

Г. А. Гололоб

## БОГОСЛОВСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ ОБ АРМИНИАНСТВЕ И КАЛЬВИНИЗМЕ

*Сборник статей*

Между кальвинизмом и арминианством  
Есть ли у Бога любимчики?  
Спасение для всех или для некоторых?  
Почему Бог одних людей наказывает, а других прощает?  
Предопределяет ли Бог зло?  
Чего Христос не сделал вместо нас?  
Духовный мертвец или смертельно больной?  
Синергизм действий или отношений?

### ***Между кальвинизмом и арминианством***

*Богословский анализ учения кальвинизма*

Традиционному протестанту в России кальвинистическое учение о «двойном предопределении», да и вообще о принуждающем к спасению предопределении всегда казалось странным. При этом он не вникал в тонкости богословской трактовки соответствующих текстов Писания, а смотрел сразу на практические последствия такой доктрины. Он рассуждает примерно так:

«При изучении основных идей кальвинизма сразу же бросаются в глаза недомолвки в описании Бога, скрывающего от людей Свой замысел касательно причин избрания одних людей к спасению, а других к осуждению? Кто захотел бы жить с человеком, который бы скрывал от него истинные мотивы вступления с ним в брачный союз? Между тем кальвинисты учат, что Бог создал некоторых людей для ада. Мало того, Он скрывает причины этого, поскольку они не зависят ни от «первородного греха», ни от личных грехов людей. Это – ужасный бог, который единственно должен считаться причиной гибели невинных. Таким образом кальвинизм скрывает свою волчью суть под богословской шкурой».

Впервые мысль о таком боге пришла в голову Августину, привнесшему в христианство чуждые ему манихейские и неоплатонические идеи. Поскольку он был образован и знал философию, его избрали в епископа одной из африканских церквей. Слово же Божье призывает не увлекаться философией. Епископ Амвросий Медиоланский благословил Августина на разработку синтеза между христианским вероучением и представлениями о «Едином» философов-неоплатоников. Согласно неоплатонизму, бог совершенно чужд творения, которое было неисцелимо злым и не было создано им непосредственно. Разумеется, не все было заблуждением в учении Августина, однако в этом пункте – это была неоплатоническая идея об абсолютной суверенности Бога, искавшая себе подтверждения в Библии. Чему же учит о Боге само Писание?

*Бог предопределил не все. Почему?*

Бог не предопределял ни грехопадения, ни какого-либо другого зла на земле или на небе. Зло есть результат злоупотребления свободой воли, с которой Бог создал первых

людей (и ангелов). Поскольку же зло Бог предвидел, то и предусмотрел способ борьбы с ним в виде благодати (прощения грехов и силы Духа Святого), даруемой всем грешникам в лице Жертвы Иисуса Христа. Только тот, кто осознает свою нужду в Боге и доверяет Ему свою жизнь, может воспользоваться добытым Христом на Голгофе искуплением.

При этом Бог обладает непонятной нам (что, впрочем, и следовало ожидать от ограниченного существа) способностью знать будущий выбор человека, не предопределяя его. Знать будущее или настоящее намерение на основе предопределения смог бы и всякий смертный. Предузание – это совершенно независимый от предопределения атрибут, о чем см. Рим. 8:28-30 в оригинале. Буквальный перевод этих стихов таков: «Все содействует ко благу тем, кто любит Бога, тем, кто призван по Его установлению, потому что их Он предузнал и предопределил быть подобными образу Сына Своего... Однако кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал, кого же оправдал, тех и прославил».

Бог предузнал и предопределил «быть похожими» на Иисуса именно тех, кто уже уверовал. Все содействует ко благу тем, кто любит Бога, потому что они предузнаны и предопределены быть такими, как Иисус. Поскольку же Бог их предопределил, то и призвал, поскольку же призвал, то и оправдал, поскольку же оправдал, то и прославил. Если бы Бог лишь предопределял, ни о каком предузнании не могло бы идти и речи. Это было бы просто тавтологией (неоправданным повторением). В чем смысл предузнания, когда все предопределено? Когда же предопределено не все, например, грехопадение или падение сатаны, тогда предузание понятно.

Предопределение, согласно Библии, не может быть абсолютным или произвольным по ряду причин. Первая из них касается зависимости воли Бога от Его моральной природы и других атрибутов. Все библейские верующие верят, что Божье правление миром является моральным, а не основанным только на позиции силы и власти. Внутренняя природа Бога не позволяет Ему делать вещи неразумные, несправедливые или аморальные. Произвольного Бога нет в Библии. Поскольку Бог не может ни создавать, ни умышленно планировать зло (Иов. 37:23; Авв. 1:13; Иак. 1:13,17; 1Ин. 1:5; Рим. 12:2), в основе Божественного Промысла находится Его предведение (предузнание, предвидение) грехопадения и преступлений людей (Деян. 2:23), а также веры тех, кто в будущем ответит на Божьи условия спасения (1Пет. 1:1-2; Рим. 8:29).

Наличие в природе Бога моральных характеристик объясняет, почему Он не все может делать (Иов. 37:23; 42:8; Авв. 1:13; Иак. 1:13,17; 1 Ин. 1:5; Рим. 3:7-8; 12:2; 2 Тим. 2:13; Евр. 6:18). Этот список при желании можно продлить. Как видно, воля Бога отнюдь не произвольна, поскольку зло для Него не только не желаемо, но и невозможно в силу моральности Его природы. За допущенное же Им зло или временно причиненное в особых целях Он несет ответственность Сам, не перелагая ее на людей. Поэтому воля Бога суверенна лишь в пределах Его собственной природы, которую определяют Его качества мудрость (Он не сделает глупого), справедливость (Он не оставит без наказания виновного) и любви (Он поможет сделать требуемое).

Божественное предопределение спасения людей также обусловлено не только одной справедливостью, но и любовью Бога к Своему творению. При этом сочетание Божественных качеств любви и справедливости в характере Бога таково, что Его справедливый гнев всегда сдерживается Его безусловной любовью (Пс. 77:38; 102:10-14; Ис. 42:1-3; 48:9; 64:9,12; Иез. 7:8-9, 27; 20:44; Неем. 9:31; Плач. 3:22; Мф. 12:15-21; Рим. 2:4; 3:26; 2 Пет. 3:9), что приводит, по крайней мере, к отсрочке наказания. Вот почему Бог, наказав все человечество последствиями «первородного греха», не лишил людей возможности спасения и способности нуждаться в нем.

Таким образом предвечными целями Божественного Промысла относительно спасения людей являются следующие решения Бога:

1. назначить Спасителя в лице Иисуса Христа и послать Его на землю в качестве Божественного Посредника, Своей смертью искупившего грехи всего человечества (Ин. 3:16; 1Пет. 1:20; 2Тим. 1:9);
2. даровать жизнь вечную всякому, кто уверует (Еф. 1:4-5; Тит. 1:2), а всех неверующих подвергнуть справедливому суду (2 Пет. 2:3,9; Иуд. 4; Рим. 9:22-23; 11:22);
3. определить условия и средства донесения этой вести спасения до всех людей (Еф. 3:9-11);
4. в результате спасения избрать Церковь, освятить ее и наделить статусом небесного наследия (Еф. 1:3-14, 18-23; Рим. 8:29).

Таким образом избранные к спасению predeterminedены не лично, а в составе Церкви Божьей. Они предызбраны лишь как потенциальные верующие люди, предвиденные Богом «в Нем», а не сами по себе. Поскольку был предызбран Христос, были предызбраны и те, кому Он должен был послужить спасением. Сам же статус спасенного, все следствия спасения и небесные обетования были определены Богом заранее (Ин. 14:2; 1Пет. 1:4; Еф. 1:3; Флп. 4:3).

Никто из людей в личном смысле не был predeterminedен к осуждению (Иез. 33:11; Мф. 18:14; 2Пет. 3:9; 1Тим. 2:4), поэтому причиной их отвержения Богом является вина самих людей, не пожелавших откликнуться на всеобщий призыв к спасению (Плач. 3:31-40). Поскольку Бог желает спасения всем людям (Мф. 11:28; Мк. 16:15; Ин. 1:29; 3:16-17; 12:32; Деян. 4:12; 2Пет. 3:9; 1Ин. 2:2; Рим. 5:18; 10:12,18; 11:32; 14:15; 1Кор. 8:11; 2Кор. 5:15,19; Флп. 2:6-11; 1Тим. 2:4,6; 4:10; Тит. 2:11; Евр. 2:9,15; Откр. 22:17), результаты искупления применяются к конкретному человеку при условии их востребования им.

Таким образом predeterminedение Божье не устраняет свободу воли человека, но определяет ей сферу личной ответственности. Также в своей условной (спасительной) части оно не является непреодолимым (Мф. 23:37; Ин. 5:40): хотя Бог и оказывает определенное воздействие на грешника, однако оно всегда имеет свой предел, ведущий к осуждению упорствующего человека, в том числе и к окончательному (см. Быт. 15:16; 1Фес. 2:16). Также и так называемая «безопасность» верующего обусловлена его верностью условиям спасения (2Пет. 2:20-22; Рим. 11:22; Евр. 10:26-29) и касается лишь внешней защиты от сатаны, мира и плоти (Ин. 10:28-29; 1Пет. 1:5; Рим. 8:38; 1Кор. 1:8-9).

#### *Изъяны в учении о «первородном грехе»*

Учение о «первородном грехе» также неправильно изложено в кальвинизме. Библейски безупречный ориентир здесь отрывок из Рим. 7:14-25, в котором последствия вины Адама коснулись лишь «плоти», но не «внутреннего человека». Павел пишет, что "не живет во мне доброе", однако тут же уточняет: "то есть в плоти моей" (Рим. 7:18). Это очень веское замечание, поскольку "во внутреннем человеке" способность понимания истины сохранилась. Это стало возможным благодаря действию предварительной или предшествующей благодати (Пс. 18:2-7; 138:7-12; Еккл. 3:11; Мф. 5:46-47; 7:11; Ин. 1:9; 6:44-45; 16:8; Деян. 10:34-35; 14:17; 17:27-29; Рим. 1:19-21,32; 2:4,9,14-15,27; 10:18; 2Фес. 2:7), лежащей в основе способности грешника искать и принять спасение.

Кальвинисты вообще игнорируют спасительное влияние на волю неверующего человека предшествующей благодати, точнее ее универсальный и частичный по силе воздействия характер. Благодаря ее действию, нейтрализующему часть последствий «первородного греха», грешник в своем сознании остался существом свободным, а потерял лишь способность делать добрые дела на практике (Рим. 7:14-25).

Предварительная благодать готовит людей к принятию спасения (Ин. 6:44; Рим. 2:4; Флп. 2:13). Она в отличие от особой благодати имеет меньшее влияние на грешника, делая его способным лишь принять дар спасения, но не заслужить его. Особая же благодать, которая и дарует уверовавшему спасение, преодолевает все последствия "первородного

греха" (Рим. 6:14; 8:2,10), но получение ее возможно на условии согласия самого человека принять ее в дар (Кол. 1:22-23; Евр. 2:1; 4:2).

Фактически предшествующая благодать преодолевает слабость воли человека, чтобы тот мог быть способным принять спасение верой и покаянием (Мф. 23:37; Лк. 13:1-7; Ин. 5:40; 6:67; Деян. 13:46). Всеобщая благодать, прежде всего, подготавливает сознание человека к признанию его собственной греховности и к необходимости искать спасение, поэтому Бог ожидает от него определенного ответа на Свое приглашение спастись (см. Мф. 23:37; Ин. 5:40; 2Кор. 4:2; Гал. 6:10; 1Тим. 4:10; Евр. 3:7-8; 4:2; 5:9). Иными словами, Бог рассчитывает на поиск грешником возможности спасения и познания Себя, поэтому призывает его к этому (Втор. 4:29; Пс. 26:8; Ис. 45:19; Иер. 29:13-14; Лк. 11:2-13; Деян. 17:27).

Положение о частичной моральной и духовной способности грешника, проявляющейся в виде существования непрестанной борьбы в его сознании, хорошо объясняет, почему Бог оставил Адаму и Еве обетование о спасении. В Рим. 1 Павел пишет об осуждении язычников, однако таком, которое не исключает возможности их спасения (Рим. 2:4). Следовательно, Бог наказал их «первородным грехом» лишь в этой жизни, но вопрос вечной остался открытым. Почему же Бог наказал их не вечным осуждением, а временным? Потому что не все было потеряно. Согласно Рим. 7:14-25 была потеряна лишь способность творить добро, а не желание.

Иными словами, Бог спасает не погибшего, что было бы отменой Его предыдущего решения, если бы Он осудил его навечно, а погибающего или зараженного неизлечимой болезнью. Здесь прослеживается полная последовательность в библейском учении. Обратите внимание на тот факт, что на иврите текст Быт. 2:17 "непреренно умрешь" звучит буквально: "умирая, умрешь", то есть "станешь смертным" или "начав умирать, непременно умрешь". «С этого дня» человечество начало умирать: физически и духовно (ср. Рим. 8:21).

Вот именно это значение и понимает Павел, говоря о "законе греха" и его власти над человеком. Первородный грех внес не смерть, а болезнь в человеческую природу. Термин "мертвости" относится лишь к духовной бесплодности, что прекрасно характеризует неспособность творить доброе, но не всю природу человека. По этой причине возрождением не уничтожается личность человека, а преображается через вхождение в нее силы Духа Святого. Если бы "первородный грех" уничтожил свободу воли в человеческой природе, тогда цель ее сотворения была бы недостижута и Бог бы проиграл, создав ее для того, чтобы она тут же исчезла.

Библейское понятие "примирение с Богом", к которому Бог призывает грешника подразумевает, что примириться должен не только Бог, но и человек. О неспорченности образа Божьего в человеке говорят Иак. 3:9 и 1 Кор. 11:7 (см. также Быт. 9:6; Зах. 12:1; ср. Сир. 17:1-9). Грех "влечет" к себе, но человек сохранил право выразить собственное к нему отношение, по крайней мере, в адекватной оценке и возможности обратиться за посторонней помощью (Быт. 4:7). Следовательно, мнение кальвинистов о последствиях "первородного греха" преувеличено, как противоречащее смыслу текста Рим. 7:14-25.

Видя данную трудность, кальвинисты стали утверждать, что Павел описывает в Рим. 7 состояние не грешника, пусть и просвещенного законом (точнее, невозрожденного иудея), а христианина. Между тем, в этой главе нет ни слова о возрождающем и поддерживающем людей Духе Святом, а присутствует только сам человек и осуждающий его закон. В ней Павел говорит о том, что религиозное просвещение законом невозрожденной природы иудеев никак не может даровать им ни спасения, ни силы жить новой жизнью после уверования. Ни в деле оправдания (Рим. 3-5), ни в деле освящения (Рим. 6-7) старая природа не позволяет религиозно образованному человеку угодить Богу до тех пор, пока он не отдастся мудрому водительству Духа Святого (Рим. 8).

Таким образом «первородный грех» внес в природу человека неустранимое противостояние доброго (сотворенного Богом) начала со злым (падшим), что хорошо

объясняет, почему в каждом человеке добро и зло пребывают в напряжении (Лк. 6:45; Иак. 3:8-10; Гал. 5:17). Следовательно по отношению к способности людей *жить* свято «образ Божий» поврежден в человеке полностью и необратимо (Рим. 8:29; Еф. 4:22-24; Флп. 3:10; Кол. 3:10), но по отношению к их способности *выразить свое отношение* к греху и к Богу он сохранился (Быт. 9:6; Деян. 17:29; Иак. 3:9; 1 Кор. 11:7), так что от человека ожидается согласие воспользоваться Божественной помощью (Ис. 45:22; Иер. 33:3; Иез. 18:30; Иоил. 2:12-14; Зах. 1:3; Мал. 3:7; Иак. 4:7-10). Поскольку свобода воли падшего человека в определенных пределах не прекратила своего существования (Быт. 4:7; Деян. 5:4; 1 Кор. 6:12; 7:36; 9:17; 2 Кор. 8:17; Кол. 2:18,23; Флм. 1:14; Евр. 10:23; 12:10), ему было обещано спасение. Мертвецов же не спасают, их просто хоронят.

#### *Бог никого не принуждает к спасению*

Кальвинизм представляет собой весьма сомнительное учение и еще по одной причине. Его тезису о непреодолимом характере благодати, нигде не встречающему в Писании, противоречат многие места Библии. Божественная благодать в своем условном виде не предоставляется людям вопреки их желанию и независимо от их поведения (Иов. 37:23; Мф. 23:37; Ин. 5:40; 6:67; 15:5-6; Иуд. 4-6; 2Пет. 2:1; Рим. 8:13; 11:20-23; 1 Кор. 10:1-12; Евр. 4:2; 6:7-8). Безусловные действия Бога – это совершение сверхдолжного, но не отмена должного, договорного или условного. Кальвинисты же подчинили им все, хотя и не заметили здесь внутреннего противоречия, поскольку безусловность не может избирать, не будучи ограниченной.

Библейское же учение о получении конкретным грешником спасения, заслуженного Христом, таково:

1. оправдание по своей природе является и *завершенным* моментом (Рим. 5:1,9; 1 Кор. 6:11; Еф. 2:8; Тит. 3:7), и *продолжающимся* процессом одновременно (Мф. 12:37; Лк. 18:14; Деян. 13:39; Рим. 3:28; Гал. 2:17; см. также: Мф. 6:14; Иак. 2:23; 1Ин. 1:9; 2:1; Откр. 22:11);
2. спасение должно быть востребовано человеком, отвечающим на Божественный призыв своей волей (Лк. 18:41; Иак. 1:21; Рим. 11:23; Евр. 4:1-2; 11:6);
3. получение спасения обусловлено постоянно действующими условиями: покаянием и верой (Мк. 1:15; Деян. 17:30; 20:20-21; Евр. 11:6).

Удовлетворять одновременно этим двум видам описания спасения в Писании (оно уже завершено и все еще продолжается) может только представление о нем как о внутреннем состоянии «пребывания во Христе», т.е. определенном виде отношений с Богом. Своим вступлением в духовный союз с Христом христианин уже спасен, но как продолжающий поддерживать условия этого союза, он «совершает» свое спасение (Флп. 2:12). Разумеется, если эти отношения нарушаются, христианин может отпасть от благодати (Лк. 8:13; Деян. 1:25; Иак. 5:19-20; 2Пет. 2:15; 3:17; Рим. 11:22; 2 Кор. 11:3; Гал. 5:4; Кол. 1:23; 1Тим. 1:6,19; 4:1; 6:10; 2Тим. 2:18; Евр. 2:1; 3:12; 6:6; Откр. 2:4-5). Впрочем это происходит не сразу, поскольку Бог некоторое время не лишает отступников Своей благодати (напр. Саула), а Его дисциплинирование доказывает, что наказываемый еще не лишился спасения (1 Кор. 11:32; Евр. 12:5-11).

Следовательно, спасение синергично (т.е. Божье и человеческое в нем взаимосвязано) лишь в той мере, в какой оно зависит от желания человека, но не его заслуг (Иов. 22:27; Пс. 80:11; Притч. 3:34; 2Пар. 15:2; Лк. 11:13; 14:15-24,33; 18:14; Ин. 3:27; Иак. 4:6,8,10; 1Пет. 2:11; Рим. 2:5,9,14-15; 7:15-24; 8:23; 2Кор. 6:1; Евр. 9:9,13-14).

