Church in the Eighteenth Century», vol. 2 (London: Longmans Green, 1878), 479.

<sup>21</sup> «Extract of a Letter to Rev. Mr. Law», Works (Jackson) 9:502–3.

<sup>22</sup> Henry H. Knight III, «The Presence of God in Christian Life: John Wesley and the Means of Grace» (Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1992), 4.

<sup>23</sup> Letter to Samuel Wesley, Jr. (November 23, 1736), Works 25:488.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Например, Уэсли опубликовал отредактированную версию сочинения испанского мистика Мигуэля де Молино в своей «Христианской библиотеке» (т. 38 в оригинальном 50-томном издании 1749–1755 гг.).

<sup>26</sup> «Французскими пророками» называли гугенотских диссидентов, кото-

рые «говорили на языках», объявляли о снизошедшем на них откровении и о присутствии им даре излечения.

- <sup>27</sup> Sermon 24, «Sermon on the Mount, IV», § 3, Works, 1:532.  
<sup>28</sup> Journal for June 10, 1741, Works, 19:198.  
<sup>29</sup> Journal for September 3, 1741, Works, 19:217–18.  
<sup>30</sup> Journal for January 28, 1741, Works, 19:179.  
<sup>31</sup> Preface to «Hymns and Sacred Poems (1739)», Works (Jackson) 14:321.  
<sup>32</sup> Ibid., Works (Jackson) 14:320.  
<sup>33</sup> Sermon 24, «Sermon on the Mount, IV», § 1. 1, Works 1:534.  
<sup>34</sup> Ibid., § 1. 2.  
<sup>35</sup> Ibid., § 1. 6, Works 1:536.  
<sup>36</sup> Ibid., § II. 4, Works 1:540.  
<sup>37</sup> Works (Jackson) 14:320–21.  
<sup>38</sup> Sermon 24, «Sermon on the Mount», IV, § III. 6, Works 1:545.  
<sup>39</sup> Ibid.  
<sup>40</sup> Thomas Albin, «An Empirical Study of Early Methodist Spirituality», in: «Wesleyan Theology Today», ed. T. Runyon (Nashville: Kingswood Books, 1985), 278.  
<sup>41</sup> Sermon 24. «Sermon on the Mount, IV», § III. 6, Works 1:545.  
<sup>42</sup> Richard P. Heitzenrater, «Wesley and the People Called Methodists» (Nashville: Abingdon Press, 1995), 163–65.  
<sup>43</sup> См.: Howard Snyder, «Sings of the Spirit» (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 184–89, and Richard Heitzenrater, «Mirror and Memory: Reflections on Early Methodism» (Nashville: Kingswood Books, 1989), 33–45.  
<sup>44</sup> John Simon, «John Wesley and the Religious Societies» (London: Epworth Press, 1955), 10.  
<sup>45</sup> Ibid., p. 62.  
<sup>46</sup> David L. Watson, «The Early Methodist Class Meeting» (Nashville: Discipleship Resources, 1987), 194. Уотсон отмечает, что недавнее социологическое исследование христианства в период до Константина показывает, что «основной ячейкой христианского движения» были маленькие группы, которые собирались по домам. Эти группы «достигали необычайного уровня близости, высокой степени взаимодействия между членами и сильного ощущения внутреннего единства и отличия как от других людей, так и от «мира»» (с. 1). Неудивительно, что Уэсли начинал отсчет падения церкви от эпохи Константина (Works 3:450).  
<sup>47</sup> Heitzenrater, «Wesley and the People Called Methodists», 29.  
<sup>48</sup> Ibid., 40.  
<sup>49</sup> A Short History of the People Called Methodists. Works (Jackson) 13:306–7.  
<sup>50</sup> Howard A. Snyder, «The Radical Wesley» (Downers Grove, III: Inter-Varsity Press, 1980), 53–64.  
<sup>51</sup> «Thoughts Upon Methodism», Works (Jackson) 13:259.  
<sup>52</sup> Ibid.  
<sup>53</sup> «A Plain Account of the People Called Methodists», Works (Jackson) 8:253.  
<sup>54</sup> Comblin, The Holy Spirit and Liberation, p. 20–21.

