

ОРТОПАТИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Общепризнано, что Уэсли был «первым, кто недвусмысленно включил в свое богословское видение мира опытное измерение христианской веры»¹. Но в наше время многих богословов от упоминания о религиозном опыте бросает в дрожь. В ответ на неумеренное внимание к опыту в XIX в. многие богословы XX в. старались избегать использования этого термина, поскольку он ассоциировался с субъективными чувствами, которые были ахиллесовой пятой любой попытки доказать реальность Бога. Разве религиозный опыт не является *индивидуальным, частным и неverifiedируемым*? Поэтому для доказательства религиозной истины богословы обратились к более объективным и публичным источникам религиозного знания, а именно к Священному Писанию и к историческим учениям. Тем не менее невозможно отрицать, что именно опыт является посредником, через который нам передается религиозная действительность. Если духовная реальность отражается на нас, это должно происходить посредством нашего опыта. Невнимание к этому факту не изменяет положения вещей, но сильно усложняет возможность определить происходящее. Это было совершенно очевидным для Уэсли, чья доктрина о «духовных чувствах», предназначенных для осознания религиозной реальности, строилась на аналогии с эмпирическим знанием, которое приходит к нам из опыта, накопленного физическими ощущениями. Поэтому мы не будем уклоняться от неприятных вопросов о роли и границах религиозного опыта, но рассмотрим связанные с ним вопросы в надежде на то, что Уэсли может помочь нам пролить на них свет. Для этого мы будем пользоваться тремя понятиями. Два из них нам уже знакомы, а третье

является неологизмом, который, как я надеюсь, поможет нам прояснить уникальность подхода Уэсли. Это следующие понятия: *ортодоксия (orthodoxy)*, *ортопраксия (orthopraxy)* и *ортопатия (orthopathy)*².

Ортодоксия, ортопраксия и ортопатия

Ортодоксия — это «истинное верование», те идеи и мнения, которые соответствуют учениям, считающимся нормативными для христианской традиции. Ортопраксия — это «истинная практика», которая превращает верования в действия через оказание помощи нуждающимся, борьбу с угнетением и стремление к справедливости. Всем знакомо противоречие между ортодоксией и ортопраксией. Оно часто используется теми людьми, которые призывают к обновлению церкви и к реформе ее учения. Они утверждают, что ортодоксии самой по себе недостаточно. Бог требует ортопраксии, т. е. действия, направленного на исправление болезней общества.

Уэсли часто подчеркивал это отличие. Он постоянно ругал «мертвую ортодоксию»³:

«Человек может быть ортодоксом в каждом моменте своей жизни; он может не только высказывать правильные мнения, но усердно защищать их от всех противников; он может иметь справедливое суждение о том, что касается воскресения нашего Господа, благословенной Троицы и любого другого учения, содержащего пророчества о Боге. Он может согласиться со всеми тремя символами веры... Но все равно, возможно, у него нет никакой религии»⁴.

В этой критике Уэсли взывал к самому архиепископу Томасу Кранмеру, архитектору английской Реформации, который в «Назиданиях» («*Homilies*») Англиканской церкви называл чистую ортодоксию «бесовской верой»: «Ибо даже бесы... верят в то, что догматы нашей веры... [и] все, что написано в Новом и в Ветхом Заветах, истинно. Но даже при всей этой вере они остаются бесами»⁵. Истинная христианская вера — это нечто большее, чем ортодоксальные мнения, независимо от убежденности, с которой они высказываются. «И не мечтайте о том, что ортодоксальность, “правильные” мнения (обычно называемые

“верой”) и есть религия, — говорит Уэсли. — Из всех религиозных мечтаний это — самое пустое. Это не более чем солома, которую подкладывают в огонь, чтобы очистить золото»⁶. Под «огнем» он подразумевает отношения, установленные благодарностью, в которых человек вырастает «в Христа Иисуса». «Солома» — это абстракции, вырванные из контекста живой веры, превращенные в доктринальные формулы и навязанные верующему вместе с обещанием, что поддержание этих правильных доктрин гарантирует спасение. Эти абстракции могут быть пищей для ума, но они не являются гарантией обновления Духом, которое и создает подлинную веру. Она возникает тогда, когда в отношениях соучаствует Святой Дух. Но эти отношения не включают автоматически знание правильных формулировок. Поэтому Уэсли признает, что многие люди, которые не могут точно выразить свою веру в надлежащих догматических терминах, тем не менее живут, постоянно ощущая связь со своим Творцом.

«Я считаю, что милостивый Бог интересуется жизнью... людей гораздо больше, чем их идеями. Я считаю, что он уважает доброту сердца больше, чем чистоту мышления. И если человеческое сердце Божьей благодатью и силой его Духа наполнено смиренной, нежной и терпеливой любовью к Богу и к ближнему, Бог не обрекает человека на то, чтобы гореть в вечном огне (приготовленном для дьявола и его прислужников) за то, что у него нет ясных мыслей и четких концепций»⁷.

Уэсли не только сомневался в том, что окончательным критерием веры является ортодоксальность идей, но настаивал на *приоритете* ортопраксии. В своей проповеди он приводит множество аргументов, высказываемых против помощи бедным, включая утверждение, что многие бедняки — недостойные грешники, а не христиане. Именно их бедность указывает на то, что они не относятся к избранным. И «зачем кормить и одевать тех, кто уже брошен в вечный огонь»? Уэсли отвечает: «Независимо от того, окажутся ли [бедные] потерянными или спасенными, вы призваны накормить голодных и одеть раздетых. Если вы можете сделать это, но не делаете, то независимо от того, что с ними станет, вы сами вечно будете гореть в огне»⁸.

Но это еще не все. Уэсли, так же как и Лютер, был непоко-

лебим, настаивая на том, что добрые дела без веры не спасают. «Бесспорно, вся нравственность, вся справедливость, милосердие и истина, которые только существуют, ни на что не способны [если в них нет подлинной веры], они не имеют никакой цены в глазах Бога»⁹. Это происходит не потому, что дела сами по себе неблагоприятны и недостойны похвалы, но потому, что без веры, вне постоянных синергетических отношений с Богом, являющимся нашим партнером по завету и помощником в делах, эти дела остаются не более чем нашими собственными делами. Они есть наш собственный продукт, а не результат сотрудничества с Божьим Духом, которым отмечен истинный образ Божий. Только синергия, только подлинное совместное действие на основе человеческого сотрудничества с божественной созидательной благодатью может обновить мир. Истинно «добрые» дела должны быть произведены совместно с Богом. Согласно Макарию, «душа... хотела бы она того или нет, не может произвести никакого плода Духа праведности, истины и действительности, если она не будет соучаствовать в этом Духе»¹⁰.

Итак, как одна ортодоксальность ничего не дает, так и ортопраксия сама по себе недостаточна. И даже если их совместить, ничего не получится. Вера в правильные вещи и совершение правильных дел, по мнению Уэсли, еще не все. Суть в том, что должен быть еще один фактор, *tertium quid* (нечто третье — лат.), который не измеряется обычными стандартами «правильной» веры и «правильных» дел. Что это за третий фактор? Я назвал его «ортопатией», от греческих слов *ortho* (правильно) и *pathos* (чувства, ощущения и, в более широком смысле, *опыт*), — новый способ восприятия и соучастия в духовной реальности, которыми отмечена истинная вера¹¹. Но не возвращает ли нас термин «ортопатия» к субъективизму XIX в., который стремился к «правильному» опыту, определяемому как «правильные» религиозные чувства? Нет, так как здесь речь идет не только об опыте. Ошибка методизма XIX в. заключалась не в серьезном отношении к опыту, но в утрате представления как об *источнике*, так и о *цели* религиозного опыта, в концентрации на субъективном сознании и в тенденции к уравниванию человеческих решений, и чувств, и спасения.