#### *Искажение смысла некоторых текстов Писания*

Кальвинисты смысл многих текстов Писания переинтерпретируют в свою угоду. Например, они неправильно понимают выражение «быть записанным в книге жизни». В Книге Жизни записано имя, которое носили первые последователи Христа – христиане. Этим именем могут быть также "дети Божьи", "усыновленные", "призванные",

"спасенные", "избранные" – все титулы, которыми наделил уверовавших Господь. Представление о Книге Жизни взято из Ветхого Завета и вне его не может быть понято (ср. Исх. 32:33 и Откр. 3:5). Многие священники были избранными людьми у Бога, однако их отпадение от священства нисколько не изменило само священство. Вечная жизнь не перестает оставаться вечной, когда человек сам себя делает недостойным ее (Деян. 13:45-46).

Часто кальвинисты цитируют текст 2 Тим. 2:19 ("Бог познал Своих"), который не обязательно говорит в пользу принудительности природы такого "познания". Например, в Быт. 18:21 стоит то же слово, которое так любят кальвинисты: "узнаю". При этом это "познание" привело к гибели нечестивых людей, значит дело не в познании, а в познаваемом. Разве Бог не "знал" всех отступников? Знал, однако это "познание" не принуждало их отступить. Если признать факт условности спасения, все выглядит намного яснее, чем без этого признания.

Относительно количества избранных и стабильности этого числа в Писании не сказано ни слова. Напротив, Бог приглашает к спасению «всех» (см. «много званых, но мало избранных» и «всех, кого найдете» в Мф. 22:14). Любви у Господа достаточно для спасения всех людей, а не так как в кальвинизме лишь для некоторых "счастливчиков", которые к тому же и сами не имеют уверенности в том, действительно ли они избраны или нет. Кальвин учил, что это выяснится только в вечности.

Многие места, цитируемые кальвинистами, в действительности значат нечто другое. Например, текст Еф. 1:4 («избрал нас в Нем прежде создания мира»). Мы (в Новом Завете все обетования даны во множественном числе) избраны «в Нем», а не сами по себе. Коль Бог предвидел грехопадение, то уготовил Спасителя, а «в Нем» и нас как Его Тело. Точно также следует рассматривать и текст 2 Фес. 2:13 ("избрал вас ко спасению"), поскольку верующие предызбраны лишь корпоративно (как «одно Тело»), а не индивидуально. Под теми, кто был «дан» Христу Богом (напр. Ин. 17:6; 10:29), нужно иметь ввиду подготовленных законом людей Ветхого Завета (см. Ин. 6:45; ср. 5:45-47; 8:39). Касательно правильного понимания характера «предустановления к вечной жизни» (Деян. 13:48) важно учитывать сказанное в Деян. 13:45-46.

Универсальный (а не избирательный) характер "влечения" в тексте Ин. 6:44 можно видеть в однородном тексте Ин. 12:32. Иными словами, Бог влечет к Себе всех грешников, а не некоторых. "Помилование" же в Рим. 9 касается только земной судьбы двух народов (потомков Иакова и Исава) и только земных обетований, данных им. Контекст этой главы говорит о суверенном праве Бога спасать не только иудеев, но и ничего не заслуживших перед законом язычников. Остального Павел здесь не касается, что почему-то ему навязчиво приписывают кальвинисты. Индивидуальный аспект избрания Павлом рассматривается вовсе не здесь, а в Рим. 11 (напр. Рим. 11:22; ср. Рим. 8:13).

Смысл текста 2 Тим. 2:12-13 состоит в том, что Бог не может оставаться верным нам, когда мы отрекаемся от Него. Признать отступника верным равнозначно отречению Бога от Самого Себя. Иными словами, верность Бога нам имеет Им же Самим установленный предел, и нет пользы в верности Бога для неверных людей (Лк. 7:30; Рим. 11:20-22). Мало того, наше упорство в неверности с неизменностью заставляет Бога отречься от нас (Мф. 18:23-35; Деян. 13:45-46; 2 Пет. 2:20-22; Рим. 8:13; 11:20-21; 1 Тим. 3:6; Евр. 10:26-29). Хотя в конечном счете Бог верен Своему Слову, а не нам, однако Его верность не является залогом нашей ответной верности и единственным ее условием.

Нельзя не обратить на эти замечания должного внимания. Кальвинизм вослед за августинизмом сослужил добрую службу в борьбе с ересью пелагианства, чем его ценность и ограничена. Для того же, чтобы выяснить истину на более глубоком уровне, Богу потребовалось воздвигнуть учение Арминия. Но не имеет ли изъянов и оно?

Арминианское учение имеет значительно меньше проблем с Библией, чем кальвинизм. Многие из изложенного выше основано на учении арминиан, тем не менее, и оно не всегда могло избежать собственных ошибок. При этом последнее больше относится не к самому Арминию, а к неумеренным его современным сторонникам. Так обусловливание предопределения предугаданием (в отличие от их равноправности) зачастую приводило арминиан к ограничению всеведения Божьего. Согласно взглядам некоторых арминиан, Бог не знает будущий выбор человека, по крайней мере, в сфере спасения. Это другая крайность, не соответствующая библейским данным.

Библия учит, что Бог каким-то, рационально неизвестным нам, способом знает наперед намерения людей, и в то же самое время их не определяет неотразимым образом (напр. Втор. 31:21; Дан. 2:29-30). Нам не дано право рационально обосновывать это качество Бога, как этого мы не делаем по отношению к Троице или к Боговоплощению. Как это возможно – проблема философии или разума, но не Откровения или веры. Между тем в богословии эта тайна не причиняет таких проблем, как тайна кальвинистически представленной воли Бога. Тайна *знания* Бога всегда присутствует в христианской вере и совместима с нею, но тайна *воли* Бога вызывает у человека недоверие к Богу, самым непосредственным образом влияя на характер человеческого выбора.

Еще одним недостатком некоторых арминиан является акцент на делах как не просто признаках спасения, но его условиях. Такая форма арминианства предстает перед нами как смесь верных утверждений с неверными. К верному утверждению арминиан относится убеждение в возможности лишения спасения, к неверному – объяснение причин такого отпадения. Так они верно истолковывают обусловленный характер записи имени грешника в "Книге Жизни", которое происходит при его уверовании. Конечно, важно правильно понять характер такой записи: во-первых, она учитывает его корпоративное (коллективное) членство в Теле Христовом, а не личное (запись касается обобщенного имени "христианин" или "дитя Божье"), во-вторых, из нее это имя может быть изглажено (Откр. 3:5).

Тем не менее возможность такого «изглаживания» нельзя обосновывать любой причиной. Так в роли последней не могут выступать дела христианина (Еф. 2:9). Человек может лишиться спасения лишь на тех условиях, на которых его получил, а именно веры и покаяния, что в целом не равнозначно делам. Дела упоминаются в связи с этой темой лишь как признак спасающей веры, но не как ее причина. К сожалению, некоторые арминиане это недопонимают, ссылаясь на Ветхий Завет, где из родословных вычеркивались имена безбожных царей, хотя те и принадлежали к Богом избранному народу, обетования которого мог унаследовать лишь благочестивый "остаток", а не формальная принадлежность к числу избранных людей. Ветхий Завет ценен лишь настолько, насколько он ведет к Новому Завету. Не он должен объяснять Новый Завет, а как раз наоборот, Новый Завет служит основанием для верного понимания Ветхого.

#### *Библейская позиция находится между кальвинизмом и арминианством*

Итак, из всего вышесказанного мы можем заключить, что свобода воли человека и суверенитет Бога соотносятся между собой в Библии путем разграничения их сфер ответственности. Бог определяет условия и границы деятельности свободы воли человека, вне пределов которой он не может быть ответственным. Разумеется, для предоставления такой степени свободы Бог ограничивает Свою власть, освобождая человека от всеохватного контроля. Данное Самоограничение Бога нисколько не умаляет Его величие, поскольку демонстрирует Его любовь к творению. Мудрые из людей смогут оценить это доверие к ним и подчиниться доброжелательным требованиям Бога.

Конечно, моральное правление миром намного рискованней правового, однако даже мы в своих семьях практикуем не только справедливость, но и любовь, причем иногда даже безусловную и незаслуженную. Такое ослабление контроля над людьми, разумеется, не равнозначное его полному отсутствию, означает то, что Бог часто действует

посредством убеждения, а не принуждения человеческой воли. Если Бог вместо Собственного действия предпочитает предупредить человека, тогда должен действовать именно сам этот человек. Вот почему библейские требования и призывы мы должны воспринимать очень серьезно. Фактически Бог всячески старается включить людей в осуществление Своих планов на земле.

Итак, сфера полной и безусловной ответственности человека определена областью его сознания, область же практической его деятельности содержит ограниченную степень ответственности, будучи обусловленной различными внешними факторами. В условиях пребывания в материальном мире (включая и тело) человек не может быть совершенно свободным, однако в области своих убеждений он несет полную ответственность перед Богом. Поскольку же вопрос спасения определен именно внутренними побуждениями грешника, как свободными от посторонних влияний, его внешняя деятельность не может относиться к теме спасения. Следовательно, ответственность человека за свои дела является особого рода ответственностью, касающейся небесных наград, но не собственно спасения. Спасение служит фундаментом для освящения, а не наоборот (см. 1 Кор. 3:10-15). Это значит, что существует возможность пребывания в положении спасенного даже без проявления христианином очень высокой степени освящения.

#### *Библейское учение об избрании*

Здесь нужно различать избрание на конкретное служение и избрание к спасению. Первое может быть даже и безусловным, но в таком случае оно обычно не относится к спасению (таким образом Бог избирал фараона, Навуходоносора, Кира и т.д.). Условное же избрание к служению подразумевает какую-то степень послушания. Бог может избирать Себе служителей (не обязательно верующих) для каких-то особых целей из числа лиц, имеющих достаточное чувство зависимости от Него, наличное хотя бы в самом начале. Когда же кто-либо из них проявляет неверность, Бог заменяет его избранием более достойного кандидата. Бог знает все наперед, однако иногда допускает к служению того, кто отступит от Него в будущем, чтобы показать, что именно тот был виноват в своем отпадении, а не Божественное избрание (см. напр. 3 Цар. 13:1-32).

Мы уже отмечали, что за предсказанием греховного поведения людей стоит не предопределение, а предуздание Божье (напр. Ин. 16:2-3). Павел был избран «от утробы матери» (Гал. 1:15) и в этом смысле «предъизбран» (Деян. 22:14; ср. Деян. 10:41) быть апостолом язычников, однако это не значит, что преследование им христиан (см. Деян. 26:11) было также предопределено Богом. Следовательно, что-то было в его жизни предопределено Богом, а что-то лишь предузнано, хотя и то, и другое Бог знал наперед. При этом данное положение нисколько не затрудняет Бога, в распоряжении Которого есть масса средств, отличных от простого применения силы. Его цели все равно осуществляются, даже если и достигаются не путем насилия, удерживаемого, по крайней мере, в течение человеческой истории.

Индивидуальное избрание к спасению также всегда условно, но условия здесь более конкретны: покаяние в своих грехах и доверие Богу. Текст Мф. 22:14 предлагает нам признак, по которому Бог избирает к личному спасению. Этот признак следует усматривать в контексте притчи о званых на пир (Мф. 22:1-11). Причиной отвержения «неизбранных» является не царь, а сами званые, при этом решающими являются два фактора: адекватный отклик на приглашение и обладание «брачными одеждами». При этом если выполнено первое, но не выполнено второе условие – участь одна и та же («истребил» и «бросьте во тьму внешнюю»).

Конечно же, обе эти категории лиц отличаются друг от друга: первые враждебны, вторые – вполне миролюбивы. Под нежелающими одеть предлагаемые царем одежды Иисус явно видел фарисеев, опиравшихся на собственные заслуги (ср. 22:15). У них была своя и, следует полагать, лучшая одежда. Следовательно, избранным и спасенным может быть только тот человек, который не только соглашается получить дар благодати



(возможность быть на пире), но и принимает на себя связанную с нею ответственность (решение расстаться с идеей демонстрации своих одежд) – отказ от гордости (причем именно на духовной почве). Следовательно, новозаветное спасение несовместимо с отказом иметь его на Божьих условиях.

Важным также нам видится противопоставление Матфеем «избранных» «многим» призванным. Поэтому данный текст не поддается кальвинистической трактовке, согласно которой «призванные» это уже и есть спасенные, а «избранные» – те, кто устоял в этом спасении до конца. Также в рассуждениях Матфея мы не видим никакого особого призыва для избранных, якобы отличного от призыва остальных. Существующий намек на это в Рим. 8:30 на самом деле есть обобщенное утверждение того, что *уже* совершилось для спасенных. Павел ведет речь о прошлом опыте христиан, который при этом представляет в корпоративном (коллективном) смысле. В отличие от него Матфей говорит об индивидуальном избрании в целом, включая и то, которое еще не осуществилось.

Безусловное избрание может быть понято лишь в корпоративном (коллективном) смысле: Бог никогда не оставит Свой замысел относительно Церкви Христа, хотя на индивидуальном уровне многие могут от него отпасть. Множественное число, которым описываются верующие, а также название их «избранными» только после времени самого уверования – доказательства этому. Таким образом безусловную форму избрания от условной следует четко различать по признаку корпоративности, как и от избрания просто к какому-то конкретному служению. В строгом смысле слова в Библии нет индивидуального избрания к спасению (термин «избранный» является обычным синонимом слову «святой», причем в значении «чистый», а не просто «обособленный»).

Во 2 Пет. 1:10 избрание также индивидуально в рамках корпоративных (коллективных) представлений, т.е. как рассматриваемое изнутри спасения. При этом оно приравнено «званию», которое одно на всех. В тексте Откр. 17:14 описано последовательное положение спасенных: «званные, избранные, верные». Верующие избраны не лично, а в составе Церкви Христовой, в которую они вступают и которой принадлежат посредством личной веры. Иными словами, вопрос целого (корпоративного) Библия рассматривает в отличии от индивидуального. Первое касается замысла Божьего, второе же — его конкретного применения.

#### *Библейская форма синергизма (взаимозависимости) в вопросе спасения*

Во свете всего вышесказанного можно заключить, что Писание решительно выступает против такого синергизма или сотрудничества Бога и человека в деле спасения, которое понимается в сугубо правовом смысле: сделал-получай. Взгляд о возможности получения спасения и пребывания в нем на основе праведности дел нельзя назвать соответствующим учению Библии. Библейская форма спасительных отношений Бога и человека означает, что Бог из собственных разумных и моральных оснований усмотрел сделать вопрос спасения зависимым не от наших дел или заслуг, а от внутренней неудовлетворенности грешника грехом и потребности в Нем. Если отрицать это решение данной проблемы, тогда придется признать библейски сомнительное утверждение о том, что Христос дарует нам не само спасение, а новый шанс достигнуть его самостоятельно или совместно с Ним.

Бог призывает нас участвовать в «совершении своего спасения» (Флп. 2:12; ср. Мф. 11:12), однако нам необходимо выяснить, каково это соучастие. Оно состоит лишь в нашем согласии с Божьей возможностью нас спасти или же в нашей способности самих себя спасти? Пожалуй нет более спорного места в Священном Писании, чем Флп. 2:12-13. Разумеется, причина этого спора состоит в объяснении способа согласования между этими двумя стихами. Кальвинисты подчиняют смысл ст. 12 последующей мысли, а некоторые арминиане – наоборот. Тем не менее истина существует в них обоих.

Разумеется, если Бог производит в нас *Свои* желания и действия (Флп. 2:13), то это не означает того, что не существуют и *наши* желания и действия или, что это одно и то же. Форма глагола «ктергадзомай» («совершайте» Флп. 2:12) выражает значения активного и

вместе с тем продолжающегося действия субъекта. Чем же объяснить активность человека в деле его спасения? Неужели активность человека и незавершенность действия Бога невозможно согласовать друг с другом иначе, как отрицанием одного из этих элементов содержания данного текста Писания? Таким путем Пелагий отрицал благодать, а Августин — свободу воли. Между тем Павел связал эти два стиха прочной связкой «потому что».

Мы уже выяснили, что наше участие в спасении не может быть связано с делами, как проявлением праведности, несущей что-то Богу, но основывается на нашей зависимости от Бога, т.е. говорит о праведности, берущей у Него что-то даром. Следовательно незавершенность Божьей работы в нас находится в полном согласии с призывом Павла «пребывать во Христе», то есть *оставаться* в отношениях спасения с Ним. В тексте Флп. 2:12-13 Павел по сути призывает нас «не оставлять нашего упования» (ср. Евр. 4:14; 10:23,35), *потому что* это — цель Божьей работы в нас. Проявим неверность в нашей ответственности, Бог вынужден будет отречься от нас, потому что неизменен в Своей святости (2 Тим. 2:12-13).

Поскольку же «достигать спасения душ» своей «верою» (1 Пет. 1:5,9) — не просто наша задача, а цель Самого Бога, то *идти против Его воли небезопасно*. Вот в чем подлинный смысл причинной связи, заключенной в союзе «потому что», а также словах «со страхом и трепетом», в их отношении к теме спасения (Флп. 2:12-13). Статус «избранных» в служении Надава и Авиуда не давал им гарантий пребывания в нем до конца (Исх. 24:9,11). Почему же Бог избрал таких ненадежных людей, как не потому, что избрал на условиях. Если возможность лишения не только служения, но и спасения, реальна, тогда это предостережение имеет смысл, если же нет, тогда оно не должно было встречаться в сотериологическом контексте.

Соответствующим образом мы должны истолковывать и те места Писания, которые описывают наше спасение в незавершенной форме («в надежде» Рим. 8:24; Кол. 1:5; Тит. 1:2; Евр. 6:11-12; «по упованию» Тит. 3:7). Текст 1 Пет. 1:5 в оригинале звучит так: «(для вас), силою Божьею сберегаемых через веру для спасения, готового открыться в последнее время». Этот текст указывает, что Божья сила «сберегает» не спасение для верующих, а верующих для спасения, но делает это на условии их личной веры. Текст 1 Пет. 1:9 говорит о том, что только «завершение веры» (следует полагать, ее испытание) приносит спасение в полном смысле этого слова.

#### *Библейское разграничение сфер спасения и освящения*

Арминиянам следует всегда различать сферы оправдания и освящения. Наше спасение непосредственным образом зависит лишь от первой, в которой мы выполняем роль получателей Божьей милости, а не работников на Его ниве. Когда Бог принимает нас в число Своих детей, Он ничего не приобретает, ведь на нашу принесенную Ему в дар жизнь даже стыдно смотреть. Однако Бог любит нашу личность, запятнанную пороками и жизненными ошибками, когда она проявляет инициативу дать правильную им оценку. Это уже не просто принесенные Ему руины испорченной жизни, это еще и покаяние и доверие, которые нам следует хранить и впредь. Бог может проявить к нам более высокую степень любви за наши труды для Него, однако вопрос спасения будет зависеть от того ее минимума, который мы получили в самом начале.

Таким образом, возрожденные христиане должны постоянно осознавать свою зависимость от Бога, без которой все их труды пойдут насмарку. Именно должное внутреннее отношение к Богу и правильное понимание смысла нашего труда на Его ниве важны для Бога, а не просто конечный результат в виде дел. Именно это является в Его руках залогом духовного роста в вопросе нашей святости. Наше духовное развитие зависит от степени готовности всегда уступить место Богу: в деле ли, в выборе или в желании. Вот это и есть подлинная «святость, без которой никто не увидит Господа» (Евр. 12:14).