- <sup>55</sup> Ibid., p. 7–8.  
<sup>56</sup> Ibid., p. 26–27.  
<sup>57</sup> Ibid., p. 27.  
<sup>58</sup> Sermon 66. «The Signs of the Times», § II. 9. Works 2:531.  
<sup>59</sup> Watson, Early Methodist Class Meeting, p. 129.  
<sup>60</sup> Ibid., p. 117.  
<sup>61</sup> «A Plain Account of the People Called Methodists», Works (Jackson), 8:251–52.  
<sup>62</sup> Watson, Early Methodist Class Meeting, 129.  
<sup>63</sup> Ibid., 95.  
<sup>64</sup> «A Plain Account of the People Called Methodists», Works (Jackson), 8:259.  
<sup>65</sup> Journal for March 14, 1790, Works (Jackson) 4:48.  
<sup>66</sup> «A Plain Account of the People Called Methodists», Works (Jackson), 8:262.  
<sup>67</sup> Journal for June 4, 1747, Works 20:176–77.  
<sup>68</sup> Reginald Kissack, «The Two Hundred Years of Methodist Field Preaching», The London Quarterly And Holborn Review Series 6, vol. 8 (April 1939):152.  
<sup>69</sup> Sermon 142, «The Wisdom of Winning Souls», Works 4:315–16.  
<sup>70</sup> См.: Charles Yrigoyen, Jr., «John Wesley: Holiness of Heart and Life» (New York: General Board of Global Ministries, 1996), 36.  
<sup>71</sup> Martin Schmidt, «John Wesley: A Theological Biography», vol. 2, part 2 (Nashville; New York, Abington Press:1973), 194.  
<sup>72</sup> Elie Halevy, «The Birth of Methodism in England» (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 51.  
<sup>73</sup> «A Plain Account of the People Called Methodists», Works (Jackson), 8:261.  
<sup>74</sup> Ibid.  
<sup>75</sup> Mickael Lodahl, «The Witness of the Spirit», Wesleyan Theological Journal, 23 (Spring-Fall, 1988), 194.  
<sup>76</sup> J. E. Rattenbury, «The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley» (London: Epworth Press, 1948), 5–6.  
<sup>77</sup> «Popery Calmly Considered», Works (Jackson) 10:152.  
<sup>78</sup> Ibid., Works (Jackson) 10:151.  
<sup>79</sup> Donald Wallace, «Calvin's Doctrine of Word and Sacrament» (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1953), 164–65.  
<sup>80</sup> J. E. Rattenbury, «The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley», 232.  
<sup>81</sup> Simon Patrick, Works, 9 vols (Oxford: Oxford University Press, 1858), 1:149.  
<sup>82</sup> C. W. Dugmore, «Eucharistic Doctrine in England from Hooker to Waterland» (London: S.P.C.K., 1942), 96, 99. Англиканский историк Дагмор доказывает, что Николсон оказал значительное влияние на евхаристическую доктрину Иеремии Тейлора. В свою очередь, Тейлор оказал серьезное влияние на раннее развитие Уэсли.  
<sup>83</sup> Ibid., 97.  
<sup>84</sup> Ibid., 99.  
<sup>85</sup> J. E. Rattenbury, The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley, p. 33.