Однако, поскольку большинство людей в основном опираются на свои чувства и опыт, очень важно прояснить, как на этом уровне проявляется искупление. Для этого необходима как ортодоксия (правильное учение), так и ортопраксия (правильная практика). Им нельзя противопоставлять ортопатию как третий независимо действующий фактор. Скорее, ортопатия описана здесь как такая сторона точной и истинной христианской веры, которой раньше пренебрегали. В результате в церкви и вне ее возникли различные отклонения, претендующие на то, чтобы давать человеку возможность ощутить Бога и «родиться заново». Люди действительно нуждаются в ощущении Бога и в новом рождении. Но многие из тех, кто взывает: «Господи, Господи!», не обязательно являются последователями Христа, и если их религиозный опыт не станет более ортопатичным, они не попадут в Царство Божье.

Восприятие благодати

Уэсли рассматривал «опыт» как важную богословскую категорию. Но что он подразумевал под этим? Чтобы понять это, мы не должны, во-первых, забывать о том, что Уэсли жил в момент пика фундаментальных изменений в способе осознания действия божественной благодати. Прежде благодать понималась в метафизическом смысле, будь то в средневековом и англиканском сакраментализме или в учении Кальвина о предопределении. В англиканстве тайна благодати передавалась посредством официально уполномоченных «управляющих» благодатью — священников, в ходе действия, которое происходило независимо от того, осознавал получатель его смысл или нет. Например, исключительный статус придавался крещению, которое является продуктом Божьей благодати, независимой от человеческого сознания. В кальвинизме Божье вечное предопределение к избранию обуславливает судьбу человека, но опять же независимо от человеческого сознания. Однако ко времени жизни Уэсли традиционные авторитеты, обеспечивавшие этот метафизический мир, потеряли свой смысл и более не воспринимались как само собой разумеющиеся. Теперь созна-

ние человека должно было соучаствовать в истине и удостовериться в ней посредством разума (в рационализме и деизме) или опыта (у Локка и Уэсли). В результате произошел поворот от *метафизики* к *эпистемологии*, от определения реальности как данной сверхъестественным образом и в принципе независимой от познающего субъекта к реальности, отраженной сознанием и с неизбежностью включающей в себя субъекта. Это значит, что в определении *спасения* Уэсли перешел от *метафизического статуса*, гарантированного крещением или избранием, к *опытному познанию* Бога, делающего человека соучастником того знания, которое соответствует принципу «соучастия в Боге», выдвинутому восточными отцами церкви. *Благодать* более не могла определяться как метафизический дар, независимый от сознания, но теперь она понималась как осознанная встреча с Богом, который (через Христа посредством Святого Духа) вносит знание о своем сердце в сердца людей.

Неудивительно, что это фундаментальное изменение несло в себе угрозу традиционной власти церкви, и поэтому ее представители обвиняли Уэсли в защите «постижимого вдохновения», т. е. осознанно испытываемой благодати, в отличие от благодати, передаваемой посредством церкви через ортодоксальное, правильное знание о Боге и истинные сакраментальные дары. Епископ Бристольский считал, что подобное осознание присутствия и деятельности Духа было утверждением «экстраординарного откровения и даров Святого Духа». Уэсли отвечал: это «именно то, что может получить каждый христианин, то, на что он может надеяться и о чем молиться»¹². Позже в письме к Томасу Рутерфорту он подкрепил это высказывание статьей 17 из англиканских «39 статей о религии», «которая учит, что все “Божьи люди чувствуют в себе действие Духа Христа, подавляющее плоть и возносящее их мысли к высшим и небесным вещам”». Именно в этом смысле я утверждал и утверждаю, что все добрые люди ощущают воздействие Святого Духа»¹³. В письме «Джону Смиуту» он приводит отрывок из Послания к римлянам, 5:5: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам», и отрывок из Послания к римлянам, 8:15–16: «Приняли Духа усыновления, Которым взываем: “Авва, Отче!” Сей самый Дух свидетельствует

духу нашему, что мы — дети Божии». «Как еще можно понимать эти слова, — спрашивал Уэсли, — если не как внутреннее, постигаемое свидетельство?»¹⁴ Правильное, передаваемое посредством института церкви знание о Боге не является достаточным. Как писал один из любимых Уэсли пуританских авторов Джозеф Холл, которого он включил в «Христианскую Библиотеку»,

«нет ничего легче, чем говорить о божественном, не понимая значения сказанного... но услышать, как Бог обращается к душе, почувствовать силу религии в нас самих и выразить это в истине опыта можно не только редко, но и с большим трудом... У меня никогда это не получится... пока истинный опыт действительно не станет наставлением для моего сердца и не даст мне узнать Бога, моего Спасителя, иным способом, нежели при помощи слов. Пока я могу видеть, чувствовать и ощущать Бога, я никогда не успокоюсь»¹⁵.

Обновление творения по образу Божьему требует соучастия в божественной «энергии», которая преобразует человека и создает его заново. Тем самым необходима не больше и не меньше, как осознанная встреча с благодатью!

«Пока человек “получает Святой Дух” [посредством церкви], он живет без Бога в мире... он не может ничего знать о Боге до тех пор, пока Бог не откроет ему это знание посредством своего Духа... “Естественный человек не воспринимает проявлений Духа Божьего”, и мы никогда не поймем их, пока “Бог не откроет их нам при помощи своего Духа”. “Откроет” — значит, снимет покрывало, даст нам *знать* то, чего мы не знали раньше. Любим ли мы? Любовь “излита в наши сердца данным нам Святым Духом”. Он вдохновляет нас, вдыхает и вселяет в наши души то, что мы не можем иметь сами. Радует ли наш дух в Боге, нашем Спасителе? Это “радость в Святом Духе”. Есть ли у нас истинный внутренний покой? Это “покой Бога”, проникший в нас тем же Духом. Вера, мир, радость, любовь — все это его плоды. И если мы образно говорим, что *видим* свет веры, то так же мы говорим, что *ощущаем* этот мир, и радость, и любовь; другими словами, у нас есть такой внутренний *опыт*, для выражения которого не хватает слов»¹⁶.

Определение опыта

Прежде чем двигаться дальше, необходимо обратить внимание на некоторые различия, сделанные или подразумеваемые Уэсли при выяснении вопроса о восприятии благодати. Он проводил различия между *опытом, ощущениями и эмоциями*. Для обозначения эмоций (наименее, по его мнению, значимых для восприятия благодати) он использовал термин «телесные эмоции», т. е. психологические состояния, часто проявляющиеся на духовных собраниях. Исходя из предположения о психосоматическом единстве человека, он считал естественным, что люди, сжатые в тиски греха и борющиеся за освобождение от него, выражали свои переживания соматически. Он истолковывал это как борьбу сатаны за пребывание человека в зависимости от него¹⁷. Он рассматривал эти эмоциональные проявления как вторичные, «внешние симптомы», но не как «сущность религии», которая есть «праведность, мир и радость в Святом Духе». Сущностные проявления религии возникают совершенно независимо от чрезмерно ярких эмоциональных переживаний, которые, как считал Уэсли, присущи разным людям в разной степени в зависимости от их эмоциональной подвижности.