Таким образом сфера дел есть лишь внешний ориентир (см. «покажи» в Иак. 2:18), причем небезупречный (вспомним дела фарисеев). К тем же результатам можно прийти, имея различные мотивы (см. напр. Мф. 15:7-9). По этому «по делам» (в отличие от «плодов») мы можем судить о спасении лишь косвенно, поскольку не видим подлинных намерений. Тем не менее ни одно искреннее желание не будет лишено добрых плодов в практической жизни. В церкви таковые будут просто перемешаны с нечистыми приношениями, которые разделит лишь Бог на Последнем суде.

Различение участия в спасении от участия в освящении означает то, что не всякий «делающий» может быть спасенным, и не всякий «неделающий» невозрожденным или отступником. В первом случае честолюбивый, но плотской или отступивший от своего «призвания» (см. Евр. 11:8), христианин может сделать даже больше искреннего христианина, но такая жертва будет не угодна Господу. Такие дела не только не служат признаками спасения, но и противоречат ему. Дьявол – мастер на фальшивки. В последнем же случае вполне искренний христианин может стараться, чтобы достигнуть добрых дел в своей жизни, но это у него не будет получаться по ряду причин (неопытность, неумение, незнание собственного дара Духа Святого, недопонимание того, как достигается духовный плод, сомнение в себе, сила прежних привычек, уязвленная совесть, недоверие Господу и др.).

Несмотря на то, что на построенном и добытом Голгофскими трудами Иисуса Христа «основании», он ничего не смог «построить» надежно, он может быть спасенным как головня «из огня» (Иуд. 23; 1 Кор. 3:15). Однако нужно учесть, что изначально нестараящийся никогда не сможет оказаться в положении такой «головни», поскольку Божьей милостью невозможно злоупотреблять безнаказанно.

Итак, библейский верующий стоит на убеждении, что Бог желает спасения всем, но осуществляет Свой замысел с учетом желания самого грешника. Бог иногда проявляет чрезвычайные действия, но обычно жизнь христианина не состоит из одних чудес. По ходатайственной молитве верующих родственников или церкви возможно Его какое-либо особое воздействие, как это имело место в случае обращения Савла, Августина и других людей. Усиливает ли Бог Свое влияние на волю человека или же уменьшает, все равно нельзя сказать, что это может перейти в принуждение. Вынужденное добро также неприятно Ему, как и небрежное. Он возложил на нас определенную ответственность, которую мы не можем переадресовать Ему Самому. По крайней мере, в Библии мы не призываемся просить у Бога покаяния и веры, но последние могут укрепляться Им (Мк. 9:24).

Этими рассуждениями определяется арминианское понимание природы действия благодати, поддерживающей и укрепляющей человеческое желание спастись, но не заменяющей его собою. Бог работает над нами, с одной стороны, потому что от нас также (а не только от нас) зависит пребывание в спасительных отношениях, с другой — потому что Его помощь, нам так очень необходимая, не посылается в принудительном порядке. Конечно, Бог многое делает для нас, когда мы его об этом не просим, однако спасение мы должны у Него попросить. Он ожидает этого от нас.

Пусть же Господь сохранит нас от блужданий в этом вопросе, искусственным образом созданных для нас богословами. Весть о спасении сама по себе никогда не содержала в себе никаких тайн, относительно желания Бога спасти всех без исключения людей, потому что спасение заработано для них всех, а следовательно и предлагается в благовествовании.

Желаю вам всех благ в поисках истинного пути спасения во Христе.

***Есть ли у Бога любимчики?***

«Ты народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле» (Втор. 7:6). В данном тексте представлены три ключевых слова: святость, избрание и собственность. Это не случайно.

Вопрос избрания Богом отдельных людей или наций к определенному служению нас несколько смущает: неужели у Господа есть любимчики? Нет, нам не приходится делать такого вывода, поскольку Господь избирает отдельных людей, не просто наделяя их особыми полномочиями, но делая это, во-первых, в зависимости от их поведения и, во-вторых, для совершения конкретного задания или поручения. О любимчиках же идет речь, когда одному отдается предпочтение перед другими совершенно без каких-либо на то оснований.

Несвязанный с какими-либо заслугами людей выбор Бога к какому-то служению отдельно взятого человека, который можно увидеть в Писании, послужил основанием кальвинистским богословам считать, что Бог избирает независимо от личных качеств человека. Действительно, Господь часто избирает не «из», а «для», поскольку все несовершенны и нуждаются в дальнейшем возрастании (см. Деян. 22:14). Когда все одинаково достойны или недостойны, таков выбор оправдан даже у людей. Но Господь не избирает совершенно равнодушно по отношению к личности, но делает это в определенной мере с целью смирить человеческую гордость (напр. Суд. 7:12).

Тем не менее, наделение такого поведения Бога универсальным значением является крайностью, поскольку Божье «безразличие» ограничено лишь сферой дел. Вот почему заслуги должны пониматься лишь во внешнем аспекте жизни людей. Что же касается внутренних побуждений, то они не только учитываются, но и ставятся в условия избрания, нисколько не ограничивая доктрину о незаслуженной благодати Божьей (напр. 1 Тим. 1:13).

Разумеется, Господь может поступать сверх должного, но отнюдь не против него. Он может заплатить не заслужившему столько же, сколько и заслужившему, однако не может обмануть последнего (Мф. 20:13-15). У Господа есть низший уровень отношений – со всеми людьми – и высший – с избранными. Все спасенные люди могут иметь разные дарования и судьбу. Минимум благодати, достаточной для спасения, имеют все, а большую ее степень – лишь немногие, избранные. Да и та во избежание злоупотребления дается не в полной мере (2 Кор. 12:7-9).

Конечно, данный способ поведения не подходит к вопросу заслуживания спасения, поскольку оно совершается вне человеческих дел и заслуг (Рим. 9:12; 11:6; Еф. 2:9; 2 Тим. 1:9; Тит. 3:5), и Бог не терпит в этом вопросе двойного стандарта, но он подходит в деле применения спасения к конкретному грешнику в виде предъявления ему условий, на которых тот может воспользоваться этим даром (Иак. 2:23; Евр. 11:6). Также и в случаях избрания к особому поручению, к обладанию особыми дарами или судьбой он имеет прямое отношение.

В Божьем выборе Себе служителей всегда существует внутренний минимум требований. Авраам страдал от идолопоклонства и, следует полагать, терпел от этого унижения, потому и был избран для особой роли именно он. Господь избрал Гедеона освободителем Израиля от мадианитян из-за его кроткого духа и доверия Богу (см. Суд. 6:15,17,36). Давид был мужем по сердцу Божьему из-за своего смирения, однако последнее также являлось условием избрания именно ему быть предком Иисуса Христа. Это же можно сказать и о Марии, Матери Господа Иисуса. Лишь в исключительных случаях Обратите внимание, что о говорили о сотнике люди (Лк. 7:4) и он сам (Лк. 7:6). Бог отступает от этого правила, например, Он избирает безразлично из лиц, Им отверженных навсегда (Рим. 9:17). Конечно, у Господа не бывает проблем с исполнителями, и когда нет послушных людей, у Него говорят ослицы и вопиют камни.

Избрание одних не отменяет Его любви к другим людям, которым поручено какое-то другое дело или служение. Избранный и неизбранный к труду различаются друг от друга

лишь степенью обладания Божьими благословениями, даруемыми обычно в зависимости от строго определенных личных качеств человека (2 Тим. 1:16). Среди них: терпеливое перенесение унижения за богоугодные убеждения, смирение, раскаяние в содеянном, доверие, готовность вступить за дело Божье.

Ко всему сказанному следует добавить и то, что имеется и такая часть любви Божьей, которая адресуется всем без исключения людям (Ин. 3:16), и те благословений, которые могут быть посланы в исключительных случаях безусловно и незаслуженно (Иез. 16:4-14). Однако этой части Божьей любви недостаточно, чтобы дать ее обладателям совершенное спасение, хотя она и важна для того, чтобы они смогли его принять.

Наконец, иногда бывает и так, что в случае неверности избранника Господь может действовать через него, совершенно вне заслуженного им. Например, фараон «ожесточил» Свое сердце, в ответ на что Бог «ожесточил» его Сам, а затем уже использовал, конечно, не как друга, а как отверженного врага.

По этой причине Божье избрание не означает спасения, как и неизбранность Им не равнозначно осуждению. Бог как наказывает, так и спасает не беспричинно (см. «за то» в Мф. 11:20; 23:14; Лк. 1:20; 19:44; Деян. 12:23; 2 Фес. 2:10; Откр. 16:6; 18:8), хотя эти причины разнятся между собой. Некоторые благословения Божьи подаются как дар (либо по нужде, либо по обетованию), а иногда даже по некоторым заслугам, но не самим по себе. Чаще всего и можно даже сказать обычно они зависят от степени раскаяния грешника в его грехах и степени потребности в Божьем прощении или помощи.

Какова же связь смирения, при помощи которого можно обобщить все критерии избрания Божьего людей для осуществления Им поставленных в этом мире целей, с темой святости и принадлежности к Богу? Вынесенный в качестве эпиграфа текст говорит нам о том, что Бог избирает для нас не только блага, но и ответственность, состоящую в том, что Он и продолжает требовать от избранных, а именно святость или отделенность от греха и принадлежность Богу. Если в Ветхом Завете Бог отделял Себе отдельную нацию, институт священников, скинию, город, храм и всю священническую утварь, то в Новом Завете отделяет для Себя человеческое сердце и человеческую жизнь, хотя и более в нравственном, а не во внешнем понимании слова «святость».

Важным обстоятельством, объясняющим сущность библейского избрания к спасению, является *двойственность* измерения этого понятия. Каждый израильтянин был избран в двух различных смыслах: *формально* (по происхождению) и *нравственно* (по послушанию требованиям завета). Эти два избрания действуют параллельно и одно другое не заменяют. В первом отношении избранными являются все (вся совокупность верующих), во втором – лишь некоторые («остаток» от этой совокупности).

Принадлежность к первой избранной массе само по себе не гарантирует спасения, потому что существует другой способ определения избрания, который может прервать применимость первого для каждого отдельно взятого христианина. Хотя целый народ может и быть избранным, не все израильтяне, взятые в отдельности, избраны к какому-то служению, не говоря уже об «избрании к спасению». Следовательно, существует возможность того, что некогда избранный к труду на ниве Божьей может оказаться неспасенным, а неизбранный к этому труду – спастись.

Чем же обусловлена такая двойственность понимания избрания? Тем, какое измерение избрания принимается за точку отсчета. По менее требовательным критериям святости (избранности) весь Израиль свят, но на более высоком уровне святые не все его члены. Если рассматривать израильский народ на фоне других народов, то он является, несомненно, избранным Богом народом, поскольку Бог пожелал сделать его святым, то есть Своей собственностью. Но когда библейские авторы говорят о находящихся в нем праведниках в сравнении с грешниками, тогда избрание включает только верных Богу.

Ко времени Прихода Христа на землю среди Израиля было совсем мало верных Богу людей, так что многие пророки начали говорить лишь о верном «остатке» избранного народа. Вначале это были уцелевшие от плена иудеи, возвратившиеся на родину (Ездр.

9:8,13; Иер. 24:8; 52:15; Зах. 8:6,11-12), затем вообще «праведники» (Рим. 2:25-29; 11:5). Примечательно, что концепция «остатка» тесно связана с богословием Божьей благодати (Ис. 1:9; 7:3; Ам. 5:15; 9:8): Бог накажет народ, но «остаток» будет спасен и унаследует все благословения, данные этому народу.

Бог избирает быть святыми или принадлежащими Ему всех людей, но пользоваться благословениями такого избрания могут лишь те, кто откликнулся на Божий призыв последовать этой дорогой освящения. Этот путь труден и не всегда удается идти по нему последовательно и успешно, тем не менее внутренне решиться на него нужно. Только в ответ на такое решение Божье избрание переходит из потенциального заявления в действенную помощь Бога, предоставляющего Свои возможности для осуществления цели нашего освящения. Если в Ветхом Завете Бог обращался с призывом освящения, а следовательно и избрания на труд, только к евреям, то с явлением Христа на землю – также и ко всем язычникам.

Таким образом, обладателями Его особых даров и прав стали не только благочестивые по национальной принадлежности иудеи, но и нечестивые язычники. Евреям Бог дал милость по обетованию, язычникам – по благодати, то есть незаслуженно. Теперь у язычников появился значительно больший стимул быть благодарными Богу, чем имели евреи. За что было евреям благодарить Бога, когда Он посылал им блага по долгу согласно условиям договора (Лк. 17:9). Они могли благодарить Его лишь за эту возможность жить по закону, но не за свои труды и заслуги.

Таким образом, существует *формальный и реальный аспекты избрания к спасению*, вот почему тема избрания вообще соотносима с темой спасения в то самое время, когда Бог желает и призывает к спасению всех людей.

Еще одним важным моментом в вопросе избрания является его деление на *условный и безусловный виды*. При этом именно *формальное* избрание чаще всего является *безусловным* избранием, когда даже неверность отдельных носителей Божьих даров не может отменить применимость к ним этих даров. Например, способность свободы воли человека является всеобщим даром, но не всякий грешник лишается этого дара, когда грешит. Подобно этому Божье благословение не снималось или снималось лишь частично из так часто отступавшего от Господа Израиля и его царей. Этим объясняется и тот факт, что отдельные люди могли злоупотреблять до некоторой степени дарами Божьими, например, как Самсон, применяя их не по назначению или неправильно. Поскольку Самсон перечисляется в Евр. 11:32, он оказался спасенным. Иначе он не был бы поставлен нам в пример веры. Бог также не отторг царства от Давида, когда тот согрешил.

Разумеется, безусловный вид избрания необратим, чего нельзя сказать например, о случае с Ананием и Сапфирой. Здесь злоупотребление дарами отразилось на их спасении, являющимся *условным* избранием Божьим. Они сделали прекрасное дело, лишь добавив к нему нечестность во имя поднятия «духовного» авторитета, но Бог самым суровым образом наказал их за это. Иуда также нес апостольские обязанности, входя в число избранных Двенадцати, но это не спасло его.

Чаще всего Бог имеет дело с *условным* избранием, предоставляя людям различные возможности и способы обращения к Себе. Все они зависят от осознания грешником собственной нужды в Его прощении и милости (Лк. 7:47). Именно обусловленностью избрания стремлениями человека можно примирить *условный и безусловный* аспекты избрания к спасению.

Наконец, существует *индивидуальное и общее (коллективное или корпоративное) виды* избрания. Господь избрал Саула быть царем (1 Цар. 10:24), но из-за его грехов отверг его избрание (см. «отринув его» в Деян. 13:21-22), лишив этого права (1 Цар. 13:13-14; 15:10-11, 23, 26-29). С другой стороны, Господь никогда не отменит избрания Своего народа и никогда не забудет о данных Им ему обетованиях (1 Цар. 12:22; Иер. 31:27-28; Иез. 16:59-60). При этом эти виды избрания совместимы друг с другом, поскольку

*условное индивидуальное* избрание действует в рамках *безусловного корпоративного*. Равным образом коллективная ответственность не отменяет личную.

По этой причине понятие «избрание к спасению» нужно понимать в строго специфическом значении. Новозаветные авторы говорят об «избрании к спасению» как о корпоративном избрании (лат. *corporatio* — объединение, сообщество, группа лиц, объединяемая общими интересами). Подобно тому, как Господь избрал в прежние века Израиль, в мессианское время Он избрал Церковь – во Христе. Индивидуального же избрания к спасению не существует, поскольку Бог желает спасения всем людям. Библия показывает нам, что избирает не только Бог человека, но и человек Бога (Нав. 24:22), Его закон, повеления и путь (Пс. 24:12, 118:173; Притч. 3:31). Только доктрина об условном характере спасения позволяет нам примирить избрание человека Богом и избрание Бога человеком.

Далее эта доктрина способна объяснить, почему существует возможность противления Божьему избранию, и почему исход такого противления может быть двояким. Когда избрание безусловно, Бог преодолевает это сопротивление, а когда оно условно, то Он отказывается от неверного исполнителя и переходит к другому. Это видно из конкретных случаев избрания, описанных в Библии.

В Ветхом завете Бог избирает как отдельных или определенных людей (Втор. 17:15; 1 Цар. 2:28; 10:24; 16:8-10; 2 Цар. 6:21; 3 Цар. 8:16; 11:34; 14:21; 1 Пар. 28:4-6, 10; 29:1; 2 Пар. 6:5-6; Неем. 9:7; Пс. 64:5; 77:70; 88:4; 104:26; 105:23; Агг. 2:23), так и целые народы или группы лиц (Втор. 4:37-38; 7:6-7; 10:15; 14:2; 18:5; 21:5; 3 Цар. 3:8; 1 Пар. 15:2; 16:13; 28:4; 2 Пар. 29:11; Пс. 32:12; 77:67-68; 104:6,43; 105:5; 134:4; Ис. 14:1; 41:8-9; 43:10, 20-21; 44:1-2; 49:7; 65:9, 15, 22; Иер. 33:24; Иез. 20:5; Зах. 1:17; 2:12; 3:2). При этом избрание коллективное как правило носит безусловный характер (напр. Ис. 41:9), а индивидуальное, особенно когда оно не имеет отношения к коллективным обетованиям Бога – условный.

Хотя избрание может и не зависеть от предыдущего поведения человека или нации (Втор. 7:7-8), все же оно опирается на человеческое решение позволить Богу изменить это поведение в будущем, чего Он постоянно и требует (Лев. 11:44). Если бы избрание механически гарантировало освященное поведение избранных, в Писании не было бы призывов к человеческой активности. По этой причине освящение есть цель для избрания, а не его основание, и по этой причине взывает к желанию самого избранного.

Господь избрал семейство Илия (1 Цар. 2:27), чтобы все мужчины этого рода были священниками (1 Цар. 2:20), но поскольку их неверность аннулировала их избранность, Бог решил призвать другого священника, который был бы Ему верен во всем (1 Цар. 2:35). Позже были избраны к священническому служению левиты как род Левия (1 Пар. 15:2; 2 Пар. 29:11; Втор. 18:5; 21:5), однако Господь лишил такого права отдельных священников, когда они оказались неверными Ему. Господь наказал левита Корея, когда тот восстал против Моисея и Аарона (Числ. 16:1-34). Тоже произошло с принесшими чуждый огонь сыновьями Аарона (Числ. 26:61). В числе отверженных избранных царей числятся Саул (1 Цар. 10:24) и Соломон (1 Пар. 28:5; 29:1).

Также и Авенир знал, что царем над Израилем должен был быть Давид, но воспротивился этому решению, поставив на царское место сына Саула. Хотя Давид был склонен к нему, но Авенир отказался от возможности быть причастным к избранию Давида. Бог отторг его от себя, и в конечном итоге Авенир погиб. Авенир просто повторил то, что уже случилось с самим Саулом, не желавшим передать свое царство Давиду. Позже это же случилось и с Иоавом, который не желал царства, но сопротивлялся воле Божьей в других отношениях. Эти люди были наказаны Богом на земле, и, скорее всего, в вечности, хотя не каждый случай отступления от воли Господа подлежит вечному осуждению (см. Самсон, Давид, Петр).

Примером *условного* избрания являются и все случаи индивидуального отпадения от Бога, когда на карту поставлен вопрос спасения конкретного человека. Например, жена

Лота была спасена из Содомы, но не была верна Божьим требованиям следования за Ангелом. Димас оставил Бога, «возлюбив нынешний век» (2 Тим. 4:10). А вместе с ним Именей и Александр (1 Тим. 1:20; 2 Тим. 2:17).