- <sup>86</sup> The United Methodist Hymnal (Nashville: The United Methodist Publishing House, 1989), № 627.
- <sup>87</sup> J. E. Rattenbury, «The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley», 11, 146.
- <sup>88</sup> R. Staples, «Outward Sigh and Inward Grace» (Kansas City: Beacon Hill Press, 1991), 106.
- <sup>89</sup> См. гимн № 627 в сборнике «The United Methodist Hymnal».
- <sup>90</sup> J. E. Rattenbury, The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley, p. 217.
- <sup>91</sup> Letter from Susanna Wesley (February 21, 1731–32), Works 25:326–27.
- <sup>92</sup> См.: Albin, «Early Methodist Spirituality», 279.
- <sup>93</sup> Цит. по: Journal for September 3, 1739, Works 19:93.
- <sup>94</sup> Цит. по: Journal for November 7, 1739, Works 19:121.
- <sup>95</sup> Sermon 16, «The Means of Grace», § II. 1, Works 1:381.
- <sup>96</sup> Dugmore, «Eucharistic Doctrine», 165.
- <sup>97</sup> Sermon 101, «The Duty of Constant Communion», § I. 4, Works 3:430.
- <sup>98</sup> Ibid.
- <sup>99</sup> Ibid., § II. 21, Works 3:439.
- <sup>100</sup> Ibid., § II. 8, Works 3:433.
- <sup>101</sup> Ibid., § II. 10, Works 3:434–35.
- <sup>102</sup> Ibid., § II. 17, Works 3:437.
- <sup>103</sup> См.: John C. Bowmer, «The Sacrament of the Lord's Supper in Early Methodism» (London: Dacre, 1951, 49–61), где приводятся данные о собственной евхаристической практике Уэсли.
- <sup>104</sup> Watson, «Early Methodist Class Meeting», 119.
- <sup>105</sup> Frank Baker, «Methodism and the Love Feast» (New York: Macmillan, 1957), 35.
- <sup>106</sup> E. g., «Of Separation from the Church», Works (Jackson) 13:256.
- <sup>107</sup> Sermon 121, «Prophets and Priests», Works 4:75.
- <sup>108</sup> Ibid., § 11, Works 4:79.
- <sup>109</sup> Ibid., § 18, Works 4:83.
- <sup>110</sup> «Of Separation from the Church», Works (Jackson) 13:256.
- <sup>111</sup> Journal for January 20, 1746, Works 20:112.
- <sup>112</sup> «Letter to Our Brethren in North America», Works (Jackson) 13:252.
- <sup>113</sup> Ibid.
- <sup>114</sup> «A Treatise on Baptism», Works (Jackson) 10:188–201.
- <sup>115</sup> Sermon 45, «The New Birth», § IV. 1, Works 2:196.
- <sup>116</sup> Ole E. Borgen, «John Wesley on the Sacraments» (Grand Rapids: Fransis Asbury Press of Zondervan, 1972), 143.
- <sup>117</sup> Sermon 45, «The New Birth», § IV. 2, Works 2:197.
- <sup>118</sup> Outler, «John Wesley», 322.
- <sup>119</sup> Ibid., 322–23.
- <sup>120</sup> Sermon 45, «The New Birth», § IV. 2, Works 2:197.
- <sup>121</sup> Ibid., § IV. 4, Works 2:199.
- <sup>122</sup> Ibid., § IV. 4, Works 2:200.
- <sup>123</sup> «On Separation from the Church», Works (Jackson) 13:256.
- <sup>124</sup> «John Wesley Sunday Service» (Nashville: The United Methodist Publishing House, 1984), 142.

- <sup>125</sup> Sermon 63, «The General Spread of the Gospel», § 12, Works 2:490.
- <sup>126</sup> Journal for May 24, 1738, Works 18:242–43.
- <sup>127</sup> Stanley Ayling, «John Wesley» (Cleveland: Collins, 1979), 28–29.
- <sup>128</sup> Journal for October 16, 1756, Works 21:79.
- <sup>129</sup> Journal for February 5, 1760, Works 21:240.
- <sup>130</sup> Journal for January 25, 1739, Works 19:32.
- <sup>131</sup> John Meyendorff, «A Study of Gregory Palamas» (London: Faith Press, 1964), 166.
- <sup>132</sup> Walter Klaiber, «Die eine Taufe: Überlegungen zu Taufverständnis und Taufpraxis der Evangelisch-methodistischen Kirche und ihre biblische Begründung», EmK heute № 53 (Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1987), 17.