Более важным понятием для него были *ощущения*, которые обозначали впечатления, передаваемые духовными чувствами «сердцу», центру психосоматического единства человека. «Под ощущением я подразумеваю внутреннее осознание», — писал он¹⁸. В этом осознании постигается намерение Бога, переданное посредством Духа не только сердцу, но и разуму. Разум размышляет о предоставленных ему духовных чувственных данных аналогично тому, как, согласно Локку, разум отражает данные пять физических чувств. Для Локка опыт не является только данными органов чувств, он есть комбинация этих данных и размышлений над ними. Для Уэсли опыт не является только ощущением, он есть комбинация ощущения и интерпретации. Это означает, что основой опыта является психосоматическое единство человека. «Воплощенный в теле дух не может сформировать ни одной мысли без посредства телесных органов. Ибо мышление не является, как многие думают, действием чистого духа, оно есть действие духа, соединенного с телом, *игра*

набором материальных предметов»¹⁹. Для Уэсли разум включает в себя телесные ощущения, так же как и ощущения включают в себя разум и размышления. Ощущения вызваны впечатлениями, полученными духовными чувствами. Эти впечатления вызваны словами, действиями и поступками, но главное здесь — это переданное нам *послание*. Послание всегда обращено к разуму и имеет основу для интерпретации. Ощущения — это чувственный ответ на послание и его интерпретация, ибо послание затрагивает получивших его людей. Но это ответное ощущение оказывается впрямь соединенным в памяти с посланием и его интерпретацией. Уэсли часто использовал понятия «ощущение» и «опыт» как синонимы, но в тех случаях, когда он хотел прояснить свою позицию, он проводил различие между ощущениями как таковыми и их интерпретацией. Эта интерпретация возможна только на основании библейского послания. «[Человек] внутренне ощущает плоды Духа (“любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие” [см.: Гал. 5:22]), но только посредством Писания он понимает, откуда они происходят»²⁰. Это «откуда» является важным, так как указывает на источник, находящийся вне самого человека. Разум получает все эти впечатления, размышляет над ними, вызывает ответное ощущение. Результатом этого оказывается опыт. Ощущения способствуют телесным проявлениям, но опыт в собственном смысле возникает только в размышлении над этими впечатлениями и над их значением. Уэсли было совершенно ясно, что именно Писание является основой интерпретации ощущений. Тем самым он помещал ощущения в контекст, имеющий более важное значение. «Несомненно, — пишет французский теолог Оливер Рабу, — экспериментальный факт нельзя отделить от его интерпретации». Поэтому нет «опыта в чистом виде», нет голых впечатлений, которые удерживаются в памяти отдельно от основы для интерпретации. И такая интерпретационная основа представляет собой «постоянное ядро» значения, которое делает ощущения запоминающимися и важными для нашего существования²¹.

Уэсли, основываясь на своем понимании «духовных чувств», постоянно утверждал *постижимость благодати*, ибо она «есть внутреннее осознание» действий Духа. Эта благодать, «которая

повсюду укрепляет, обновляет, очищает и распространяет любовь Бога, так же воспринимается сердцем, как чувственные объекты воспринимаются органами чувств»²². Здесь он опять следует основному принципу Локка. Духовные чувства фиксируют Божьи дела с такой же очевидностью, как физические чувства фиксируют впечатления, полученные из физического мира. Тем самым он возражал против аргументов своих противников, которые считали, что дела Духа могли быть очевидными только «для апостолов и первых христиан. Но сегодня на это претендуют только энтузиасты»²³. Уэсли не отрицал того, что Дух может действовать незаметно, и исходил из этого в своем понимании предварающей благодати. Но он настаивал на том, что с новозаветных времен до сегодняшних дней христиане, чьи духовные чувства пробудились, могли ощущать присутствие и деятельность Бога в своей жизни. Томас Черч утверждал, что Бога нельзя постичь «никакими чувственными импульсами или ощущениями». Уэсли отвечал на это так:

«Значит ли это, что вы отвергаете... внутренние ощущения *toto genere* (в целом — лат.)? Следовательно, вы отвергаете любовь к Богу и ближнему, ибо, если не ощущать ее внутренне, то нельзя ощущать и ничего другого. Вы отвергаете всю радость в Святом Духе, ибо если мы не можем ее ощутить, то радости нет вообще. Вы отвергаете мир в Боге, ибо если не ощущать его в самой глубине души, он становится мечтой, понятием, пустым словом. Тем самым вы отвергаете все внутреннее Божье царство, т. е. всю благовест об Иисусе Христе»²⁴.

Однако Уэсли сохранял критическое отношение к ощущениям. Он признавал, что они могут сбивать с толку и дезинформировать. Наши ощущения о других людях особенно нуждаются в проверке и коррекции. «Я предостерегаю своих последователей от высказывания суждений, основанных на собственных внутренних ощущениях, поскольку их природа двойственна, и они могут исходить как от Бога, так и от нас самих»²⁵. Поэтому Писание остается тем стандартом, которым следует мерить ощущения с точки зрения их соответствия истине благой вести. Ощущения ни в коем случае нельзя абсолютизировать. Более того, Уэсли отводил важную роль разуму как рефлектирующему компоненту опыта. В период, непосредственно

следующий за Олдерсгейтом, когда Уэсли находился под большим влиянием учения моравских братьев, делающего акцент на ощущениях, он чувствовал себя жертвой изменений в своем настроении и своих ощущениях. Первоначально он находил позицию моравиан привлекательной, поскольку, как ему казалось, она соответствовала его интересу к духовным чувствам как передатчику божественной реальности. Но это делало его уязвимым перед утверждением моравиан, согласно которому истинной вере соответствуют определенные ощущения и их отсутствие есть верный признак ее недостатка. Питер Болер говорил о «мире, исходящем из чувства прощения», а Уэсли предполагал, что нельзя обладать «чувством прощения и не *ощущать* его»²⁶. Тем не менее он признавался в том, что иногда он его не ощущал. Следовательно, он должен был сделать вывод, что он не обладал истинной верой.

После Олдерсгейта Уэсли надеялся на то, что эту проблему можно будет решить. Но этого не случилось, поскольку его ощущения были неустойчивыми. Филипп Молтер, лидер моравианского Общества Феттер Лейн, убеждал его в том, «что каждый, кто хотя бы иногда ощущает сомнение или страх... вовсе не имеет веры»²⁷. Такой человек нуждается «в уверенности в Христе», которая изгоняет все сомнения. Отчаяние Уэсли нарастало, а утверждение, что любой признак сомнения указывает на полное отсутствие веры, усиливало его сомнения.

Но постепенно Уэсли стал видеть отрицательные стороны того исключительного доверия к чувствам, которое он наблюдал у моравских квиетистов. Поскольку они считали, что посредством своих чувств оказывались в прямом контакте с Христом, они не нуждались в традиционных средствах благодати — таинствах, чтении Библии, публичном богослужении и молитве. Более того, каждое использование этих средств благодати, предшествующее чувству единства с Христом, подвергало бы человека искушению опираться на эти средства; а не на Христа. Уэсли был вынужден признать, что защитники этой доктрины «безмолвия» на самом деле абсолютизировали свои собственные ощущения и принимали их за ощущение Христа. Этот подход был некритическим, в нем не существовало рационального доверия Писанию или традиции, на основании кото-

рого можно было бы судить об адекватности ощущений. В результате опыт квиетистов не опирался на внешний для них библейский источник, *опосредованный* ощущениями. Они разрушали этот источник своими ощущениями и превращали их в конечный авторитет. Такой вид «мистицизма», согласно Уэсли, мог только подорвать подлинную роль опыта в христианской вере, в которой чувства имеют закономерное, но относительное значение.