Лишь признавая индивидуальную ответственность в избрании, апостол Петр призывает верующих «делать твердым свое звание и избрание», чтобы не «преткнуться» (2 Пет. 1:10). Все были званы на пир, но не все оказались избранными (Лк. 14:24). Всем рабам были даны мины (таланты), но не все из них оказались верными доверию их хозяина (Лк. 19:17). При этом дары Божьи были даны «каждому по его силе» (Мф. 25:15). Поэтому не сам по себе факт неудачного употребления Божьих даров, а вообще сознательное и упорное нежелание их использовать для славы Божьей подлежит окончательному и безоговорочному осуждению.

Итак, Бог избирает Себе людей самыми разными путями и способами, но не принуждает этим принять спасение. Нам могут возразить указанием на то, что греческое слово «привлечет» из Ин. 6:44 в числе других имеет и значение «тащить». Тем не менее, это «влечение» направлено на всех людей (Ин. 12:32), а в положении «убежденных» (в оригинале Лк. 14:23 стоит слово «заставь») оказывается каждый. Поскольку же данное «заставление» не всегда ведет к нужному результату, мы не можем согласиться с тем, что Божье избрание принуждает «до конца», тем более в отношении к спасению. Скорее всего, Бог уговаривает грешника стать в число избранных, но делает это лишь до тех пор, пока тот, если и не проявляет собственную инициативу, то сохраняет определенную степень терпимости к данному Божьему «принуждению». Противящихся же с упорством Господь не «привлекает», а наказывает (Рим. 1:18; см. также «потому» в Рим. 1:26; «должное возмездие за свое заблуждение в Рим. 1:27; «и как они... то Бог... в Рим. 1:28).

Напротив, призывы к утверждению своего избранничества позволяют нам видеть его не принудительный характер. Например, пророк Амос (Ам. 3:2; 9:7; ср. Исх. 19:5-6; Втор. 7:6-12, 19-20; 10:16) напоминает израильскому народу о том, что под Его избранием подразумевается праведность: исполнение Божьей воли и проявление таких добродетелей, как послушание, справедливость и сострадание. Интересно, как Амос использует еврейское слово «йада» («знать») в Ам. 3:2. «Признание» или «познание» Богом Своего народа означает избрание с ответственностью, а не привилегию, поэтому его нельзя назвать безусловным. Это слово говорит об избранном не просто как о познанном, а как о предмете особого Божьего внимания, но такое избрание не означает того, что это внимание немедленно реализуется в какое-то действие, причем неотразимое.

Глагол «йада» имеет значение «познание на личном опыте». Этот аспект личного опыта хорошо объясняет использование слова «знать» в описании личных отношений, включая интимные. Однако эта же личная связь может подразумевать не только благословение, но и осуждение (см. «узнаю» в Быт. 18:21). По этой причине неверно связывать с этим глаголом учение о безусловном избрании. Этот глагол говорит лишь о более достоверном знании, чем простое доверие внешним источникам. Поэтому Бог говорит в Ам. 3:2 следующее: «Только тебя Я знаю столько времени и так хорошо, что взыщу с тебя...»

Само по себе значение «выбирать» не присуще глаголу «знать», но иногда оно может подчеркиваться контекстом. При этом оно имеет смысл: «Я уже хорошо тебя знаю, поэтому избираю тебя быть...» (напр. Иер. 1:5). Это знание означает выбор поручения, а не избрание, тем более к спасению. Избрание для выполнения определенного поручения может предполагать и спасение, но эти два понятия являются отдельными аспектами смежных истин, причем выбор поручения является центральным. Несомненно, Господь сделал Израиль «объектом Своего личного признания», но это ни в коем случае не означает того, что Господь избрал всех израильтян к спасению и каждый из них спасется.

Хотя Божье избрание и носит корпоративный характер, иногда оно более конкретно, поскольку как наделяет жизнь людей специфичностью, так и приспособляется к их индивидуальности. Избрание может опираться на предвидение будущей верности



избранного, вот почему оно предполагает Божье попечение от самого рождения избранного, не опираясь на предвечное решение Бога: «А ныне слушай, Иаков, раб Мой, и Израиль, которого Я избрал. Так говорит Господь, создавший тебя и образовавший тебя, помогающий тебе *от утробы матерней*» (Ис. 44:1-2). Предвечное решение Бог мог вынести лишь в социальном, а не индивидуальном плане.

С избранием кого-либо на определенный труд связано и избрание многих обстоятельств его жизни. Избрав людей для осуществления определенных целей, Бог наделяет их соответствующей судьбой, социальным положением, образованием, здоровьем и т.д. Он помещает их в соответствующие страны, историческое время, нации, семьи. Одних Он делает богатыми, других бедными, одних образованными, других – нет, одних слабыми здоровьем, других – более крепкими. Этим избранием определены условия нашего труда на Его ниве.

Чудесна ли Божья власть над нами? Чудесна, хотя и трудна, чудесна – своими последствиями при условии нашего послушания. Нам точно неизвестен тот предел, за которым наше непослушание лишит нас не только благословений Божьих, но и самого спасения. Но одно нам известно определенно: кто сознательно, со знанием всех последствий своего сопротивления воле Божьей и продолжительное время пренебрегает своим призванием и избранием, тот стоит на погибельном пути (см. «переступают всякую меру во зле» в Иер. 5:28).

Милость Божья терпит его отступление не бесконечно (Быт. 15:16; Дан. 8:23; Мф. 23:32; 1 Фес. 2:16). И для всех нас это серьезное предупреждение. Идущий по пути личного освящения, тем самым удаляется от возможности отступления и ожесточения, за которым не бывает прощения (Евр. 10:26). Давайте же признаем над собой Божье руководство, доверимся ему и примем с Его рук то, что мы называем нашей судьбой – это наилучшее, что нам необходимо с точки зрения пребывания в святости, с точки зрения наследования вечности.

«Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованные» (1 Пет. 2:9-10). Мы спасены и освящены для труда, который можно совершить лишь уже помилованными людьми. Давайте же оправдаем Божье доверие к нам. Таким образом, у Бога нет любимчиков, у Него есть сыновья: более и менее совершенные, но которые имеют веру и проявляют верность условиям спасения, чтобы быть достойными носить это имя. У Бога нет любимчиков, но есть определенная степень справедливости, чтобы воздать каждому за то, что тот был в силах исполнить.

## ***Спасение для всех или для некоторых?***

Ответ на вопрос, вынесенный в заголовок, конечно же, нужно уточнить. Этого пожелают как кальвинисты, так и арминиане. Кальвинисты, считающие, что Бог predeterminedил к спасению лишь некоторых людей, все же соглашаются с тем фактом, что спасение предлагается всем людям. Арминиане, которые утверждают, что возможность обретения спасения реально существует для каждого человека, осознают, что ею могут воспользоваться лишь некоторые.

Тем не менее эти два противоположные подхода различаются в одном важном пункте: желал ли Бог спасения всем людям или нет? От этого вопроса зависит и различие в их позициях относительно сущности, цели и способа применения искупления Христа к каждому отдельно взятому человеку.

Часто пытаются различать между собой доктрину Кальвина о так называемом «двойном predeterminedении» (Бог predeterminedил одних людей к спасению, а других к гибели) от

учения Августина об «одностороннем предопределении» (Бог предопределил некоторых людей к спасению, а остальных допустил к гибели). Считают, что последнее мнение отстаивает Вестминстерское исповедание как смягченный вариант кальвинизма, основанный на учении Августина. Августин в одно время считал, что Бог не предопределял грехопадения, но только его допустил, однако уже после того, как оно случилось, Он определил спасти некоторых людей из общей массы грешников. Тем не менее и это мнение не дает ответа на вопрос о причинах такого Божьего выбора, приведшего к гибели остальных людей, что прекрасно понимают и сами «умеренные» кальвинисты.

Вот что говорит Вестминстерское исповедание в четвертой статье о причинах осуждения некоторых людей:

«Остальные же, неизбранные, хотя и могут быть призваны служением Слова и иметь некоторое общее воздействие Святого Духа, все же никогда истинно не придут ко Христу, и потому не могут быть спасены. Еще менее могут люди, не исповедующие христианскую веру, спастись каким-либо иным образом, как бы они ни были усердны в согласовании своей жизни со здравым смыслом и законом той религии, которую они исповедуют; и заявления и утверждения, что они это могут – являются совершенно пагубными и должны быть с презрением отвергнуты».

Вся проблема данного объяснения состоит в том, что люди ожесточают свои сердца как раз потому, что Сам Бог не пожелал привлечь их к Себе (о подлинных масштабах такого привлечения см. Ин. 12:32). Но разве это не все то же "двойное предопределение"? Во свете всеобщей нужды в Боге (Гал. 3:22), нет большой разницы в смысле между выражениями "пожелал погубить" и "не пожелал спасти". Следовательно, идея одностороннего предопределения несостоятельна, ведь не пожелав спасти, Бог этим же действием обрек несчастных на гибель. При этом удивляет не то, что человек без Бога не может спастись, а то, что у Бога не хватило любви для предоставления шанса спасения всем грешникам.

Вестминстерское исповедание имеет все недостатки, присущие игнорированию универсального значения искупительного подвига Христа и желания Бога спасти всех без исключения людей. Между тем эти вероучительные утверждения доказываются большим количеством мест Священного Писания:

Мф. 5:15; 11:28; 13:33; 22:9-10; 24:14; 28:19; Мк. 7:14; 16:15; Лк. 2:10; 9:23; 13:3-5; Ин. 1:7; 3:15-16; 6:40,45; 12:32,46; 13:35; Деян. 2:14,21,39; 4:10; 10:6,28,33,43,44; 11:23; 13:24,39; 16:32; 17:30-31; 22:15; 26:29; Иак. 1:5; 2 Пет. 3:9; 1 Ин. 2:2; Рим. 9:33; 10:13; 11:32; 12:17-18; 1 Кор. 9:19,22,24-25; 10:1-4,11,33; 2 Кор. 3:2; 5:15; Еф. 3:9; Кол. 1:5-6,20,23; 1 Тим. 2:1-2,4,6; 4:10; Тит. 2:10; Евр. 2:9.

Исследовав эти тексты, можно прийти к заключению, что под словом "все" не всегда удается разглядеть только "лиц всех национальностей". Когда же оно использовано даже в отношении к спасению, то обозначает совокупность отдельных лиц внутри любой национальности (Деян. 15:17; 19:10,17). Некоторые кальвинисты объясняют универсальность искупления тем, что непрактично узнавать, кто предопределен, а кто нет, поэтому и сказано о проповеди "всем". Однако в таком случае доктринально это слово было бы понято неверно. Все бы требовалось дополнительное свидетельство, которое, конечно же, как и многое другое, при желании можно найти в Писании. Как бы там ни было, кальвинистическое уточнение его смысла показывает, что слово "всех" фактически лишь скрывает от людей подлинные причины их неверия, поскольку они не могут уверовать не по собственной воле, а по причине Божьего ограничения числа спасенных. Следовательно даже если бы они и проявили желание и просьбу спастись, не всех из них Бог пожелал бы спасти.

Разумеется, для спасения кроме внешней всеобщей проповеди (Рим. 9:17; 10:18) еще необходимо и внутреннее озарение (Ин. 6:44; Деян. 16:14). Однако почему последнее также не должно быть всеобщим, когда Слово Божье учит о желании Бога именно спасти

всех людей, а не просто засвидетельствовать им о спасении (Деян. 10:6; 17:30; 26:29; 2 Пет. 3:9; 1 Ин. 2:2; 1 Тим. 2:4,6; Тит. 2:10; Евр. 2:9)?

О конечной цели всеобщей проповеди как спасению всех людей, собранных из всех народов, отлично говорит текст Рим. 14:25. Кстати это – ключевой текст для правильного понимания всего Послания Павла к римлянам. Тот факт, что апостолы старались утверждать в вере именно "всех" верующих (Деян. 11:23; 18:23, 20:28; 1 Пет. 5:5; Рим. 15:4), говорит в пользу того, что спасение было доступно всем членам видимой церкви (Иуд. 3; Рим. 1:8; 6:3; 8:14,32), и даже тем из них, кто оказался в ней случайно (Мф. 7:23; 1 Ин. 2:19).

С другой стороны, сама идея невозможности перехода одного и того же человека из состояния веры в состояние неверия или наоборот, красноречиво опровергается текстом 1 Пет. 3:1, где утверждается возможность того, что одни и те же люди вначале не покоряются слову, а затем покоряются (ср. Рим. 6:16). Такие тексты Писания можно объяснить лишь при помощи тезиса об условности получения дара спасения, поскольку существует реальная возможность не только приближения, что можно было бы объяснить активной деятельностью Бога, но и удаления от Него, что объяснить подобным невозможно.

Кальвинисты обращаются к теме избрания, хотя избрание в Библии относится либо к выполнению определенных поручений, либо к спасению, но понимаемому в корпоративном (коллективном) смысле. Так, согласно тексту 2 Тим. 2:10, под «избранными» Павел понимал всех тех, кто примет дар вечного спасения. Фактически они могли считаться избранными лишь после личного уверования (2 Фес. 2:13; Тит. 1:1) и устояния в своем избрании до конца (2 Пет. 1:10; Кол. 3:12; 1 Фес. 1:3-4; Откр. 17:14). Они названы таковыми еще до своего обращения лишь потенциально и корпоративно, поскольку множественное число не говорит об индивидуальном избрании. В личном же плане Бог предвидел верность каждого из них своему призванию благодаря Его сверхъестественной способности всезнания.

Слову "все" действительно в Писании противостоит другое – "некоторые", и как раз потому, что спасение имеет условие, а именно "веру". В этом смысле не все "дети Авраама", кто лишь формально носит имя "христианин" (Рим. 9:6-7). Христос совершил спасение для всей Своей церкви, но для каждого ее члена его нужно воспринять путем выражения личной веры и покаяния (Мк. 1:15; Деян. 20:21).

Условный характер применения плодов искупления для конкретного грешника означает, что истину о пути спасения, и в этом же смысле веру, необходимо принять грешником самостоятельно (Мф. 10:40; Мк. 4:20; Лк. 4:24; 8:40; 9:53; Ин. 1:11-12; 3:11,32-33; 12:48; Деян. 2:41; 8:14; 11:1; 17:11; 2 Пет. 1:1; 1 Ин. 5:9-10; Рим. 8:15; 1 Кор. 2:12,14; 11:23; 15:1-3; 2 Кор. 6:1; 11:4; Гал. 1:9,12; Кол. 2:6; 1 Фес. 1:6; 2:13; 2 Фес. 2:9; 1 Тим. 1:15; 3:16; 2 Тим. 4:3; Евр. 4:2; Откр. 3:3) и, повинувшись, ей покоряться на постоянной основе (Деян. 5:32; 1 Пет. 2:8; 3:1; 4:17; Рим. 2:7-8; 16:19; Гал. 3:1; 5:7; 2 Фес. 1:8; Евр. 5:9; 11:8).

Разумеется, в одном отношении Бог покоряет себе людей и примиряется с ними, а в другом – люди сами покоряются Ему и примиряются с Ним. Тем не менее это условие доступно для каждого человека (Рим. 3:22; 4:11,16; 10:12). Призывы же к личной ответственности в вопросе спасения – своего или других христиан (Рим. 14:15; 1 Кор. 15:10; 2 Кор. 6:1) указывают на реальную возможность отпадения от него. Во свете этого предостережения и требование "держаться", "пребывать", "стоять" в вере обретает свой закономерный смысл. Данное обстоятельство объясняет, почему не всегда воля Божья исполняется. Например, целью прихода Христа на землю было «призвать... грешников к покаянию» (Мф. 9:13), однако как много их осталось нераскаянными (см. также: Мф. 15:10; Мк. 3:22-23).

По вышеизложенным причинам текстом Ин. 5:40 «Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь», также приведенном в Вестминстерском исповедании, нужно не просто накладывать заплатки на дыры кальвинистического богословия, а обосновывать

библейскую возможность отвержения всеми людьми предлагаемого Богом спасения (Мф. 23:37; Лк. 4:22,28; 14:18; Ин. 1:11-12; 3:11,32; 5:40,43; 12:48; Деян. 7:51; 1 Пет. 2:8; 3:1; Рим. 10:16; 2 Фес. 1:8; 2:9,12; 2 Тим. 4:3; Евр. 3:16; 4:2). А это уже противоречит кальвинистической доктрине.

В рамках данной статьи нет возможности привести все кальвинистические аргументы, поэтому все заинтересованные лица могут познакомиться с их изложениями в переведенных на русский язык учебниках по богословию: как в умеренной редакции (Тиссен, Эриксон, Эннс), так и в строгой (Беркоф, Дуглас, Вейл). Отметим лишь основные «козыри» кальвинизма.

Как известно каждому, в Евангелии от Иоанна содержится тема избрания, однако в нем нет свидетельств тому, что благодать Божья действует неотразимо. Чтобы объяснить причину (при всем старании Христа) неверия в Него иудеев, кальвинисты прибегли к тезису "двойного предопределения". В результате получилось то, что Христу вовсе и не требовалось переубеждать тех, кто не был предназначен для спасения. Между тем Христос продолжал делать это, следовательно, Он делал это из других соображений, учитывать которые кальвинистам просто не выгодно. При этом текст Ин. 17:8 отличным образом объясняет новозаветный порядок спасения: проповедь истины, ее принятие, понимание и уверование. Первое зависит исключительно от Бога, остальное – также и от человека.

Тема избрания в Ин. Поднята в связи с вопросом, часто задаваемым в этом Евангелии: «Почему вы не понимаете речи Моей?» (Ин. 8:43). И тут же на него дается ответ: «Потому что не можете слышать слова Моего». Если же задать следующее и закономерное «почему» они не могут слышать, то придется признать: «Вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь» (Ин. 5:40). Кальвинистические же богословы останавливаются на полпути, не удосуживаясь узнать глубокие причины того, что Бог закрыл некоторым дискредитировавшим себя людям возможность слышать. Они исчерпали свои возможности слышать, поскольку ни на одно из Божьих предостережений не ответили послушанием. Это избрание не к спасению, а к осуждению, но оно не является безусловным, поскольку опиралось на предварительное ожесточение сердца этих людей. Конечно, концепция условного получения спасения напрямую приближает нас к проблеме синергизма или взаимосвязи между действиями Бога и человека. При внимательном рассмотрении данной темы можно сделать следующий вывод: зависящие от человека веру и покаяние никак невозможно квалифицировать как заслуги, поскольку оба эти условия, необходимые для получения спасения, выражают не достоинство, а потребность человека в Боге. По этой причине человек остается не сотрудником, а потребителем Божьей спасительной работы.

Еще одним аргументом, позволяющим выяснить, для кого же было предназначено спасение, является указание на текст Ис. 53:11: «На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством; чрез познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих и грехи их на Себе понесет». При этом акцент делается на слово «многих», противопоставляя его слову «всех» в других текстах Писания. Удивительно, что кальвинисты не любят рассматривать каждый отдельно взятый текст во свете большинства мест Библии, некоторые из которых были приведены выше. Сказанное относится особенно к ключевой доктрине кальвинизма – неотразимости благодати. Говоря о масштабах искупления, кальвинисты обращаются также и к пятой главе Послания к римлянам, где также встречается слово «многие». Однако они мало внимания уделяют тексту Рим. 5:18 (ср. Рим. 11:32), а именно: "правдою одного всем человекам оправдание к жизни". Оказывается, что-то в искуплении относится буквально к "каждому человеку", а что-то, разумеется, явно большее, – лишь к спасенным людям (ср. Гал. 6:10). Арминиане связывают этот аспект искупления с предварительной благодатью (Ин. 6:44, Рим. 2:4), кальвинисты – с внешней проповедью, тем не менее сам текст говорит не только о всеобщности, но и о некотором оправдании "всех человеков". В каком-то смысле все

люди от чего-то освободились. Не нужно долго думать, чтобы понять, что Жертвой Христа каждый человек на земле из ветхозаветных условий спасения (по делам) перешел к новозаветным (по вере). Христос освободил его от необходимости следования Старому Завету при решении вопроса своего спасения.

Таким образом универсальный плод искупления Христа и есть предоставление всем людям возможности спасения, причем равной для всех. Своей «праведностью» Христос заслужил это освобождение от клятвы закона. Теперь грешник может попасть в ад, не за совершение грехов, а за неверие, хотя неверия не бывает без этих грехов. Универсальная часть благ, дарованных искуплением Христа, принесла не само спасение, иначе должны были бы спастись все без исключения люди, а лишь его возможность. Таким образом можно заключить, что универсальное значение искупления явно принижено в кальвинизме.

Кальвинисты часто любят повторять, что в видимой церкви не все являются библейски возрожденными людьми. Из этого они делают парадоксальный вывод: следовательно, некоторые *не могут* быть спасенными даже близко познакомившись с библейской истиной. Тем не менее кальвинистическое учение утверждает, что таковые люди *не могут* воспользоваться спасением, *потому что* оно им просто не дозволено. Причина их безысходности лежит не в них самих, а в Боге, причем в Его тайной воле. Даже сам Кальвин назвал решение Бога не спасать некоторых лиц «ужасным».

Тем не менее мы вынуждены снова возвратиться к вопросу: Желал Бог спасения всем или лишь некоторым? Кальвинисту, утверждающему, что любое Божье желание должно быть осуществлено самым непререкаемым образом, остается признавать спасение лишь для некоторых. В противовес им, арминианин продолжает настаивать на моральном правлении Бога и считает, что Бог может наказывать человека (даже и в виде вечного осуждения) лишь при условии, когда тот сам не желает Ему повиноваться. Так, например, Бог желает нашего реального освящения или преобразования (Рим. 8:29; 1 Фес. 4:3), однако само по себе это желание не достигает необходимого в нашей жизни.

Так или иначе убедительного объяснения тому, почему Бог предоставил помощь лишь некоторым, когда согрешили все и согрешили одинаковым образом, у кальвинистов нет. Арминиане же не испытывают в данном вопросе никаких проблем. Нет лучше надежды, чем уверенность в том, что Бог готов принять и спасти всех без исключения людей. Только такой Бог достоин полноценной хвалы. И, напротив, нет большего разочарования, как сомнение в этой истине.

## ***Почему Бог одних людей наказывает, а других прощает?***

Данный вопрос имеет большое значение, особенно во свете библейского утверждения о том, что «в Адаме», то есть по своей плотской природе, все люди грешны. Зависит ли прощение грехов от человеческого поведения или нет? Если да, тогда чего же ожидает Бог от грешника? Любая ли его вина может быть прощена?

Действительно, в Библии мы видим Бога, как прощающего, так и наказывающего грешника, причем даже вечным осуждением. Чем же Он руководствуется при этом? Существуют ли ситуации, когда Бог никак не может простить или, напротив, простит непременно?

По поводу руководящих принципов для принятия данных решений Богом существует два мнения: кальвинистическое и арминианское. Первое предполагает, что Бог без каких-либо причин одних людей прощает, а других – нет, поскольку Он первых избрал к спасению, а вторых – не избрал. Им противостоят арминиане, утверждающие, что Божье решение спасти или осудить находится в зависимости, по крайней мере, от убеждений человека и его отношения к Богу и к греху.

Чем же обосновывают свое мнение кальвинистские богословы? Ключевым здесь текстом является девятая глава Послания к римлянам и в частности ст. 16 и 18.

Ст. 16: «Итак помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего»

Ст. 18: «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает».

Однако принуждают ли эти стихи к выводу о том, что Бог при помиловании руководствуется лишь ничем не обусловленным Своим желанием? Вряд ли, поскольку даже если бы Он пожелал не прислушиваться к желанию грешника в вопросе его спасения, Его воля не может перешагнуть Собственные детерминанты: справедливость, любовь и мудрость. Поскольку же идея независимого от грешника решения Богом вопроса его спасения вступает в противоречие со всеми этими тремя качествами Его природы, нам приходится выразить серьезные сомнения относительно правильности кальвинистического толкования данных мест Писания.

Скорее всего, за словами «хочет» следует видеть не последнюю, а посредническую причину. Очевидно, что воля Бога не является абсолютным произволом, потому что в таком случае даже любое принятое Им ранее решение может быть с одинаковым успехом отменено. Как же воля Божья может быть зависима от человека? О причинной зависимости говорить нам нельзя, потому что Бог Сам выступает достаточной и единоличной причиной любого из Своих выборов. По этой причине остается одно: Бог суверенным образом решил создать человека свободным и допустить существование в его жизни ошибок, борясь с которыми он должен был убедиться в собственной духовной беспомощности и прийти к сознанию своей полной зависимости от Творца.

Но как эти рассуждения арминиян, имеющие много доказательств в Библии, могут разрешить существующую трудность, к которой обращаются их оппоненты?

Общий замысел написания Послания к римлянам состоит из того, чтобы убедить христиан еврейского происхождения, проживавших в Риме, в том, что Бог предлагает возможность спасения не только иудеям, но и язычникам, хотя последние и не имели для этого никаких заслуг (3:29; 9:24; 15:8-11). В 9-й главе Павел касается вопроса: почему не все иудеи принимают Христа, будучи богоизбранным народом? Он отвечает, что не все иудеи по плоти были таковыми и по духу (ст. 6). У Авраама были и другие дети, но Бог определил земные благословения только одному Исааку. Это действие зависело от Него, а не от личного желания Авраама или его потомков.

Ясно, что Павел подчеркивает суверенность воли Бога, однако относится ли она к вечной судьбе грешника или же только к земной – вот ключевой вопрос. Ответить на него можно только путем выяснения главной цели написания данного послания, которая содержится в ст. 24.

Бог имеет право совершать суверенные вещи в земной доле людей – наделять богатством или нищетой, определять национальность, образование, семью, родину и т.д. и т.п.

Однако почему Павел подчеркивает суверенность – кальвинистами понимается неправильно. Павел говорит не о целом, а о части, не о предопределении к спасению, а о предопределении земной судьбы. Причем с единственной целью – показать, что Бог имеет право суверенным образом предоставить спасение язычникам, не имевшим данных обетований из-за заслуг Авраама. Это произошло без желания самих язычников, которые раньше просто не учитывались. Когда же им представилась возможность спасения, тогда их желания стали важными. Бог изменил условия спасения (суверенным образом) и вместо дел теперь от людей ожидается вера, которую способны принести Богу даже язычники. С этого времени иудеям не может помочь соблюдение закона, которое и без того было несовершенным. Теперь избранными по духу (духовным наследником) является всякий верующий, независимо от его национальности и прошлых заслуг.

В качестве иллюстрации этой идеи Павел обращается к специфической ситуации: где пролегает граница, когда Бог уже не милует, а наказывает? Так, Бог Самолично определяет, кто достоин вечного осуждения, а кто помилования (ст. 15). Иными словами,

никто не может быть Ему советником в вопросе, когда отвергнуть какого-то грешника, а когда его помиловать. Отступая от Бога, люди могут перейти черту, за которой они уже сами себе не в состоянии помочь, и т.о. лишиться самой возможности спасения. Ведь одно дело когда только человек отвергает Бога, но совсем другое, когда и Бог отвергает его. Здесь уже не тот случай, когда Бог обращает внимание на желания отверженного (ст.16): даже если он и пожелает, изменить Божье решение осуждения уже будет нельзя.

Что же этим хотел сказать Павел? Подчеркнуть, что даже зло предопределяется Богом или же, что существуют ситуации, когда Бог действует независимо от желания людей?

Кальвинисты настаивают на первой, арминиане – на второй возможности понимания этих стихов. Первые выражают далеко идущие выводы (широкое толкование), но имеют слабое внешнее подтверждение (узкий контекст), вторые же наоборот: имеют частную ситуацию и слишком специфическое объяснение, однако оно значительно лучше отвечает остальным данным Библии. На чьей стороне преимущества – судить читателю.

Язычники, не искавшие праведности по закону, обрели ее по благодати. В совершении этого перехода от закона к благодати желания людей не учитывались, потому что Бог суверенным образом представил им эту возможность. Он изменил условия спасения с дел и заслуг на веру и потребность в Боге. До Христа покаяние и вера не могли быть достаточными для получения спасения. Это стало возможным лишь с расплатой со справедливостью Божьей, совершенной на кресте Христом. Это и было тем "помилованием", которое не зависело от "подвизающегося" – ни от заслуг иудеев, ни от идолопоклонства язычников (ст. 16).

В данном отрывке Писания у Павла нет и намек на какое-либо избрание или предопределение избранных к спасению. Правда, в его примерах используется иллюстрация с ожесточением фараона, которая с виду может указывать на это, однако касается специфической темы – суверенности Божьего отвержения особо провинившихся лиц.

Тем не менее, это – второстепенная мысль, лишь иллюстрировавшая главную, а именно: возможность незаслуженного проявления Божьей милости к язычникам. Иудеям было не ясно, на каком основании Бог мог посылать Свое прощение грехов язычникам? Павел говорит: это Его суверенное право. Текст Рим. 15:8-9 имеет большое сходство с притчей Христа о наемниках (Мф. 20:16). С одними рабочими владелец виноградника расплатился заслужено, а с другими – нет. Но, в конечном счете, он не нарушил справедливости, а лишь превзошел ее, поскольку мог и даровать сверх заслуг. На препирательство воображаемого оппонента, Павел восклицает: «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» (Рим. 9:20).

При этом у Павла не было и мысли о двойном предопределении: одних людей к спасению, других – к гибели. Это мнение явилось плодом опрометчивого смешения темы суверенности, относящейся к праву Бога миловать сверх заслуг, с темой избрания, относящейся к определению земной судьбы некоторых лиц. Безусловный аспект этих тем был ошибочно перенесен на почву индивидуального спасения, хотя сам Павел любил рассуждать корпоративно (Рим. гл. 3-6).

О непричастности самого Павла к этому учению говорит тот факт, что с данным мнением вступают в противоречие его рассуждения о чисто индивидуальном спасении (см. Рим. 8:13; 11:22). Здесь две разные участи определены не двум разным категориям лиц, а одной (хотя и состоящей из лиц разных национальностей), которая может оказаться как в одном положении, так и в другом по собственной воле. По этой причине сказанное им здесь вовсе не означает того, что окончательное Божье отвержение (заметьте, что не каждого грешника Бог осуждает на это) не зависело от самого человека. Павел просто не обсуждает здесь вопрос существования условий получения прощения со стороны человека, говоря лишь о Божьей стороне вопроса.

В первой иллюстрации Павла (ст. 10-13) Бог определял судьбу двух народов, в последующей же (ст. 17) – лишь отдельно взятого человека. Вот этот индивидуальный

аспект и был смешан с волей Бога «не спасать» и перенесен на тему предопределения к спасению. На самом же деле, Павел прибегнул к истории об «ожесточении фараона» лишь в качестве одного из прочих примеров того, что Бог может действовать суверенно. При этом он понимал под этой суверенностью направленную в сторону милости независимость от принципа справедливости («не по делам»). Тем не менее, как это обычно и бывает при отступлениях, его первоначальная мысль была оттеснена в сторону. Что же имел в виду Павел, говоря об ожесточении фараона? Здесь также проявлялась власть Бога. Хотя эта власть и могла быть понята как «власть губить», причем беспричинно – Павел не рассуждает в этом русле. То, о чем он говорил, вполне согласовывалось с древнееврейским толкованием «ожесточения» фараона. Раввины учили, что Бог сверх личного ожесточения фараона Сам ожесточил его сердце в качестве наказания.

Павел мыслил в рамках этого объяснения «ожесточения», применив его к собственным целям. Бог знает не только то, когда грешника уже нужно наказывать, но и то, когда его нужно наказывать полным отвержением. Только Он мог решать, когда фараона следовало призывать к покаянию, а когда он уже перестал быть способным каяться. При этом в последнем случае за Богом оставалось суверенное право отправлять фараона в ад сразу же после того, как его ожесточил Он Сам, или же позже (см. "долготерпением" и "щадил" в ст. 22).

Иными словами, суверенность Бога подчеркивалась Павлом здесь в ее узком значении: "щадить готового к гибели". Разумеется, о том, что сама эта готовность достигалась Богом, Павел не говорит. Дальнейшее его рассуждение объясняет, почему Бог "щадил" фараона некоторое время. Павел говорит, что Бог суверенно использовал его ожесточение в Своих целях, когда знал, что данного человека уже бесполезно спасать, поскольку он был наказан за личное ожесточение. Бог "поставил" его исполнить Его волю не в качестве послушного или непослушного слуги, а в качестве отверженного и осужденного на смерть врага (ст. 17).

Итак, Бог "кого хочет, милует, а кого хочет ожесточает" (ст. 18). При этом нельзя забывать о том, что Божье ожесточение следует за человеческим, а не определяет его. Слово "кого" здесь подразумевает не избранных и неизбранных, а иудеев и язычников. Иудеи «ожесточились» (Деян. 19:9; Рим. 11:7; Евр. 3:13), а язычники - т.е. те, кто был предопределен к спасению - спаслись (Деян. 13:45-48). Итак, Бог "хочет ожесточить" тех, кто сам себя ожесточил до такой степени, что уже не был способен принять истину. (Как это поразительно пересекается с темой избрания у евангелиста Иоанна). Только для таких людей существует ад.

Разумеется, Бог ожесточает подобно фараону лишь тех, кто не подлежит исправлению. Здесь Павел прибегает к ветхозаветному образу глины (ст. 20). Известно, что глина в руках горшечника может быть как податливой, так и нет (Иер. 18:4,6). Ст. 23 суммирует сказанное: Бог не наказывал фараона некоторое время, чтобы на нем явить Свою славу. А если это так, то тем более Бог мог щадить язычников от наказания, чтобы снова прославить Себя. "Над сосудами милосердия, над нами, которых Он призвал не только из Иудеев, но и из язычников" (ст. 24). Цитата из Осии завершает данное рассуждение, отлично показывая, что тот же самый народ, который некогда был "не Моим", оказался избранным. Примечательно, что и Израиль был некогда избранным народом, но это избрание не спасло его, спасся лишь остаток от него (ст. 27). При этом признаком избрания служит не только воля Бога, но и вера человека.

Таким образом Павел показывал, что граница между Божьим и неБожьим народом определяется не по национальному признаку, а по духовному состоянию: не все иудеи спасутся, не все язычники погибнут. Итак, в глазах Павла нечто в Божьих действиях находится в зависимости от поведения людей, а нечто нет. Поскольку же в фокусе внимания Павла оказался второй аспект волеизъявления Бога, он оставил в стороне



первый, как не относящийся к поставленной им цели. Вот почему кальвинистически мыслящие комментаторы этого текста не заметили этого подразделения воли Божьей. Таким образом Божья суверенность не свободна от справедливости, но включает ее в себя, не исчерпываясь ею. Почему? Потому что Бог состоит не только из справедливости, но и из любви. Его воля служит им обоим, только исторически Богу было угодно вначале показать Свою справедливость, а затем любовь. Первая вспахала человеческое сердце, вторая полила драгоценной влагой, пока оно не размягчилось, чтобы быть способным принять в себя семя истины и спасения.

Что же может сделать грешник для Бога и для себя такого, чтобы оказаться в числе прощенных за свои грехи? Поверить и покаяться (Мк. 1:15; Деян. 20:21). Некоторые христиане из кальвинистических кругов хотят добавить к этим двум условиям наказание, предполагая, что можно получить прощение и без покаяния. Тем не менее в Библии нет доказательств мнению, что грешащий и не раскаявшийся христианин может получить спасение через наказание смертью. Любые наказания (смертью – последнее из них) направлены на исправление грешника, однако если такового не произойдет, не спасет даже и это наказание. Даже самое сильное наказание не может привести к спасению, если оно не достигло цели покаяния грешника (Евр. 12:9-11). Нет спасения грешника через одно физическое наказание; это – католический пережиток в протестантизме. Спасают только вера и покаяние грешника, будь он верующий или нет. При этом если есть одно, а нет другого – спасение не может совершиться. Нужно соблюдение обоих этих условий. Бесы веруют, но не каются. Многие люди каются, но не верят в возможность своего исцеления.

Поскольку раскаяния в содеянном не было ни у Анании, ни у Сапфиры (которой Петр задал даже наводящий вопрос), их нельзя считать спасенными. Они "допустили" сатану в самое сердце, так что Петр даже не дал им возможности покаяться. По этой же причине Стефан не призывал членов синагоги к покаянию. По этой же причине Бог осуждает некоторые грехи на месте сразу обоими видами наказания: физическим и духовным.

Итак, Бог определяет Свое решение простить или наказать в зависимости от поведения человека, хотя нам и трудно установить, где же находится эта черта, за которой прощение сменяется временным наказанием, а временное наказание – вечным. При этом оказаться в положении непрощенного может быть и тот, кто некогда был прощен. Обратите внимание хотя бы на следующие тексты: 2 Пет. 2:1; Рим. 8:13; 11:22; 14:15; 1 Тим. 3:6. В числе этих лиц могут оказаться даже некоторые прославленные, например, Соломон, ведь трудно найти в Писании свидетельства, когда за идолопоклонство Бог наказывал только лишением земных обетований. По этой причине отстранение царского трона от потомков Соломона является лишь частью Божьего наказания.

Бог не имеет снисхождения к Своим, когда они злоупотребляют Его милостью и благодатью. Мало того, грех спасенного еще более противен Господу, чем грех неспасенного человека (см. "хуже" в 2 Пет. 2:20; "сколь тяжчайшему наказанию" в Евр. 10:28-29; "тем более" в Евр. 12:25; ср. 2 Пет. 2:1). Соответствующим должно быть и наказание (Лк. 11:31-32).

Сказанное не предлагает того, что человек не нуждается в спасительном подвиге Иисуса Христа, направленного на спасение всех людей. То, что в представленных здесь рассуждениях отстаивается, – это способность человека востребовать и принять в дар спасение и прощение грехов после того, как Бог предоставил всем людям такую возможность. А это следует отличать от идеи самостоятельного спасения. Грешник таким образом неспособен заработать себе спасение, но может нуждаться в нем, искать его и просить.

Таким образом, граница между кальвинистическим и арминианским богословиями пролегает именно здесь: имеет ли невозрожденный человек способность стремиться, искать, нуждаться или просить себе дар прощения грехов и милость? Если он этой способности не имеет, тогда вся история спасения – лишь кукольный театр, в котором и

обвиняемый, и судья – все тот, кто все это причиняет. Более адекватным библейским свидетельствам о духовных возможностях грешника является убеждение о том, что "во внутреннем человеке" у него есть разумение истины, а "в теле" нет послушания познанному (Рим. 7:18-19). И в этой их природной раздвоенности подлинная проблема людей. Следовательно, грешник в духовном плане смертельно болен, но еще не умер полностью.