После того как Уэсли отделился от моравских братьев, он смог найти правильный подход к ощущениям, проведя разделение между сущностью религии и сопровождающими ее ощущениями. Позднее он писал Анне Локсдейл:

«Несомненно, нам дана привилегия “вечного прославления”, сопровождаемого спокойной, тихой, сердечной радостью. Тем не менее это бывает редко. Многие обстоятельства способствуют тому, что эта радость ослабевает. Таким образом, сущность религии не в этом, она есть не что иное, как смиренная, нежная и терпеливая любовь»²⁸.

Цель религии — любовь твари к Творцу и к другим тварям, отражающая любовь Творца, — и основа этой любви заключена в божественном милосердии и прощении, а они являются плодами не наших чувств, но божественной благодати. Преобразующая деятельность Бога первична, а наши чувства являются вторичным и вытекающим из этой деятельности подтверждением. В силу нашей конечности наши ощущения ограничены, и они нуждаются в корректировке с помощью библейских норм. Поэтому Уэсли отказался от того значения, которое он ранее некритически придавал ощущениям. Он понял, что они нуждаются в корректировке Писанием и другими аспектами опыта.

Ощущения как «таинство»

Как же мы относимся к ощущениям и их роли в опыте и в вере? Как мы можем определить *ортопатический* опыт? Для Уэсли ключ к ответу лежит в рассмотрении человека в качестве психосоматического целого. В отличие от рационалистов, которые считали, что мышление действует независимо от тела,

Уэсли настаивал на том, что мышление и тело неразделимы. Как мы уже слышали, «воплощенный в теле дух не может сформировать ни одной мысли без посредства телесных органов. Ибо мышление не является, как многие думают, действием чистого духа, оно есть действие духа, соединенного с телом, игра набором материальных предметов»²⁹. Это утверждение отделяет Уэсли от идеалистов и может показаться признаком его принадлежности к материалистам. Действительно, он отказывался признавать принципиальное разделение между духовным и материальным началом, которое допускали как материалисты, так и идеалисты, и помещал духовную реальность в центр материального мира, с которым она находится в близкой связи. «Телесность мышления» и «игра набором материальных предметов» неизбежно включают в себя ощущения. Они опосредуют для нас духовную реальность и дают возможность помнить о ней. Знание о ней экзистенциально, и то, что мы запоминаем, не есть просто абстрактное содержание, но событие познания, возникающие в нас ощущения придают событию личностную окраску и свидетельствуют о нашем к нему отношении. Мы соучаствуем в духовном событии, не только осознавая его рациональное содержание, но и отвечая на него и попадая под впечатление от него. Полученное послание несет в себе фактическую информацию, но оно также выражает отношение, в котором мы существуем. По логике вещей, божественное действие всегда является предваряющим. Свидетельство Духа Божьего «по самой природе вещей предшествует “свидетельству нашего собственного духа”... “Мы любим, поскольку Он первый возлюбил нас”»³⁰. Но поскольку он первый возлюбил нас и отдал себя за нас, влияние этой истины фиксируется нашими телесными ощущениями. В то же время рациональная рефлексия, анализирующая смысл этой внезапной встречи, также фиксируется нашими ощущениями. Попытка отделить содержание веры от чувственной стороны опыта возможна только в абстракции, которая не принимает во внимание динамику действительной ситуации. Благая весть обращена к *целостному* человеку, как к его чувственной и эмоциональной стороне, так и к рациональной и рефлексивной стороне. Они никогда не существуют друг без друга, но всегда

присутствуют вместе в объединяющем событии познания и ответа на него.

В то же время Уэсли признавал, что ни один аспект человеческого существования не защищен от извращения, вызванного грехопадением, и это в одинаковой мере относится как к чувственному элементу опыта, так и к рациональному. Согласно Уэсли, оба эти элемента являются «телесными» и поэтому разделяют ограниченность материального существования. Ощущения могут быть ошибочными и ненадежными, и их содержание искажено предубеждениями и предрассудками. Поэтому необходимо «испытывать [т. е. проверять] духов», чтобы увидеть, «от Бога ли они» (1 Иоан. 4:1), и сверять их со стандартами Писания и мудрости, присутствующей в традиции и в сообществе веры. Мы должны доверять этим альтернативным способам коммуникации даже *вопреки* опыту и, безусловно, вопреки нашим ощущениям. Не они являются конечной инстанцией. «Ибо, если сердце наше осуждает нас, то *кольми паче Бог*, потому что Бог больше сердца нашего и знает все» (1 Иоан. 3:20).

Таким образом, опыт играет для Уэсли важную роль, но отдельные его аспекты он подвергает критике. Возражая тем, кто, желая избежать субъективизма, стремится игнорировать опыт, Уэсли задает вопрос: если Святой Дух стремится достичь человеческого сознания, то как это возможно вне опыта? Каждый христианин имеет право надеяться на ощущение присутствия Бога в своей душе. Бытие, затронутое Духом Божьим, соучастие в Боге (*koinonia*) есть именно то, что имеет силу преобразовывать, приносить новую жизнь, обновлять нас в образе Божьем. Возражая скептикам, которые подвергают сомнению саму возможность такого контакта с трансцендентной реальностью, Уэсли не прибегал к рациональным аргументам. Даже если бы рациональные аргументы были убедительными, они оставляли бы скептиков в плену прежнего опыта. Вместо этого Уэсли призывал скептиков посетить встречу местного методистского общества, стать членом класса. Это был лучший метод защиты, потому что он приглашал скептиков открыть для себя новое сообщество опыта. Свидетельства членов общества, которые делились друг с другом каждодневным опытом присут-

ствия Бога в их жизни, не являлись рациональными аргументами, но давали возможность встречи с новой реальностью и соучастия в ней. Свидетельства являются «приманкой» веры. Один человек обращается к опыту другого не как судья, но как катализатор, который может инициировать ответную реакцию тех, кто готов рискнуть соучаствовать в той же реальности. И когда такое соучастие в духовной реальности возникает, оно воспринимается как самодостовверное. Разум может затем действовать в роли *ex post facto*, сравнивая новые отношения в вере с их пониманием членами сообщества, с традицией и с Писанием. В процессе этого вера растет и обогащается, а сфера опыта расширяется.

Рассматривая сущность опыта, Уэсли не ограничивался проблематикой природы Бога как источника нашего опыта. Он не мучился вопросом Лютера: «Как я могу обрести милосердного Бога?» У него не было никаких сомнений по поводу готовности Бога вступить в отношения со всем человечеством. Этот факт был не только провозглашен, но навеки утверждён Иисусом Христом. Для Уэсли вопрос заключался в следующем: Каким образом люди способны *воспринять* эту Божью инициативу и ответить на нее в вере? Главным был не метафизический, а эпистемологический вопрос. Как люди могут *знать* о Божьей благодати и соучаствовать в ней? Здесь наибольшее значение имеет действие Святого Духа. Обсуждая предваряющую благодать, мы уже видели, что Дух может действовать даже независимо от сознания. Тем не менее, если устанавливаемое отношение включает в себя подлинное знание духовной реальности, сознание должно присутствовать при этом. Именно на этот вопрос Уэсли стремился дать ответ своей доктриной о *духовных чувствах*. Святой Дух «оживляет» ранее пассивные и притупленные духовные чувства, и они опять получают способность функционировать в рамках восстановленного образа Божьего, отражая духовные импульсы. Источником этих импульсов является божественный Дух. Но обычный путь Духа состоит в использовании слов и *средств благодати*, через которые мы получаем как божественное осуждение, так и подтверждение божественного принятия. Средства Духа могут быть ежедневными и обычными — это беседы с людьми, неожидан-

ные встречи и случайные видения, или они могут проявляться во время богослужения, молитвы или чтения Писания. В любом случае они существуют *в этом мире*. В этом смысле прав Стефан Нейл, когда говорит, что Святой Дух «становится плотью и изливается на нас»³¹. Бог снисходит до встречи с нами здесь, в этом мире, посредством Духа, как он делает это посредством Сына.

Таким образом, лучше всего обобщить роль опыта в вере можно, используя *сакраментальную* модель. Этот способ соответствует пониманию опыта Уэсли. Для передачи трансцендентной реальности в таинствах используются мирские, материальные средства. Для передачи благодати и фиксации ее в сознании Бог использует средства, которые, согласно Уэсли, являются конечными, материальными и телесными, т. е., ощущения и размышления. И духовные чувства, фиксирующие духовную реальность, и рефлексивное мышление неизбежно являются «игрой набором материальных предметов». Тело реагирует на послание, что сопровождается вызванными посланием ощущениями. В свою очередь, ощущения усиливают смысл слов, побуждая целостного человека с помощью разума превращать послание в опыт. Это соответствует *критерию сакраментальности*: послание передается с помощью материальных знаков, которые вызывают ответ, приносящий собой изменение жизни получателя. С точки зрения Уэсли, таинства обновляют образ Бога. Ощущения и разум, присутствующие в опыте, соучаствуют в этом обновлении.

Сакраментальный подход проясняет также и то, как можно исказить роль опыта. Существует два способа разрушения воздействия таинств: это придание им *абсолютного* значения и отрицание за ними *всякого* значения. Это значит, как говорится в процитированном Уэсли высказывании Бревинта, что «[таинство] превращается либо в знак ложного бога, либо в пустую церемонию»³². Отрицание значения («пустая церемония») происходит тогда, когда таинствам отказано в их трансцендентной цели. В результате связь с трансцендентной реальностью становится невозможной. Нет глаз, способных увидеть, нет ушей, чтобы слышать. Мир, замкнутый в самом себе, не имеет никакого представления о том, что происходит вне его. Духовные

чувства не способны ничего фиксировать. В этом заключается типичная рационалистическая ошибка протестантизма. Но таинство также можно исказить путем придания ему абсолютно-го значения, когда оно превращается в служение «ложным богам». Это происходит тогда, когда таинство подменяет собой то, что оно символизирует, вместо того, чтобы быть в соотношении с духовной реальностью и опосредовать ее. Такова типичная ошибка римско-католической церкви в период, предшествовавший II Ватиканскому собору. Она заключалась в доктрине пресуществления и в том, как обычно понималось поклонение *Corpus Christi* (телу Христа — лат.).

Таким образом, если опыт и ощущения не связаны с верой, возникает абстрактная, рационалистическая структура верований, которые не способны вовлечь целостного человека ни в чувственную, ни в духовную жизнь. Абсолютизация чувственного элемента и превращение его в необходимый фактор веры приводит к тому, что Духу предписывается, как он должен действовать. Тем самым вера низводится во внутреннее ощущение индивида. То, что может быть истиной только как отношение, превращается в субъективные эмоции. Тем самым становится невозможным критическое обращение к внешнему источнику ощущений, который посредством Духа явлен в Писании, в традиции и в опыте сообщества веры и выступает способом корректировки ощущений. В итоге ощущения оцениваются не как конечные посредники, а как функциональные эквиваленты Бога. Они перестают быть сакраментальными, но сами становятся абсолютом, а это есть не что иное, как идолопоклонство.

Однако критическое отношение к ощущениям, явно и неявно выраженное Уэсли, не должно заслонять собой их важность как *осознанного* соучастия в реальности Бога, т. е. движения на пути реализации цели и задачи человеческой жизни. Критическое отношение к опыту служит целям *ортопатии*, т. е. идентификации и усилению правильно понятой позитивной роли опыта. Только тогда, когда мы включены в обновляющую деятельность Бога, мы способны выражать истину, рожденную в опыте переживания Бога как *нашего* Творца. Вне такого соучастия мы можем говорить об этом только абстрактно, ссыла-

ясь на традицию, установленную другими людьми. Соучастие в жизненности традиции приводит к свидетельству, которое, согласно Уэсли, является средством, наиболее часто используемым Духом для того, чтобы обратиться к другим людям и включить их в эту традицию.

Таким образом, важнейший вклад, который сегодня уэслианская традиция может внести в экуменический диалог, — это объяснение закономерности роли опыта в религии.

Определение признаков ортопатии

Если свести воедино различные факторы опыта, мы получим шесть признаков, с помощью которых можно охарактеризовать ортопатический христианский опыт.

Во-первых, чтобы быть «правильным», опыт должен иметь свой источник в Боге. Он должен *превосходить субъективизм* и исходить из источника, внешнего для нас, для наших ощущений и воображения. Здесь важно отметить различие между доктриной Уэсли о религиозном опыте, возникшей в XVIII в., и тем, что мы сегодня подразумеваем под словом «опыт». Следуя традициям пиетизма и романтизма XIX в., мы часто рассматриваем опыт как субъективное ощущение, приравненное к эмоциям. Как пишет Юрген Мольтманн, «современная концепция опыта... боится рассматривать его как опыт личности»³³. Наоборот, в эмпиризме Локка XVIII в. опыт был исходной точкой научного мышления, *очевидностью* внешнего мира, регистрируемой физическими чувствами субъекта. Тенденция позднего романтизма заключалась в том, чтобы свести опыт к ощущениям внутри индивида. Поскольку человек может *ощущать* только так, как он ощущает, опыт был неизбежно субъективирован и зажат в рамках индивидуального сознания. Однако для Уэсли, опиравшегося на Локка, опыт был фиксацией реальности духовного мира, выходящего за пределы личности. Центр религиозного опыта находится в Другом. Этот центр возникает в личности только в той мере, в какой Другой оказывается ее объектом. Только в силу этого человек может иметь религиозный опыт. Впечатления, оказанные на духовные

чувства человека, позволяют ему отражать реальность Другого. Не существует истинного знания о Боге, отдельного от активного соучастия Бога в этом знании. Данная человеку божественная любовь и человеческое восприятие этой любви различаются как откровение и вера, но они составляют одно событие. В этом событии духовные чувства действуют подобно эмпирическим чувствам, передавая чувственные впечатления мышлению, где они подвергаются рефлексии разумом, который оформляет и интерпретирует впечатления в свете норм Писания и традиций церкви (т. е. ортодоксии), а также опыта других людей в сообществе веры (ср. с первоначальным смыслом, который Уэсли вкладывал в слово «конференция»).