Таким образом, даже согрешив, человек продолжает оставаться созданием Божиим, о спасении которого печется Дух Святой. Отсюда арминианское убеждение в реальности существования предварительной благодати Божьей, влекущей "всех" людей к себе. Вот почему некоторые из них могут искать Бога (Лк. 4:42; 19:3; Деян. 17:27; см. о правильном искании Рим. 9:32), каяться (Мф. 3:8; 9:13; 11:20; Деян. 17:30; 20:21; 26:20; 2 Пет. 3:9; Откр. 2:21) и верить (Мф. 21:25,32; Мк. 16:14; Ин. 4:50; 5:46; Ин. 12:37-38; Деян. 8:12; Рим. 4:18-19; 2 Фес. 2:10). Иначе, зачем же к грешнику предъявлять те условия, выполнение которых от него не зависит. Если же он может хоть что-то выразить самостоятельно, тогда и помощь ему можно назвать помощью, а милость – милостью. Следовательно, грешник, чтобы получить благодать прощения, должен проявить в своем сердце покаяние и веру. Только таковым Бог дарует милость прощения и силу Духа Святого. До достижения этого состояния в его сердце действует не сила, а лишь просвещение Духа Святого. После же него – сила, благодаря которой он становится способным принести Богу и дела – уже не в качестве выкупа за спасение или отработки спасительного «аванса», а в знак благодарности за незаслуженно полученный дар. Итак, каждый человек должен проверить себя, какой он грешник: нуждающийся в Божьем прощении или нет? А если нет, то ощущает ли он в себе обличающий голос Духа Святого или нет? Если последнего нет, тогда не исключено, что и никогда не будет. Такие люди обречены, но не потому что не могут быть прощены, а потому что не могут покаяться, ведь способность к покаянию зависит от пребывания в душе грешника «влекущего» действия благодати Духа Святого (Рим. 2:4). Каким быть из этих видов грешников – выбирать каждому, но лучше впустить в свою жизнь Божье прощение и мир и жить в согласии с Его волей.

Подобно тому, как Бог может сверх справедливости миловать, Он же желает, чтобы мы признали над Собой Его власть, когда Он определит нам сверх справедливости страдание. Он знает, почему это необходимо. Для обнаружения или очищения от своих недостатков или для подготовки к особому служению – мы можем лишь догадываться. Тем не менее мы должны доверять Ему, веря, что даже эта крестная ноша послужит нам только во благо (Рим. 8:28).

### ***Предопределяет ли Бог зло?***

Некоторые христиане учат, что Бог суверенен настолько, что игнорирует вопросы справедливости и морали. Так Он в праве как незаслуженно спасать, так и незаслуженно губить. Подобных взглядов, которые сегодня исповедуют некоторые кальвинистические круги, придерживался поначалу и сам Мартин Лютер, однако к концу своей жизни под влиянием своего друга Филиппа Меланхтона он изменил их. Вершиной этого мнения стало убеждение, что Бог не только предвидел, но и предопределил грехопадение, да и сами грехи некоторой части людей. Разумеется, гибель этих людей также была предопределена. Насколько же это мнение может считаться библейским?

Если допустить, что Бог предопределяет зло, то почему тогда борется с ним? Нам говорят: чтобы показать Свою славу и убедить человека в его беспомощности. Славу? Разве причинением зла, а затем его устранением можно прославить Бога? Конечно, Бог Сам для Себя мог бы таким образом упражняться и убеждаться в Собственной власти, но

демонстрировать людям, причем лишь Свою силу, а не доброту, не соответствует Его достоинству, по крайней мере, Его моральному облику, описанному в Библии. Что касается еще одного аргумента, состоящего в том, что таким образом Бог якобы убеждает людей в их беспомощности, то и это действие противоречит не только логике, но и справедливости, согласно которой человеку вначале должна быть предоставлена возможность свободного действия и лишь затем определено, способен ли он на что-то или нет. Ситуация оказания Богом помощи грешнику в совершении им зла совершенно затрудняет, а не проясняет вопрос его личной ответственности.

Если же зло причиняется на земле исключительно Богом, то кто вообще способен устоять против этого Его решения? А следовательно, как можно наказывать за зло тех, кто не имел возможности сопротивления ему? Было бы несправедливым называть причиной осуждения грешника его дела, когда они на самом деле были причинены Самим Богом? Уже по своим последствиям данное учение вызывает большое сомнение в истинности.

Если и допустимо, что Бог может делать зло, то только наряду и в зависимости от собственного зла человека, для осуществления которого последний должен иметь реальную свободу.

Доктрина об абсолютном предопределении противоречит справедливости Божьей, возлагающей на людей ответственность в вопросе, по крайней мере, принятия дара спасения. По этой причине ее нельзя понимать в безусловном значении. Даже склонный к кальвинизму Чарльз Сперджен выразился так: «У меня есть привычка в своем служении всячески избегать крайностей и держаться узкого пути истины. Я верю как в доктрину предопределения, так и в доктрину свободной воли, и следую узким путем между этими двумя горами» («Надежда – якорь души», К.: Джерело життя, 2002, с. 113). Это верно и очевидно для каждого христианина, однако каков же способ согласования этих двух доктрин между собой?

Действительно, в Библии можно встретить несколько случаев, когда Бог, кажется, ведет Себя как причина зла. Он отправляет Авраама на гору для приношения в жертву собственного сына (Быт. 22:2). Он якобы закрывает возможность услышать о спасении некоторым людям (Деян. 16:7). Наконец, Он как бы суверенным образом обрекает отдельных людей на погибель (Исх. 9:12; 1 Цар. 16:14). Неужели таков Бог, в которого верят миллионы христиан? Неужели Он лишь страшен (Евр. 10:31) для всех людей? Не думаю, поскольку даже в этом случае Свое, как это кажется некоторым, «зло» он никогда не сделает виной людей, к нему не причастных.

Любимым библейским примером, якобы доказывающим причастность Бога к появлению зла, является случай с «ожесточением» фараона в книге Исход. Тем не менее это свидетельство требует правильного объяснения. Бог лишь использовал уже причиненное самим фараоном ожесточение (см. слово "сами" в Рим. 1:24, а также Деян. 19:9; Рим. 11:7; Евр. 3:13). Бог ожесточает навсегда (как и наказывает временно) "за" что-то, а не за ничто (Мф. 11:20; 23:14; Лк. 1:20; 19:44; Деян. 12:23; Откр. 16:6; 18:8). "За" это Бог снимает Свою защиту ("ожесточает"), позволяя дьяволу иметь доступ к таковым людям (2 Фес. 2:10). Заметьте, Бог не причинил здесь их ожесточение и не прикрывается потом фактом их греха как внешней причиной осуждения. Бог также не пускает Своих слов на ветер, когда говорит ясно: "за то, что они не приняли любви истины для своего спасения". Это ясное библейское объяснение. Оказывается, Его суверенная воля состояла в том, чтобы люди правильно воспользовались своим правом выбора, чтобы они сами "приняли" Божий дар. Здесь нет принуждения ни к добру, ни к злу.

Почему Бог ожесточил фараона? Сам текст ничего не говорит в пользу мнения о безусловном и суверенном причинении зла этому человеку. Напротив, такое отношение к себе Бога он заслужил сам, о чем и говорится несколько раз, что он сам ожесточил "свое" сердце. В еврейском оригинале для обозначения этих двух самостоятельных видов "ожесточения" используются две различные породы глаголов. Это говорит о том, что

было ожесточение, причиненное самим фараоном, и было ожесточение, причиненное Богом. По этой причине легкомысленно подменять одно другим.

Итак, «ожесточение» Богом было способом наказания за собственное «ожесточение» фараона. Неубедительны и другие примеры того, что Бог производит зло с такой же легкостью как и добро. Неужели и в правду есть основания думать, что Бог способен наказывать невинного человека или же наказывать не в соответствии со степенью его вины? Не будет ничего удивительного, когда такому Богу мало кто доверит свою жизнь. Такое ложное Евангелие только отталкивает от Бога, причем вовсе не по оправданным причинам.

Представлению о существовании в природе Бога вместе с доброй волей еще и воли злой также противоречит библейскому учению о Нем. Писание учит, что наряду со справедливостью Бога существует и Его любовь (Пс. 105:45). Бог не состоит лишь из одной справедливости (1 Ин. 4:8,16). При этом как Его справедливость, так и любовь должны носить безусловный характер, то есть Бог любит всех людей, не желая их гибели, но предъявляет к ним Свои требования святости.

Однако как же соотносятся друг с другом эти основные качества моральной природы Бога: действуют ли согласовано в рамках собственной сферы или же временно заменяют друг друга? Скорее всего, верно первое, поскольку из Библии ясно, что в чистом виде, то есть без участия любви, справедливость существует лишь для закоренелых грешников, упорно отвергающей Божье предложение спастись. Греховное положение остальных людей Бог пытается исправить. Не всякий грех людей ведет к их окончательному осуждению, следовательно она смягчена Божественной любовью, делающей Бога долготерпеливым к грешникам. С другой стороны, Бог применяет к людям не абсолютные стандарты справедливости, которые они в любом случае не могут исполнить, чтобы затем наказать их. Его закон требует возможное для исполнения людьми, по крайней мере, при помощи Божественной помощи.

Особо хочется оговориться, что мы говорим сейчас не о праве Бога наказывать заслуживших это, а о праве Бога причинять зло первым и причинять его без каких-либо иных оснований, кроме как по Своей суверенной воле. Наши же оппоненты создают видимость аргументации, когда прибегают к тезису о праве Бога наказывать, всякий раз уклоняясь от основного вопроса: По каким причинам Он наказывает не всех, а лишь отъявленных грешников? С этим же вопросом связан и следующий: Почему Бог решил спасти не всех, а лишь некоторых грешников? Арминианское богословие, альтернативное кальвинистическому, утверждает, что ответ на первый вопрос содержится в снисхождении Божьем и предъявлении к людям лишь того уровня требований, которые им доступны в силу их естественных возможностей. Второй же – в том факте, что существует вероятность исправления грешника. Последнее подразумевает условное применение благодати к людям. Следовательно Бог не предопределяет зло, а лишь предвидит и на этом основании допускает его существование.

Христос учил, чтобы о Нем судили по Его делам, подобным же образом мы ожидаем от Господа свидетельств в пользу любви ко всем грешникам. Нельзя толковать Писание однобоко, акцентируя внимание лишь на Его справедливости. С другой стороны, Бог наказывает людей именно за их грехи, а не беспричинно (Лев. 26:21-28; Втор. 29:24-28; Нав. 24:19-20; Суд. 2:11-15; 10:6-8,13-14; 1 Цар. 12:9-11; 3 Цар. 9:8-10; 11:33; 4 Цар. 17:7-20; 22:16-17; 2 Пар. 7:16-22; 12:5; 24:20,24; 28:6; 29:6-9; 34:24-25; 65:11-12; Иер. 1:16; 2:17; 5:7,19; 9:13-16; 16:11-13; 17:13; 19:4-6; 22:8-9; Ос. 4:9).

При этом Сам Бог никогда не оставляет человека первым и без человеческого повода для этого: "Так говорит Господь: вы оставили Меня, за то и Я оставляю вас" (2 Пар. 12:5). "Как вы оставили Господа, то и Он оставит вас" (2 Пар. 24:20). "Вас обрекаю Я мечу, и все вы преклонитесь на заклание: потому что Я звал, и вы не отвечали; говорил, и вы не слушали, но делали злое в очах Моих и избирали то, что было негодно Мне" (Ис. 65:12). "Накажу его по путям его, и воздам ему по делам его" (Ос. 4:9).

Итак, заслужили ли все люди осуждения на погибель? Если так, то почему к ним еще обращен евангельский призыв? Арминианское учение различает степень виновности людей. Все грешат, но не одинаково. Это дает повод Богу выражать Свою милость по отношению к тем из них, кто способны осудить свои проступки и обратиться к Нему за помощью. Одни пьют грех, как холодную воду, другие же могут винить себя в том, что делают, не имея возможности освободиться от тех пороков и грехов, от которых страдают. Вот почему из того факта, что Бог спасает не по заслугам, нельзя делать вывода, что Он и губит не по заслугам. Божье действие не вытесняет собой человеческое, а проявляется одновременно с ним, когда человек грешит, а иногда даже и способствует ему, когда оно чем-то пытается Ему послужить. По этой же причине Бог наказывает не для осуждения, а для исправления. Долготерпение Божье проявляется в том, что Он не торопится наказывать грех (Еккл. 8:11; 2 Пет. 3:9) и прощает три или четыре преступления (Ам. 2:6). Бог дарует шанс исправиться согрешившему даже, если тот и никогда не воспользуется им. С другой стороны, у Бога есть предел, за которым Его милость оканчивается и переходит в осуждение: «Потерявшуюся отыщу и угнанную возвращу, и пораненную перевяжу, и *больную укреплю, а разжиревшую и буйную истреблю*; буду пасти их по правде» (Иез. 34:16; ср. Ин. 15:2,6).

Вершиной кальвинистического мнения о Боге, делающем зло, является утверждение о «двойном предопределении»: Бог желает спасти лишь часть людей, остальную же погубить. При этом кальвинистические богословы игнорирует тот факт, что нежелание Бога спасти всех людей равнозначно осуждению избранных на гибель. Проблема здесь не в том, что некоторые люди не воспользуются даром спасения, а в том Бог не захотел их спасать. Как это, так и мнение о невозможности некоторым получить спасение, являются небиблейскими и должны расцениваться как домыслы его адептов-богословов. Из того факта, что некоторые люди не откликаются на спасительные действия Бога, они делают весьма сомнительный вывод, что помимо спасающей благодати существует и какие-то неспасительные ее формы. Отсюда они учат о двух призывах Бога: внешнем, но неспасительном и внутреннем, но спасительном. Тем не менее, Бог никогда не станет делать бессмысленной и заведомо безуспешной работы. Если Он «просвещает» грешников, то «просвещает» для их спасения. Делать же это лишь для того, чтобы Его «просвещение» не имело даже вероятности принятия, безгранично унижает Бога и превращает Его славу в глупость.

Так на чем же держится убеждение кальвинистов в способности Бога делать зло суверенным образом? Этому существуют не библейские, а богословские причины. Дело в том, что сама идея условности получения благодати у кальвинистов вызывает оскому. Их раздражает тот факт, что люди способны самостоятельно оставить Господа или противоречить Ему. Как они смогли бы это сделать без Его разрешения? Какое имели на это право и откуда могли взять для этого силы? Любое непослушание воле Бога означало неуспех Божьих действий. Поскольку Бог не может быть неудачником, сторонники абсолютной суверенности Бога выдумали порочную теорию о том, что Бог Сам же и заставляет грешников делать зло, а потом наказывает их за это, как будто это была их личная вина.

Налицо порочный круг: Бог лишь заявляет о Своей справедливости как причине наказания за зло, а на самом деле Он это зло инициирует, чтобы показать Свою власть делать не только добро, но и зло суверенным образом. Получается, что Господь вовсе не раздражается злом людей, а находит в нем какое-то удовольствие, коль побуждает грешников грешить. Равным образом и добро не приносит Ему удовольствие, поскольку Он время от времени суверенно заставляет некоторых людей делать зло. Как можно согласиться с подобными закономерно вытекающими из кальвинизма следствиями и тем более оправдывать их?

Такое понимание сводит к абсурду требование Бога каяться людям в том, что произвел Он Сам. По существу, каяться нужно не им, а Ему как единственной причине происхождения

зла. Особо глупо выглядит ситуация когда Бог побуждает разрушать то, что Он же Сам ранее созидал и созидать то, что Он раньше разрушал. Такое понимание суверенности Бога равнозначно произволу, и его невозможно найти в Библии. Ее учение ясно: Бог не желает спасать людей принудительными мерами. Только этим объясняется живучесть зла и способность людей сопротивляться воле Бога. "Я воспитал и возвысил сыновей, а они возмутились против Меня" (Ис. 1:2; ср. Иер. 2:17).

Разумеется, нашими оппонентами выискиваются некоторые как бы подтверждающие их мнение о нежелании Бога спасать всех людей тексты Писания. При этом они не замечают того, что эти тексты при их кальвинистическом наполнении начинают вступать в противоречие с большинством других богооткровенных истин. Так, пожалуй, единственным местом, которое можно использовать для доказательства избрания отдельного человека для спасения, является текст Деян. 16:14. Тем не менее такое заключение вызывается не самим содержанием текста, а не осведомленностью в способе донесения Богом Его истины для отдельно взятого человека. Этот текст говорит лишь об одном из прочих условий получения спасения, а не о единственном. Есть условия, зависящие от Бога, а есть условия, ожидаемые от человека. Бог открывает истину, а дело человека принять ее (Ин. 3:19-21). При этом в силу того, что не каждый человек бывает готов к принятию этой истины, Бог посылает ее не всегда, а лишь при обнаружении этой готовности человека. Господь увидел готовность Лидии и просветил ее Своей истиной, а принять ее или нет – зависело от нее самой. В данном случае Лука подчеркнул именно Божественное действие, поскольку Лидия, вероятно, уже долгое время ждала и искала этого просвещения (см. «прося» в Деян. 16:9).

Бог проявляет насилие над волей человека лишь в одном вопросе: не знать истины ему не дано право. От познания истины не свободен ни один человек на земле, так как Бог желает спасения всем, а также и того, чтобы их выбор спасения был сознательным. Он ставит его перед каждым на земле человеком, устраняя все возможные препятствия на его пути.

Важно отметить, что получить способность понять или внимать не равнозначно поступать в соответствии с понятым. Возможность познания истины дается Богом всем людям, но готовность ее принятия у них разная. По этой причине полное ее понимание достигается всегда постепенно, завися от степени усвоения предыдущего знания (Лук. 8:18; 12:48). В этом смысле ветхозаветное и частичное знание подготавливало условия для принятия новозаветных истин (Ин. 6:45). Текст Лк. 9:45 (ср. 2 Кор. 4:3) создает впечатление, будто Бог не всем дарует знание о Себе. Дело в том, что Бог не всем дарует полноту знаний о Себе, но их минимум, причем обеспечивающий возможность принятия спасения, доступен всем и каждому (Ин. 1:9).

Бог посылает Свои истины порциями по той причине, что до их принятия грешнику нужно дорасти (вспомним слабость веры Неемана, достаточную лишь для отправления в путь, но недостаточную для быстрого принятия помощи). Условием для получения спасения является осознание человеком своей греховности и потребности в Боге. До этого человек, однако, приходит не сразу. Бог различными путями готовит его к каждому очередному шагу.

Когда жители Азии не были готовы для принятия вести спасения, Дух Божий не допустил туда Павла (Деян. 16:6), однако позже делает это (Деян. 19:10), так что со временем в этой местности образовалось много церквей (Откр. 2-3). Когда же человек наконец-то созревает, Бог посылает ему действие обличения Духа Святого, которое ошибочно путать с особой благодатью (благодатью, дарующей спасение). Нет это не особая благодать, а просвещающая, подготовительная и предварительная. Лишь только в том случае, когда человек реагирует на этот призыв Бога покаянием, Бог обращается к нему со следующим требованием – доверить свою жизнь Его спасающей любви. Здесь уверование имеет свои объективные условия (см. напр. Ин. 5:46). Бог всегда открывает Свои истины постепенно и поэтапно, вначале "словесное молоко", затем уже и "твердая пища".

Вот почему в тексте Деян. 16:14 выделена одна Лидия, она первая оказалась готовой для дальнейшего познания, приведшего ее к уверованию. Здесь нет избрания к спасению, а есть предоставление готовому того, что "не дано" неготовому. Бог "дает" знание лишь тому, кто уже что-то "имеет" (Лк. 8:18), то есть правильно усвоил и применил предварительные истины. Таков механизм распределения Божьего научения или «влечения» (Ин. 6:44-45). Тем не менее дать знание не равнозначно заставить им воспользоваться. Данное заблуждение привнесено в христианство из античной философии. Дело в том, что еще Сократ учил, что никакой человек не может делать противное разуму, так что познание истины автоматически ведет к послушанию ей, однако это было досадным недоразумением. После того, как Бог откроет грешнику его греховное состояние, тот не понуждается этим откровением или способностью "внимать" также и поступать соответственно.