Таким образом, в подходе Уэсли субъективизм преодолевается двумя способами: опыт ценится лишь постольку, поскольку он исходит из отношений с источником, выходящим за пределы субъекта, и лишь постольку, поскольку он совместим с опытом сообщества, выходящего за пределы индивида. Разум подтверждает опыт, критически сравнивая его с опытом церкви и с опытом, содержащимся в Писании. Точно так же, как эмпирический метод оберегает от неправильной субъективной интерпретации ощущений, полученных физическими чувствами, духовный эмпиризм Уэсли стремится уберечь от субъективистского понимания ощущений, полученных духовными чувствами. Кроме того, Уэсли призывает к использованию библейского текста, «дерева, известного по его плодам» (ортопраксия). Если опыт приносит свидетельства, совместимые с их божественным источником, его можно воспринимать серьезно. Если же нет, то его нельзя принимать в расчет. Ниже при обсуждении рациональной природы ортопатии мы более подробно рассмотрим способы проверки этого. Более того, транссубъективный элемент ортопатии является важнейшим источником корректировки субъективной тенденции как в ортопатии, так и в ортопраксии. Уэсли ясно понимал: если отсутствует живое общение с Духом, который делает веру действительным соучастием в жизни Бога, объективная истина ортодоксии о Боге может оказаться не более чем субъективным понятием, существующим в нашей голове. Ортопраксия может стремиться к верным целям, но при этом упускать синергическую надежду

на Духа, который делает это стремление чем-то большим, чем просто человеческим действием. Тем самым ортопатия свидетельствует как о богатстве, так и о праведности веры, включающей в себя опыт, который является одновременно божественным и человеческим. Точнее говоря, подлинный опыт Бога не является *моим* опытом, это опыт Другого, в жизнь которого я вовлечен благодатью. Это *совместная* реальность. Как мы видим, здесь предполагается, что нам позволено соучаствовать в опыте *Бога*. Именно об этом соучастии (*koinonia*) говорили восточные отцы. Этот опыт Другого опровергает субъективистское понимание опыта, свойственное популярной западной позиции. Субъективный язык, использующийся для описания опыта, является нарциссическим. Но если он соотносится с Другим, он оказывается *свидетельством* и *подтверждением* опыта. Свидетельство вызывает ответный опыт в тех, кто слышит и получает это подтверждение. Таким образом, ортопатия, *истинный* опыт, прорывается за границы субъективизма.

Во-вторых, ортопатический опыт с неизбежностью является преобразующим. Если религиозное знание является свидетельством нового творения, оно преобразует жизнь человека, если же нет — это не подлинное знание. Этот вывод следует из второго изменения, которое Уэсли внес в эмпирический метод Локка: изменения, вытекающего из природы содержания, получаемого религиозным знанием. Если для Локка мышление в основном не подвержено воздействию опыта, полученного в результате экспериментов (и, действительно, оно не должно быть ему подвержено, чтобы сохранить объективность), то для Уэсли парадигматический религиозный опыт — это впечатление, которое любовь Бога оказывает на мышление и сердце человека. Это впечатление нельзя получить, сохраняя холодную и отчужденную объективность, так как оно предназначено для того, чтобы привлечь получателя, поглощенного и измененного этим божественным самораскрытием. Это изменение начинается с оживления, перерождения, пробуждения духовных чувств, которые затем фиксируют воздействие божественного Духа на человеческое сердце. Обычное для романтизма XIX в. понимание «эго» как результата опыта в XVIII в. было прямо противоположным. Субъект не создавался опытом, а полностью изме-

нялся им. По словам Мартина Бубера, человек «выходит из момента встречи с высшим началом совершенно другим, чем он в нее вошел»³⁴. Эта встреча открывает новые перспективы, совершенно новый мир духовной реальности. То, что раньше было рутинной церковной и религиозной жизни, внезапно обретает смысл и силу. Убежденность в том, что Бог принимает нас, освобождает нас и ведет к тому, чтобы нас так же принимали и наши ближние. Все это согласуется с целью Бога: обновление человека в образе Божьем, активизация его способности быть зеркалом Бога в мире. Неудивительно, что Уэсли в своей полемике с моравскими братьями настаивал на том, что это обновление есть нечто большее, чем изменение нашего статуса перед Богом. Это есть преображение, новое творение, «преображение из образа земного Адама в образ небесного»³⁵. Ортопатический опыт создает нас заново. Он не только изменяет наше бытие и поведение, он помещает наши действия в контекст Божьего обновления космоса. Тем самым опыт является *правильным* только тогда, когда происходит подлинное наше преображение!

В-третьих, ортопатический опыт *социален*. Если христианская вера возникает в процессе получения божественного милосердия и любви, она не может быть заключена внутри изолированного индивида. Полученное требует дальнейшего выражения, ибо в этом его природа. Если к нам приходит понимание того, что Бог принимает нас в любви, это понимание нельзя скрыть, им надо делиться. Любовь *к нам*, исходящая из мира Спасителя, течет *через нас* в мир творений, и особенно к тем, кто находится в беде и нужде. «Всякая благодать, полученная вами от Бога, должна быть через вас передана другим»³⁶. Поэтому ортопатия нуждается в ортопраксии. Именно поэтому после раннего увлечения «мистиками» Уэсли отверг собственные им индивидуалистические формы религиозного поведения и стал утверждать, что это не есть «метод служения Богу, явленному... в Иисусе Христе». Ибо христианство «не может существовать вне общества, вне жизни и общения с другими людьми... Превращение этой религии в религию отдельного человека влечет за собой ее уничтожение»³⁷. Поэтому любое разделение между верой и делами является искусствен-

ным и «разделяет то, что соединил Бог». «Вера, действующая любовью» (Гал. 5:6), описывает как цель, так и полноту христианской жизни. Уэсли считал, что это выражение Павла является наилучшим определением христианского совершенства. Ортопатический опыт выражает себя в ортопраксии как вера, действующая в служении. «Истинное христианство не может существовать без *внутреннего опыта и внешнего выражения справедливости, милосердия и истины*»³⁸. Ортопатия объединяет в одно неразделимое целое внутреннее и внешнее, индивидуальное и социальное.

В-четвертых, ортопатическая вера *рациональна*. Может показаться, что это противоречит экстатическим переживаниям, которые часто сопровождают веру. Но убежденность Уэсли в том, что соматический элемент является частью рациональности, основывается на том, что опыт нуждается в целостном рациональном элементе рефлексии и интерпретации. Таким образом, опыт веры всегда открыт для сравнения с другими источниками веры — с библейскими и историческими источниками, с опытом общины — и корректируется ими. Вера не боится рационального процесса «испытания духов», чтобы увидеть, «от Бога ли они» (1 Иоан. 4:1). Подлинная вера приветствует такое испытание, ибо она желает продемонстрировать свое единство с историческим христианством даже тогда, когда в каждом новом поколении возникают разногласия и проблемы, которые в конечном счете приводят к новым созидательным выражениям веры. Хотя Дух может превосходить разум, он ему не противостоит, так как перед разумом стоит задача упорядочивания, т. е. подражания (на уровне конечности) деятельности трансцендентного Духа Творца. Более того, ортопатия нуждается в ортодоксии для завершения ее рациональной задачи, ибо источник ортодоксии — это на самом деле опыт веры ветхозаветного и новозаветного сообщества (обеспечивающего библейские нормы) и опыт веры церкви на протяжении веков (традиции, обеспечивающей исторические нормы), в понятиях которых выносятся суждения о подлинности сегодняшнего опыта. Таким образом, разум играет незаменимую роль как в понимании прошлого, так и в оценке современных форм опыта веры. На вопрос: «Что разум может сде-