Многие отвергали как раз понятую истину (Лк. 16:31; Ин. 7:51-53), причем не потому что имели силу успешно сопротивляться Богу, а потому что Бог никого не желает спасти насильно, то есть против его воли (Мф. 23:37; Ин. 5:40). Когда грешник вопреки всем доказательствам Божьей любви и научения продолжает отвергать Его призыв к послушанию, это оскорбляет Бога. При этом Господь может оставить его навсегда, что и называется в Писании "ожесточением" его сердца. Таким образом Промысел Божий не ограничивает число уверовавших, а напротив предлагает спасение всем.

Арминианское учение о предопределении состоит в том, что Бог "особым образом" заботится о "благех" Церкви, но «крохи» с Его стола имеют возможность собирать все без исключения люди, по крайней мере, в виде доступа к благодати. Вот почему сказано: "Чтущие суетных и ложных богов оставили Милосердного своего" (Ион. 2:9). Бог продолжает призывать всех грешников к исправлению, однако кальвинизм лишает их этой надежды.

Тем не менее Библия продолжает говорить кальвинизму «нет», до тех пор пока он утверждает свое мнение о праве Бога делать зло. Если такое право и существует, то только теоретически, по всевластию Бога, однако реально Бог им никогда не пользуется, будучи ограниченным Собственной моральной природой. Опираясь на свидетельство Библии мы можем быть уверенными в том, что Божья природа является доброй, а не состоит из смеси добра и зла. И пусть никто не смутит нас в этом.

Сознавая данную трудность, кальвинисты часто апеллируют к теме «тайн» в Писании, считая, что нам все равно ничего достоверного о Боге неизвестно. К тому же в адрес людей мыслящих с их стороны бросается упрек в «чрезмерном» рационализме. Тем не менее «достигать духовное своим разумом» свойственно не только людям, но и Богу. Иначе Его Слово нужно было бы понимать в состоянии отключенного разума и сознания, а это – уже восточная медитация, а не изучение Библии. Да, полностью Бога познать невозможно, но в том, что Он Сам открыл о Себе в Библии, мы должны быть не только осведомлены, но и уверены. Кальвинизм же хочет подорвать эту веру. Те места, которые приводят кальвинисты для прикрытия "тайности" воли Бога, не относятся к данной теме, поскольку арминиане исходят из того, что Библия открывает, а не скрывает по вопросу спасения (Втор. 29:29). Кальвинизм же, пытаясь избежать своих затруднений, прибегает к агностицизму, превращая Библию в "тайное учение" типа теософии или ереси гностицизма. Все библейские тайны закрыты от нас лишь в вопросах, не имеющих прямого отношения к спасению, тема же спасения в Библии представлена ясно как светлым днем.

Достаточно просмотреть библейские свидетельства о разуме, который Бог не отвергает, а освящает, чтобы перестать превращать Библию из книги, призванной открывать волю Бога по вопросу спасения, в книгу, закрывающую ее. Этот путь явно не поможет защитить небиблейское представление о существовании двух воль Бога – к добру и к злу. Такого учения нет в Библии. Бог добр и Его доброта направлена на спасение всех людей, несмотря на их грехи. Если мы хотим знать, что предопределяет Бог – зло или добро, то

должны знать, чего же Он желает. А Он говорит: «Не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был. Обратитесь, обратитесь от злых путей ваших; для чего умирать вам, дом Израилев? (Иез. 33:11; ср. Иез. 18:23). Таким образом предопределение к спасению имеет характер предложения, убеждения, воспитания, а не принуждения. По этой причине верные библейскому учению христиане верят в условное предопределение Бога в вопросе спасения.

### **Чего Христос не сделал вместо нас?**

Прося кого-либо из верующих людей ответить на вопрос: «Что приобрел для нас Христос подвигом Своего искупления?», мы обычно получаем простой ответ:

- Ясное дело, спасение.

Если же начать уточнять, наш диалог может получить продолжение. Примерно такое:

- От чего же Он нас спас?

- От наказания за грехи?

- А за все ли грехи?

- За все – прошлые, настоящие и будущие.

- А как на счет греха отступления? Прощается ли он?

- Гм. Я никогда об этом не думал. Впрочем, если отступник покается, то и этот грех ему будет прощен.

- Значит искупление не применяется к верующему человеку безусловно?

- Возможно есть какое-то условие, но я не знаю, какое. Наверно, это вера...

Об отношении условности к теме применения искупления Христа к верующему человеку говорит текст Кол. 1:22-23. О «если» говорится также в Евр. 10:26-31 и 1 Кор. 15:2. Итак, если это верно, тогда разве можно говорить о необратимости первоначального применения искупления к верующему человеку, когда он в будущем может отпасть от веры? Разумеется, нет. Тогда нам нужно внести существенные изменения в вопрос понимания применения спасения, заработанного Христом на Голгофе, к конкретному человеку.

Однако сказанное противоречит кальвинистской доктрине, уравнивающей между собой необратимость применения искупления и его достаточность. Например: «Ничего не может быть добавлено» (Дж. МакАртур. «Благовествование Христово», с. 254). Но разве полнота и необратимость – одно и то же? Неужели Саул потерял не полное царство, а Иуда не полное апостольство? Как царство, так и апостольство было даром для каждого из них, они не приложили к нему ничего, ничего не добавили. И между тем они лишились каждый своего дара.

Итак, необходимо поднять вопрос о характере и условиях применения искупления Христа, чтобы понять, что во времени оно не применяется «раз и навсегда»? Заместительство и полнота работы Христа на кресте очевидна из Писания – это одна сторона вопроса, а возможность отвержения ее самим грешником – другая. Кальвинисты боятся того, что если применение искупления находится в зависимости от его востребования грешником, то это означает, что в некоторых случаях искупление Божье может быть бесполезным. Действительно ли это означает то, что Бог проиграл, отобрав свое спасение от недостойного? Нисколько, потому что оно и не предназначалось для него. В кальвинизме же предназначение безусловно, вот они и бьют тревогу, что Бог как бы изменяет Свое первоначальное решение. Были ли ниневитяне изначально предопределены на истребление? Нет, тогда слова Бога о суде над ними были шуткой? Тоже нет. И все по простой причине: как в вопросе суда, так и в вопросе помилования все



зависело от того, что Бог ожидал от грешника покаяния. Принес он его, Бог проявил милость, нет – суд. Суть вопроса в условности Божьей воли.

Возникает вопрос: «Неужели Бог по несколько раз применяет Свое искупление и отбирает от нас, когда мы проявляем неверность Его воле?» Не всякое согрешение является достаточным, чтобы лишить виновного Духа Святого, благодати и спасения. Мы даже не все можем знать, уточняя условия отпадения и степень долготерпения Божьего, однако возможность отпадения грешника от Божьего спасения существует. Поскольку в этом вопросе многое зависит от человека, необходимо разобраться в вопросе: «Что же сделал Христос вместо нас, а что не сделал, оставив в нашей ответственности?»

Многих пугает этот вопрос, потому что они считают его уступкой доктрине о заслугах, тем не менее этот упрек не обоснован, поскольку мы принимаем от Бога спасение даром, а не вносим за него какую-то плату. С другой стороны, нам возражают, что любое ограничение сделанного Христом делает Его работу неполной. Тем не менее, мы повторимся, что рассуждаем об условиях не совершения искупления, а его применения. Если же кальвинисты считают их взаимосвязанными, то и тогда нам предстоит убедиться, не преувеличиваем ли мы значение искупления сверх должного. Против истины можно погрешить, впадая в противоположные крайности, ведь всегда существует опасность уклонения от «оптимальной» по своей природе истины в обе стороны.

Недооценить дело Христа плохо, но и переоценить его также плохо, если Бог не имел этого в виду. Например, можно утверждать, что любовь Божья спасет всех без исключения людей, включая и дьявола, поскольку она безгранична. Однако это преувеличение воли Божьей, хотя в некотором смысле и в определенной мере Бог проявляет Свою любовь ко всем людям. Если же искупление по самому замыслу Творца несло меньше функций, чем это отведено в кальвинизме, то кто мы, чтобы отрицать такое ограничение? В данном случае, важно не то, какие границы имеет применение искупления, а то, библейские ли они или нет. Итак, современные арминиане требуют уточнения характера применения к грешнику совершенного Христом искупления.

Если перенести этот вопрос в область богословия, то мы должны задуматься над тем, как соотносятся между собой доктрины вменения (замещения) и преобразования (личной ответственности в деле получения дара спасения). Прояснить эту ситуацию можно с двух сторон. Замещает ли возрождение в грешнике одной природой другую природу? Или же они сосуществуют вместе? Библейское учение говорит нам о том, что личность человека не вытесняется возрождением (Рим. 6:13,16), но преобразуется. Применение искупления к грешнику в виде возрождения лишает ветхую адамову природу неограниченной власти принуждения, но не полностью заменяет ее собою (см. «господствовать» в значении «действовать без ограничения» в Рим. 6:14). Следовательно, в человеке что-то остается от его человечности и в возрожденном состоянии.

Можно подойти к этому вопросу и с другой стороны: «Вменяется ли Христова праведность?» Наши грехи были вменены Христу – это мы не ставим под вопрос, но происходит ли то же и с Его праведностью? Пожалуй нет, и вот почему. Праведность Христова зарабатывалась не Его смертью, а Его жизнью, не на Голгофе, а в течение всего Его служения, призванного исполнить закон (Мф. 3:15; 5:17; Ин. 17:4; Евр. 10:7). Христос исполнил закон, чтобы иметь право пострадать за наши грехи в качестве безупречной жертвы (см. «конец» в значении «исполнение» в Рим. 10:4; ср. Гал. 4:5), а не для того, чтобы его требования никак не относились к нам.

Если же природа праведности Божьей отличается от природы Его искупления, тогда почему мы считаем, что применяться к грешнику они должны одинаковым образом? Итак, праведность Христова усваивается верующим, а не вменяется ему (Рим. 2:13; Гал. 6:2; Еф. 3:19; 1 Фес. 3:12). В смерти Христа Бог прощает, а в Его жизни преобразует нас. Первое – это момент, второе – процесс в жизни христианина. Все это указывает об их кардинальном различии. Кальвинисты же, толкуя текст Рим. 5:15-21, смешали в одну кучу вопрос вменения и вопрос преобразования (освящения), аспект праведности и аспект

замещения в общем служении Христа на земле. Следовательно требования закона применимы к верующим, выступая, разумеется, в качестве средства не искупления, а благодарения за полученный дар (Рим. 8:4). Как же некоторые кальвинисты учат тому, что полнота совершенного Христом освободила верующего от любой необходимости следовать освящению?

Наконец, также можно злоупотребить и самой идеей «удовлетворения» справедливости Жертвой Христа. Если за нас уплачено в вопросе личного спасения «раз и навсегда», тогда понятно что «спасенный однажды спасен на веки». Если же нет, тогда учение об условном применении искупления Христа является библейской истиной. Обзор существующих в богословии позиций по этой теме представлен арминианским богословом Лероем Форлайнсом в его книге «Библейская систематика». Этот автор анализирует некоторые аргументы против «теории удовлетворения», требующей возмещения совершенного грешником преступления в виде его личного или же заместительного наказания. Ей противостоит «теория правления», которая считает, что Бог не разгневан на грешника и может простить ему без необходимости удовлетворения справедливости, а значит и замещения его наказания Христом.

Проникновение в суть спора обнаруживает несостоятельность обеих занятых позиций. Критика Форлайнсом теории правления – традиционной арминианской теории искупления, выдвинутой сторонником Якоба Арминия, известным ученым-юристом Гуго Гроцием справедлива. Тем не менее ответы Форлайнса на выдвинутые против «теории удовлетворения» возражения также недостаточно весомы. Теория удовлетворения, принятая кальвинистами (хотя ее поддерживает в обусловленном виде и Форлайнс), делает любовь Бога замещающей Его справедливость. Последняя оказывается парализованной и лишается права быть применимой к уверовавшему человеку. Что же это значит, как не то, что теперь от христианина нельзя ожидать не только выполнения требований закона, но и любой необходимости делать это. Теперь что-либо «совершать» верующему для Бога будет равнозначно Его оскорблению, поскольку это будет отрицать полноту совершенного вместо него труда. Такая доктрина слишком удобна для злоупотребления.

Понятно, что устранить этот недостаток в теории удовлетворения и была призвана «теория правления» Гроция, которую часто связывают с теорией «морального влияния» средневековых католических богословов Пьера Абеляра и Петра Ломбардского. Последняя означает то, что Бог в деле искупления хотел лишь показать Свою любовь. Страдания Христа на кресте призваны были умирить сердце грешника, которое должно было оценить это и расположиться к Богу. При этом эти богословы апеллировали к таким текстам Писания, как Лк. 7:47; 1 Ин. 4:19 и Рим. 5:8.

Справедливо оспаривая этот тезис (мы бы сказали: исключительность этого тезиса), умеренный кальвинист Миллард Эриксон в своем «Христианском богословии» указывает на то, что такая демонстрация любви может иметь вес лишь при соответствующем фактическом «уроне» Бога, вызванном грехами людей. «Не слишком ли убого выглядит та цена, которую Бог уплатил для того, чтобы сделать возможной такую демонстрацию?» – как бы спрашивает он. Сторонники теории морального влияния в качестве таких «расходов» Бога могли представить лишь унижение или оскорбление Христа на кресте, тогда как сторонники «теории удовлетворения» видят в этом возложение на Христа бремени грехов всего человечества. Кажется, логика такой аргументации неотразима, однако и она имеет свои проблемы.

Во-первых, идея удовлетворения не исчерпывает всех возможностей применения заработанного на Голгофе Христом искупления. Бог вправе проявлять и независимую от справедливости (незаслуженную) форму любви. Так, основоположник теории удовлетворения и современник Петра Абеляра, Ансельм Кентерберийский, учил, что Христос принес на кресте Жертву, превосходящую по своей ценности необходимую для удовлетворения справедливости Божьей «плату». Он принес благодати больше, чем это

требовалось по закону. Вот этот «излишек» благодати Он и даровал по Своей суверенной (в смысле «не зависящей от требований закона и справедливости») воле в качестве спасения. По данной теории, спасение зависело не столько от удовлетворения, сколько от превышающей закон благодати Христовой. Эта мысль была взята на вооружение социнианами и арминианами, тогда как Кальвин приспособил идею удовлетворения Ансельма к собственному учению о двойном предопределении людей: одних – к спасению, других – к осуждению.

Трактовка Ансельмом искупления также имеет свои недостатки, поскольку с преувеличением значения Божьей любви («излишек благодати») в роли жертвы оказывается Его справедливость. Однако поскольку в Новом Завете действительно под благодатью понимается как раз независящая от справедливости форма любви Божьей, а полной независимости любви от справедливости, как мы узнаем чуть ниже, быть не может, мы имеем право говорить об определенной степени ее обусловленности.

Ансельм первым попытался объяснить возможность существования необусловленной законом формы любви. Согласно этому взгляду, искупление совершалось в два этапа: в период Ветхого завета Бог проявлял условную форму Своей любви, в Новом – безусловную. Бог изначально знал, что осуществление спасения возможно лишь на новозаветных условиях, но первоначально Он сокрыл (см. «тайна» у Павла) от людей безусловную часть Своей любви и показал им, что могло бы быть, если бы они спасались на условиях применения к ним полных требований справедливости, включающих необходимость совершения добрых дел.

В ветхозаветный период человеческой истории люди знали, что любовь Божья может иметь лишь обусловленную требованиями закона форму. Лишь с приходом Христа на землю безусловная любовь вступила в свои права, естественным выражением которых и явился голгофский подвиг Христа. При этом Христос должен был вначале рассчитаться с законом и лишь затем предоставить им новую возможность спасения по благодати. Именно этим объясняется почему богословие Иисуса Христа отличается от богословия Павла как два сменяющие друг друга этапа. Таким образом спасение в Ветхом и Новом завете различалось: ветхозаветный и частичный путь был воспитательным напоминанием о необходимости новозаветного и полного.

Таким образом сверхдолжная любовь не отменяла должную, а ее превосходила. Поскольку же в чистом виде не может быть ни любви, все прощающей, ни справедливости, все наказывающей, их синтез возможен лишь на почве утверждения условности применения спасения. Одно другое может лишь видоизменить, но не отменить полностью. В Ветхом Завете этот синтез достигался с передачей преимущественного положения справедливости, в Новом – любви Бога. Таким образом искупление Христа может пониматься как в узком значении – «должной расплаты», при помощи которой Христос освободил всех людей от старых условий спасения (по делам), а также и в широком – «сверхдолжной заслуги», предоставившей им возможность спасения на новых условиях (по вере).

Вторым возражением против кальвинистической трактовки теории удовлетворения является опасность злоупотребления ее выводами. Дело в том, что идея безусловного замещения наказания вступает в противоречие с справедливостью, требующей выражения адекватного и личного отношения со стороны грешника к предлагаемому ему спасению. Освобождающее от наказания замещение Христа должно все же, хоть частично, но зависеть от самого преступника с тем, чтобы прощенный безусловным образом преступник не мог злоупотребить оказанной любовью. Безусловное же применение любви к нему не только не препятствует возможности дальнейшего совершения греха, но и способствует ему. Нельзя применять безусловную или независящую от справедливости любовь ко всем без исключения людям.

Обычно данную дилемму решали путем полного отрицания либо идеи личной ответственности человека (кальвинисты), либо идеи заместительства Христа (социниане),

тем не менее существует возможность примирения между собой этих истин, поскольку обе они опираются на Священное Писание. Этот синтез достижим как раз путем признания доктрины об условном характере применения спасения. Нам нисколько не приходится признавать альтернативой кальвинизму лишь то, что если должник не может быть полностью прощен, а также не может быть полностью наказан, то остается лишь возможность частичного прощения или частичного наказания. Принять это значит утверждать возможность существования компромисса между любовью и справедливостью. Этот путь, основанный на правовых представлениях спасения, тупиковый. Грешник должен быть прощен полностью, а Христос – понести его наказание полностью, однако воспользоваться таким прощением человек может лишь на определенных условиях.

В этом вопросе необходимо самым решительным образом оставаться на моральной, а не правовой почве рассмотрения данной проблемы. Богу важен не учет наших прав или возможностей «законного» обретения спасения, поскольку «купить» его никто не в силах. Вопрос заслуг или зарабатывания спасения снят и снят полностью. Однако Бог проявляет интерес к возможности выражения нашей потребности в даровом его обретении. В библейском понимании применения спасения к людям Бог вменяет им смерть Христа в качестве замены за совершенные ими грехи на условиях их покаяния и веры. Эти условия не являются «заслугами» или «делами» и не могут ничего добавить к совершенному Христом на Голгофе.