лать в религии?», Уэсли отвечает: «Он может сделать очень многое как в отношении ее основания, так и структуры»³⁹. Разум должен организовывать и классифицировать принципы, которые лежат в основе всего христианского провозвестия, он должен оценивать сегодняшний опыт для определения его истинности и соответствия этим нормам. Тем не менее необходимо отметить, что Уэсли не приписывал разуму метафизической силы, подобно платоникам и деистам. Разум не имеет божественного первоисточника в самом себе. Он просто является частью сотворенного мира. Но это очень важная часть, поскольку, как и в эмпиризме Локка, на него возложена функция «отражения», установления, упорядочивания и интерпретации полученной им информации. Таким образом, ортопатическая вера открыта для разума, и в то же время разум готов к тому, чтобы процесс самопознания корректировался и изменялся под воздействием нормативного опыта и суждения сообщества веры.

В-пятых, ортопатическая вера является *сакраментальной*. Ощущения действуют сакраментальным способом. Другими словами, они, как хлеб и вино, являются частью физического, материального мира, но посредством соматических явлений, которые сопровождают познание божественного начала, они передают послание, приходящее к нам извне. Всякое послание, которое влияет на самую сердцевину нашего бытия, сопровождается ощущениями. Фактически, эти ощущения часто являются самой запоминающейся частью опыта. Вспомнить об опыте — значит вспомнить о сопутствующих ему ощущениях, что, в свою очередь, означает вспомнить главный смысл опыта. Таким образом, ощущения служат средствами передачи божественной действительности. Уэсли был согласен с возражениями Макария по поводу свойственного грекам отделения мышления от тела и с его убеждением в том, что в Воплощении (главном таинстве) Христос соединил себя как с человеческим мышлением, так и с телом и искупил и то, и другое.

В-шестых, ортопатическая вера является *телеологической*. Это такой опыт, который не ограничен одним моментом времени, он имеет направление, он находится на пути к цели⁴⁰. С точки зрения Уэсли, всякий подлинный опыт переживания Бога имеет космическое измерение. Он включает нас в божествен-

ное действие по обновлению мира. Мы узнаем Бога как Творца тогда, когда он творит нас заново. Бытие в отношении с этим Богом неизбежно означает бытие, включенное в процесс нового творения. Миссия Христа заключалась в провозглашении того, что Творец не осудит мир на гибель, но преобразует его и его обитателей в соответствии с образом Сына и посредством силы Духа. Траектория этого движения направлена к Божьему Царству⁴¹. Не уничтожение, а преобразование и освящение мира — вот в чем состоит цель Бога.

Отметим, что здесь взгляд Уэсли противоречит учениям, которые в наши дни декларируются некоторыми людьми как «евангелические». Согласно этим учениям, Бог заинтересован в спасении только отдельных людей, которых он вырывает из мира зла. Но когда должное число людей будет спасено, Бог разрушит мир. Эта точка зрения была известна Уэсли. Он встречался с ней у некоторых «энтузиастов», так называемых французских пророков⁴². И он признавал, что определенные отрывки из Писания дают для этого основания. Тем не менее он настаивал на том, что эти отдельные отрывки не выражают то, что он называл «целостным тоном Писания». Здесь мы видим, как он использовал принцип разума, чтобы уравновесить одни отрывки другими, чтобы постигнуть ясное значение и тон христианского откровения как целого. В свете этого Уэсли заключал, что те отрывки, в которых говорится о будущем разрушении, необходимо уравнивать теми, в которых говорится о стремлении Бога искупить Вселенную не путем ее уничтожения, но путем преобразования и обновления. Вместе с автором Книги Иова Уэсли был убежден в том, что Бог не «презирает дело рук [Твоих]» (Иов. 10:3)⁴³. Бог не получает удовольствия от смерти грешника или от разрушения чего-либо из того, что он создал, но он желает, чтобы творение свернуло с пути, ведущего к разрушению, и было спасено. Уэсли использует аналогию с естественным миром: в нем желание Бога состоит не в том, чтобы созданные им атомы оказались уничтоженными. «Вся материя действительно продолжает изменяться и переходить в десять тысяч новых форм. Но эта изменчивость ни в коем случае не подразумевает», что она предназначена для разрушения. Материя может быть «разделена на атомы, из которых она

первоначально состояла. Но на каком основании мы должны поверить в то, что хотя бы один из этих атомов... когда-либо будет уничтожен?.. Хотя они утрачивают свою сегодняшнюю форму, ни одна их частица не утратила своего существования. Но каждый атом в той или иной форме будет пребывать в вечности»⁴⁴. Творение должно быть воссоздано и улучшено. Бог — это тот, кто говорит: «Я творю все заново!»⁴⁵ Преображение жизни людей является главным смыслом того, что будет дальше. «Он уже обновил лик земли»⁴⁶.

Таким образом, наше оправдание, перерождение и освящение связывают нас с божественным делом преобразования космоса. И наш опыт важен не только с субъективной и личной точки зрения, но и объективно, потому что он дает нам возможность приобщения к новому порядку вещей, предзнаменованном которого он является. В ортопатической вере наш опыт включается в постоянно разворачивающуюся историю спасения. Нам дается цель и направление, которое включает в себя как личностное обновление, так и соучастие в первых плодах Царства.

Эти шесть признаков, взятые вместе, являются критерием «правильного опыта». Они показывают, что ортопатию нельзя отделить от ортодоксии и ортопраксии, и дают их измерение, важное для подлинности веры: это опыт, который основывается на присутствии и деятельности Духа. Это опыт, который соответствует прошлому христианскому опыту, отраженному в Писании и в традиции. Это опыт, выраженный в делах, посредством которых полученная нами благодать передается другим людям.

¹ Donald A. D. Thorsen, *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradition, Reason and Experience as a Model of Evangelical Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 201.

² Понятие «ортопраксия» было впервые употреблено в моем еженедельном обращении к служителям в университете Эмори, которое называлось «Обращение — вчера, сегодня, завтра» (1984 г.). Позднее термин получил развитие в статье «Новый взгляд на опыт» («*A New Look on Experience*», *Drew Gateway* [Fall 1987]:44–55). Аналогичное понятие «ортокардия» («*orthokardia*») использовалось Грегори Клаппером в его диссертации, за-

щищенной в Университете Эмори в 1985 г. и опубликованной под названием «Джон Уэсли о религиозных чувствах» («*John Wesley on Religious Affections*») (Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1989). Совершенно в другом смысле это понятие употребляется в статье Самуэля Соливана «Ортопатос: посредник между ортодоксией и практикой» (Samuel Solivan, «*Orthopathos: Interlocutor Between Orthodoxy and Praxis*», *Andover Newton Review S* (Winter 1990):19–25). Близкой мне по смыслу, хотя и не основанной на взглядах Уэсли, является точка зрения, высказанная в статье Р. Пола Стивенса «Жизнь по-богословски: богословие христианской практики» (R. Paul Stevens, «*Leaving Theologically: Toward a Theology of Christian Practice*», *Themelios* 20/3 May 1995:4–9).

³ Sermon 7, «The Way to the Kingdom», § I. 6, *Works* 1:220; Sermon 33, «Sermon on the Mount, XIII», § III. 1, *Works* 1:694; Sermon 62, «The End of Christ's Coming», § III. 5, *Works* 2:483; Sermon 120, «The Unity of the Divine Being», § 15, *Works* 4:66; «An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion», § 58, *Works* 11:68; «A Letter to the Rev. Dr. Conyers Middleton» (January 4, 1748–49), *Works* (Jackson) 10:73.

⁴ Sermon 7, «The Way to the Kingdom», § I. 6, *Works* 1:220.

⁵ Homily «Of Salvation», third part, in *Certain Sermons or Homilies (1547)*, and *A Homily Against Disobedience and Willful Rebellion (1570): A Critical Edition*, ed. Ronald B. Bond (Toronto: University of Toronto Press, 1987), 80.

⁶ Sermon 62, «The End of Christ's Coming», § III. 5, *Works* 2:483.

⁷ Sermon 130, «On Living Without God», § 15, *Works* 4:175.

⁸ «Sermon 24, «Sermon on the Mount, IV», § III. 7, *Works* 1:545–46.

⁹ Sermon 130, «On Living Without God», § 14, *Works* 4:174.

¹⁰ Macarius, *Homilies*, in *Christian Library* 1:98–99.

¹¹ В действительности, более библейским термином является *orthosplanchna* — «правильное (внутреннее) сострадание» (см., напр., Кол. 3:12 и 1 Иоан. 3:17).

¹² «Conversation with the Bishop of Bristol», *Works* (Jackson) 13:500. Ср.: Daniel Joseph Luby, «The Perceptibility of Grace in the Theology of John Wesley: A Roman Catholic Consideration». Unpublished doctoral dissertation, Rome: Pontifical University of St. Thomas Aquinas in Urbe, 1984.

¹³ Letter to Thomas Rutherford (March 28, 1768), *Works* (Jackson) 14:356.

¹⁴ Letter to «John Smith» (July 10, 1747), *Works* 26:248.

¹⁵ Joseph Hall, *Meditations and Vows*, in *Christian Library* 4:109. Ср.: Robert C. Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage* (Nashville/New York: Abingdon Press, 1966), 71.

¹⁶ «A Farther Appeal to Men of Reason and Religion», Part I, § V. 27–28, *Works* 11:170–71 (italics added).

¹⁷ Letter to Thomas Rutherford (March 28, 1768), *Works* (Jackson) 14:356–57.

¹⁸ Ibid., *Works* (Jackson) 14:355.

¹⁹ Sermon 57, «On the Fall of Man», § II. 2, *Works* 2:405–6 (italics added).

²⁰ Letter to Thomas Rutherford (March 28, 1768), *Works* (Jackson) 14:354.

²¹ Oliver Rabut, *L'Expereince religieuse fondamentale* (Paris: Casterman, 1969), 170.

²² Letter to Thomas Rutherford (March 28, 1768), *Works* (Jackson) 14:355–56.

²³ «A Farther Appeal to Men of Reason and Religion», Part I, § V. 1, Works 11:139.

²⁴ Letter to Thomas Church (February 2, 1745), *Letters* (Telford) 2:206.

²⁵ Letter to Thomas Rutherford (March 28, 1768), *Works* (Jackson) 14:354.

²⁶ Journal for May 24, 1738, § 11, *Works* 18:248.

²⁷ Journal for June 6, 1738, *Works* 18:254.

²⁸ Letter to Ann Loxdale (April 12, 1782), *Letters* (Telford) 7:120.

²⁹ Sermon 57, «On the Fall of Man», § II. 2, *Works* 2:405–6.

³⁰ Sermon 10, «The Witness of the Spirit, I», § I. 8, *Works* 1:274.

³¹ Stephan Neill, *Christian Holiness* (New York: Harper, 1960), 89–90.

³² J. Earnest Rattenbury, *The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley* (London: Epworth Press, 1948), 145.

³³ Gorgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 5.

³⁴ Martin Buber, *I and Thou* (Edinburg: T. & T. Clark, 1937), 109.

³⁵ Sermon 130, «On Living Without God», § 12, *Works* 4:174.

³⁶ Sermon 24, «Sermon on the Mount, IV», § I. 7, *Works* 1:537.

³⁷ *Ibid.*, § I. 1, *Works* 1:533–534.

³⁸ Sermon 130, «On Living Without God», § 14, *Works* 4:174.

³⁹ Sermon 70, «The Case of Reason Impartially Considered», § I. 6, *Works* 2:591

⁴⁰ Cp.: Mildred Bangs Wynkoop, *A Theology of Love* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1972), 69.

⁴¹ Cp.: Clarence Luther Bence, «John Wesley's Teleological Hermeneutics» (unpublished Ph. D. dissertation, Emory University, 1981).

⁴² Sermon 11, «The Witness of the Spirit», § IV. 2, *Works* 1:293.

⁴³ Cp.: Sermon 60, «The General Deliverance», § 2, *Works* 2:438; Sermon 63, «The General Spread of the Gospel», § 8, *Works* 2:488; Sermon 67, «On Divine Providence», § 13, *Works* 2:539.

⁴⁴ Sermon 54, «On Eternity», § 7, *Works* 2:362–63. Уэсли ссылается на эксперименты Френсиса Бэкона, демонстрирующие, что «алмазы под воздействием высокой температуры могут превратиться в пыль. А при более высокой температуре... они могут полностью сгореть. Увы, сами «небеса» растворяются; их элементы расплавятся под жаром. Но они только растворяются, но не уничтожатся; они расплавятся, но не погибнут».

⁴⁵ Sermon 64, «The New Creation», § 3, *Works* 2:501.

⁴⁶ Sermon 63, «The General Spread of the Gospel», § 27, *Works* 2:499.

Глава шестая

Уэсли СЕГОДНЯ

До сих пор мы пытались понять богословие Уэсли в том виде, в каком оно было сформулировано им в XVIII в. Сейчас мы постараемся применить его к важнейшим проблемам сегодняшнего дня: это *права человека, бедность, экономические права и права женщин*. Эти проблемы всемирного масштаба уже возникли во времена Уэсли, и мы исследуем его позицию по этому поводу. Затем мы обратимся к проблеме, которую Уэсли не ставил непосредственно, но обращал на нее внимание, а именно к *проблеме окружающей среды*. Возможность применить взгляды того или иного богослова к изменившейся исторической ситуации свидетельствует о творческом подходе в богословии. Мы ставим вопрос так: можно ли найти в произведениях Уэсли ключ к проблеме ответственности человека перед окружающей средой? Наконец, мы обратимся к двум религиозным проблемам, которые стоят перед современным миром: это *экуменизм*, попытка не просто выразить, но придать конкретную форму тому единству, которое церкви имеют во Христе; это *религиозный плюрализм*, порождающий дилемму сохранения открытости нехристианских верований, не подрывая при этом провозглашаемой христианством истины.

Некоторые богословы обнаружили определенное сходство между доктриной Уэсли об освящении и движением за социальные изменения. Если христианское совершенство становится целью на индивидуальном уровне, возникает основательная надежда на то, что будущее может превзойти настоящее. Соответственно, пробуждается святое недовольство существующим положением дел — недовольство, которое способствует критическим настроениям, необходимым для продолжения процесса