Тем не менее, мы не можем сказать, что искупление может применить к себе каждый или применить к себе не на этих условиях. Желание Бога спасти всех без исключения людей может соответствовать идеям заместительства и удовлетворения в искуплении Христа лишь путем признания условного характера применения спасения к людям. Идея же безусловного применения спасения неизбежно вступает в противоречие с темой избрания к спасению лишь некоторых. Если Бог не предьявляет для получения спасения никаких условий, тогда нет ничего, что могло бы воспрепятствовать Ему спасти всех грешников. Если же масштаб применения искупления, его характер и опасность злоупотребления в один голос указывают нам на условность применения спасения к грешнику, тогда от чего в человеке Бог ставит в зависимость личное обретение спасения? От его право не требовать, а просить. Итак мы искуплены Христом полностью, но на это совершено на постоянных условиях, ожидаемых от каждого из нас лично.

Теперь нам нужно выяснить, в каких отношениях между собой находятся любовь и справедливость Божьи. Могут ли они проявлять себя вне зависимости друг от друга? Если да, тогда любовь может отменить справедливость или наоборот. Из этого получится, что что-то из них занимает преимущественное положение. Если же нет, тогда нам придется признать взаимообусловленность этих качеств в природе Бога. Писание не позволяет нам видеть приоритет ни справедливости над любовью, ни любви над справедливостью. Первое ведет к злоупотреблению законом, второе – благодатью. Истина стоит на стороне равновесия Божественных свойств в Его природе. К тому же именно условностью можно объяснить, почему Бог сменяет Свой гнев на милость и наоборот. Что же это значит? Это значит, что в «удовлетворении» должна быть заинтересована не только справедливость, но и любовь Бога. У любви собственные требования к грешнику: ни больше ни меньше, а только взаимная любовь (Мф. 22:37).

Наша апелляция к любви Божьей «удовлетворяет» Бога, ведь милость Божья не может быть задействована без такого востребования. Отсюда наша ответственность выражается в востребовании, обладании и пребывании в этом состоянии, а не в зарабатывании того, что сделал Христос. Спасение – это ни акт, ни процесс, а пребывание в близких отношениях с Богом. Таким образом юридическое удовлетворение справедливости Бога, предлагающее нам прощение грехов, не отменяет нашей моральной ответственности, указывающей на то, как мы дорожим полученным даром. Они действуют одновременно (параллельно) и один другого не отменяют. Никакого злоупотребления ни

справедливостью, ни любовью Бога при таком представлении вопроса искупления не происходит.

Интересно, что среди православных теологов давно ведется спор относительно уместности (мы бы сказали: исключительности) юридического подхода при освещении доктрины искупления. Так противники юридического понимания искупления считают, что данная теория искажает образ действия Бога тем, что подчиняет его правовым отношениям, якобы не присутствующим в Библии. Богу не свойственно ни оскорбляться, ни мстить за зло, а Его наказание в сущности осуществляется не Им Самим, а тем грехом, который совершает грешник. Справедливость и любовь в природе Бога не противопоставлены друг другу. По этой причине, считают они, идея замещения не совместима с тезисом о восстановлении природы грешника. Таким образом они отказываются от идеи вменения в пользу преображения.

Тем не менее чисто моральный подход, которым они хотят описать сущность искупительной работы, оставляет необъясненным в Писании такие понятия как «наказание» и «гнев Божий», а также «выкуп», заместительство и удовлетворение Христа. Понятие же «прощения» у них плохо согласуется как с виной грешника, так и с справедливостью Бога. Идея восстановления природы грешника и учение о заместительном характере прощения Христом его грехов вполне совместимы между собой, если признать их взаимообусловленный характер. Искупительное возмещение наших грехов Жертвой Христа не снимает с нас необходимости духовного подвижничества, а является его необходимым условием.

Разумеется, в чистом виде «моральная» трактовка искупления повторяет учение П. Абеляра, которое сводится исключительно к тому, что Смерть Христа была призвана продемонстрировать любовь Бога к грешнику. Таких взглядов придерживался М.М. Тареев, Н.В. Петров, в той или иной мере – П.Я. Светлов, митр. Антоний (Храповицкий), архим. Сергей (Страгородский), архим. Иларион (Троицкий), иером. Тарасий (Курганский), П.В. Гнедич. К «юристам» относились такие православные богословы как архиеп. Филарет (Дроздов), Филарет (Амфитеатров), митр. Макарий (Булгаков), Е.А. Будрин, П. Левитов, П. Нечаев, М.Н. Скабалланович, митр. Елевферий (Богоявленский), архиеп. Серафим (Соболев), И. Айвазов. В этой раскладке представленных позиций имелись также и «центристы», пытавшиеся согласовать между собой эти две теории и создать из них более менее уместный синтез. К таковым относится еп. Сильвестр (Малеванский), Н. Малиновский, В. Несмелов, Н.Н. Глубоковский, архиеп. Гурий (Степанов), В.Н. Лосский.

«Центристы» считают, что юридическая теория умаляет Божью любовь в деле искупления, подчиняя ее требованиям правовой необходимости, а нравственная – Его справедливость, игнорируя этой необходимостью. Способом совмещения этих двух теорий они видят учение Афанасия Великого, признававшего и юридический, и органический аспекты искупления, а также взгляды на искупление Григория Богослова. Разумеется, в самом выгодном отношении находятся именно центристы. Это роднит их с теми арминианами, которые также склонны к этой средней позиции, хотя и из несколько отличных оснований.

В данном труде мы предлагаем один из вариантов разрешений существующего спора, а именно: хотя удовлетворения за наш грех *требует* Божья справедливость, *приносит* же эту Жертву возмещения исключительно любовь. По этой причине распоряжаться приобретенным спасением призвана любовь, а не удовлетворенная Жертвой Христа Божья справедливость.

Таким образом в Божьем естестве эти два качества выполняют взаимообусловленные, но различные по своему выражению роли. Правовым образом описывается наше объективное положение перед Богом, а моральным – субъективное и личное применение к себе всех последствий искупления. По этой причине Бог в Смерти Христа не только показал нам пример наивысшего послушания воле Бога (и здесь по-своему прав П.

Абеляр), но и даровал нам силы для осуществления этого идеала – «быть причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4; см. Рим. 8:29). В Адаме человек лишился возможности «обожения» («теозиса»), во Христе он получил ее обратно, теперь оно только и стало возможным.

Посредством искупления не совершается что-то, относящееся исключительно только к Самому Богу, поскольку примиряются между собой не только Справедливость и Любовь, но еще Бог и грешник. Первое совершилось на Голгофе, второе совершается при встрече вести о спасении с личной верой грешника. Приняв с ее помощью плоды искупления, грешник освобождается от своего «объективного» ярлыка «преступник» и предстает перед Богом как достойный личным взаимоотношений с Ним субъект. При этом характер спасения таков, что вопрос пребывания в спасительных отношениях открыт во времени. Это полноценное, но не завершённое во времени спасение, его начало, а не конец. Наш счет погашен, но погашен на постоянных условиях востребования и применения совершенного Христом на Голгофе. В данном представлении существует свое место удовлетворению и моральному влиянию, свое место замещению и человеческой ответственности.

Наконец, мы вынуждены признать, что искупление оплатило не все счета справедливости Божьей, поскольку последняя не исчерпывается лишь правовыми или юридическими требованиями наших дел. Справедливость Божья имеет и другое измерение: не правовое (по делам), но моральное (по вере). До прихода в мир Христа, искупившего мир, это измерение не имело отношения к спасению, после – имеет, причем преимущественное.

Следовательно, и после удовлетворения праведности по закону, праведность «от веры» продолжает удовлетворяться нами самими. Из этих двух видов праведности (нашей и Божьей) состоит наше спасение. Первой недостаточно без второй, как и наоборот. Отнимет Бог от нас Свои дары – и наша праведность по вере становится бесполезной (см. «тщетно» в Мф. 15:9; Рим. 4:14; 1 Кор. 15:14, 17); отступим мы от соблюдения Его условий – Его цель в нас окажется недостигнутой (1 Кор. 15:2, 10, 58; 2 Кор. 6:1; ср. 2 Кор. 9:3). Только в обоюдной любви отношения спасения имеют свою реальную силу и смысл. Разумеется, существуют и награды за труды в деле освящения или церковного служения (Флп. 2:16; 1 Фес. 3:5), но кто познал цену спасительных отношений со своим Господом, тот уже не думает о большем (Флп. 3:7-8).

Если какой-то спасенный человек отступит от своего призвания и лишится спасения, Божье искупление ответит на такую ситуацию следующим образом: «Он погиб не за нарушения требований закона, а за отказ от того прощения, которое избавляло его от этих требований. Отказавшись от любви, он снова попал под действие справедливости». На пути своего отпадения от благодати, неверный Богу христианин в какой-то момент своей жизни попадает под действие закона, от опасности наказания которого он был некогда избавлен.

Искупление сделало нарушение Божьего закона неопасным для христианина лишь в внешней сфере (по делам), в сфере же внутренних мотивов это нарушение продолжает вести к неизбежному наказанию. Любовь, защищающая христианина от наказывающей формы справедливости, в отступнике слабеет до тех пор, пока не исчезнет совсем и таковой человек оказывается снова во власти наказания. Тот, кто отказывается от благодатных сил, способных преодолеть действие первородной «гравитации» и поднять в его в небо, тот снова оказывается под их влиянием. Хорошо, если, падая, он придет в себя и попросит милости, а если нет, тогда непременно разобьется о греховную землю.

Это новая трактовка искупления, но, как нам кажется, за нею будущее. В ней представлено мнение о вменении нашего греха Христу и перенесении (наделении) праведности Христа нам. Данную точку зрения на искупление можно назвать теорией "правового замещения", поскольку Христос заместил нас лишь в значении праведности дел, но не праведности веры. Последняя должна не вменяться, а усваиваться верующим. Христос понес наше наказание на Себе, но не зависимо от этого, существует еще

наказание со стороны любви. От этого наказания, состоящего в возможности оставления Богом уже спасенного от осуждения законом христианина, смерть Христа не искупает.

Искупление не относится к праведности по вере, которая продолжает требоваться от нас в силу первоначального замысла Бога, совершенного еще до грехопадения людей – быть подобными образу Сына (Рим. 8:29). Христос рассчитался с законом, и уже нет возможности применения к прощенному чисто «гневно» наказания. Однако этого не произошло с любовью, поскольку любовь не наказывает, а просто оставляет виновного против нее, хотя и спасенного от требований справедливости (закона), так что он тоже может погибнуть.

Итак, Бог вправе проявить любовь безусловную или независимую от справедливости, однако эта любовь никогда не может быть выражена в безграничной мере, из-за ограничения со стороны справедливости. Равно и безусловная справедливость не может существовать без меры из-за постоянно присутствия рядом любви. Условность применения спасения, добытого искупительным подвигом Христа на кресте, как раз удовлетворяет и справедливость, и любовь в природе Бога. Справедливость – потому что есть момент личного присутствия грешника и моральная зависимость спасения от его желания получить это спасение. Любовь – поскольку, хоть и на условиях, но предоставляет грешнику шанс получить прощение грехов. Таким образом грешник по закону получает возможность спасения по благодати.

Итак, какую же любовь Бог проявил к нам во Христе: сверхдолжную или рассчитывающуюся вместо нас любовь? И ту, и другую. Первую, поскольку Бог из любви к миру принес Самого Себя в жертву для удовлетворения Собственной же справедливости. От Его любви этого вовсе не требовалось, ведь к добровольному пожертвованию его никто не мог принудить. Вторую, поскольку справедливость Бога должна была быть удовлетворена и она приняла этот дар для грешника со стороны любви. Заметьте, если справедливость имела дело лишь с виной, то любовь Божья также и с судьбой грешника. По этой причине спасение даровала людям не справедливость, а именно любовь Божья. Тем не менее, эта любовь не могла быть полностью безусловной, что сделало бы бездейственной справедливость, отсюда и требования к грешнику касательно условности применения спасения. В равной мере, полной не могла быть и справедливость, что сделало бы проявление любви излишним делом.

Итак, любовь смогла проявить себя вне зависимости от справедливости, заплатив за наш грех, а справедливость от этого не пострадала, поскольку данным положением дел условность все же не была отменена. Чего же Христос не сделал вместо нас? Он не сделал вместо нас того, что Он делает вместе с нами и посредством нашего деятельного участия. Это находится в нашей ответственности. Христос не решает вместо нас, примем ли мы Его бесценный дар или нет. Это Он делает это вместе с нами. Итак, где Слово Божье учит нас нашей личной ответственности, ни одна богословская система не имеет право отменить эти требования.

Признание нашей ответственности в деле получения и пребывания в спасительных отношениях объясняет, почему плоды искупительной работы Христа применяются к человеку на условиях покаяния (Деян. 2:38; 20:21; 2 Кор. 7:10) и веры (Ин. 6:47; 1 Пет. 1:5; Рим. 4:22-25; Евр. 4:2). Эти понятия – не суть лишь субъективные ощущения того, что делает Бог в нас, но независимо от нас. Это – Божьи требования, без которых наше спасение нельзя считать лично состоявшимся. Итак, нам есть что «совершать» со своей стороны, разумеется, не в вопросе заслуживания, а в вопросе принятия и проявления личной причастности к полученному в дар спасению (Флп. 2:12).

В заключение поспешу сделать необходимые оговорки, призванные предотвратить неправильное понимание наших слов. Так, существование внешней и безопасной от наказания сферы жизни христианина предполагает существование опасной и внутренней. Тем не менее внутренние грехи нуждаются в искуплении Христа также, как и внешние, хотя и осуждаются Богом строже. Грехи, допущенные в жизни христианина по какой-то

вынужденной или неумышленной причине, конечно же, подлежат искуплению. Они нуждаются в искуплении так же, как и грехи, совершенные до его уверования. Вот почему нельзя сказать, что христианин сам себя искупает, а искупление Христово относится лишь к прощению грехов его не затронутой спасением жизни.

Такой взгляд является ошибочным толкованием текста Евр. 10:26. Существует возможность даже после «познания истины» согрешить произвольно, например: из-за невнимательности, забывчивости, недопонимания, предубежденности, неосторожности, неопытности, сомнению, смущению, малодушию и т.п. Все эти грехи не только подлежат прощению, но и требуют его. Тем не менее только Один Бог знает, когда даже внешним образом проявившееся отступление обратимо, а когда нет. Автор Послания к евреям под отречением подразумевает словесный отказ от веры (см. «исповедание» в Евр. 3:1; 4:14; 10:23), требуемый гонителями в период преследований на первых христиан (см. напр. 1 Фес. 2:14-16; Гал. 6:12). Таким образом, иногда даже наши слова имеют вес, решающим образом отражающийся на нашем спасении, когда они отражают наши внутренние побуждения и цели.

Насколько выше предложенная теория искупления может избежать недостатков всех остальных, судить Вам, дорогой читатель. Бог Вам в помощь в деле познания Его воли по столь важному для каждого христианина вопросу.

## ***Духовный мертвец или смертельно больной?***

Человеческий гений, столь стремительно проявивший себя в эпоху Просвещения и Нового времени, сегодня вынужден констатировать свою ограниченность. Не это ли всегда говорила нам Библия, убеждая нас в том, что человеческих сил недостаточно для многих вещей и, самое главное, для достижения спасения, имеющего нравственную и религиозную сущность.

Природа мироздания содержит в себе ряд присущих ей изъянов, но не Бог – их Творец. Все они – результат изъяна первой величины, имевшего место на заре человеческой истории. Первобытные люди совершили нечто, что определило с неизменностью все дальнейшее их существование, и не только их. В Библии это названо грехопадением. Самым тяжелым из его последствий для человека оказалась врожденная нравственная испорченность людей. Человек стал делать зло с удовольствием, а добро с непреодолимыми трудностями.

В результате отпадения от Бога человечество встало на дорогу неизбежной смерти: физической, унаследовав смертность, и духовной, попав под зависимость физической слабости. Душа человека, призванная к горнему, оказалась в рабстве удовлетворения низших телесных нужд. Из-за этого в естество человека вошло чуждое ему от сотворения начало, создав в нем неустранимое противостояние, описанное в ярком выражении ап. Павла: «Я плотян, продан греху, ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу» (Рим. 7:14-15). С тех пор внутри каждого человека эта борьба не прекращается: он ищет добра, но продолжает делать зло. В христианском богословии эта безысходность называется «первородным грехом».

Однако сказать лишь это равнозначно сказать лишь половину истины. Вторая половина ее состоит в том, что человек не был полностью испорчен духовно. Согласно вышеприведенному тексту, роковому поражению подверглась его способность делать добро практически, но не желать его. Это утверждение не противоречит тому факту, что данная «плотянность» самым серьезным образом повлияла на моральную способность человека достигать в своих поступках добро. При всем осознании своей духовной беспомощности человек не может вырваться из рабства «плоти». Моральная способность



сохранилась лишь в сфере его убеждений, но практическое их выражение оказалось искаженным и искаженным неисправимо.

Из-за этой двойственности поражения природы человека в Писании существует двойственность оценки моральных возможностей неверующего человека. С одной стороны, он не способен делать добро и, следовательно, нуждается в спасении, с другой – он может оценивать свое греховное состояние, осуждать себя за проступки, стремиться к добру, искать выхода из состояния своей безысходности и т. д.

В целом человек оказался духовным банкротом, приговоренным к вечному внутреннему противостоянию, избавиться от которого у него нет сил. Присутствие в его природе злого начала («по природе чада гнева» Еф. 2:3) делает его грешником, подлежащим наказанию. Тем не менее, в своем «внутреннем человеке» он свободен от действия «первородного греха», поразившего неотразимым образом лишь его «плоть» (1 Пет. 2:11). Это верно, по крайней мере, в отношении того, что он способен к духовной оценке происходящего в себе. В этой сфере его жизни он продолжает пользоваться свободой и потому ответственен перед Богом за свои действия, хотя в том, что может либо соглашаться с ними, либо нет (Рим. 2:12-15). Вот почему в отрывке Писания Рим. 2:3-10 Бог обращает внимание не столько на сам факт греха, а на отношение грешника к тому, что он делает (см. «думаешь», «осуждая», «пренебрегаешь», «не разумея», «по нераскаянному сердцу», «ищут», «упорствуют», «не покоряются», «предаются неправде», «всякой душе»).

По этой причине он и назван в Библии, с одной стороны, «погибающим» грешником (1 Кор. 1:18; 2 Кор. 2:15; 4:3; 2 Фес. 2:10), с другой – «погибшим» (Мф. 10:6; 18:11; 15:24; Лк. 19:10). Правда, стих Мф.18:11 отсутствует в самых авторитетных рукописях. Оба эти названия нужно понимать с учетом неоднозначного поражения грешника «первородным грехом». Так, слово «погибшее» употреблено в русском Синодальном тексте Лк. 19:10 (греч. «апол(о)лос») в специфическом значении – бесполезности для людей и Бога (см. «мертвые по преступлениям» в Еф. 2:1,5). Хотя и существуют некоторые люди, суд на которых уже готов (2 Пет. 2:1,3; 3:7; Рим. 9:22), таковыми являются далеко не все грешники. Не все из них опускаются до крайних форм развращения, хотя все равно грешат. Тем не менее именно самые кощунственные грехи попадают под наказание Божье в первую очередь (см. «в упорстве» в Иуд. 11; «противников» в Флп. 1:28 и Евр. 10:27). Разумеется, сказанное обычно относится к судам Божиим, осуществляющимся уже здесь, на земле, поскольку для вечности играет роль только покаяние грешника (2 Пет. 3:9). Между тем мы должны различать гнев Божий, терпящий определенные действия грешника, от Его гнева, не терпящего их.

В оригинале Лк. 19:10 стоит совершенная форма причастия, означающая продолжающееся до настоящего времени состояние гибели, а не просто его факт. Значит существует тот, кто ощущает это состояние, причем даже, возможно, и болезненно. Контекст показывает нам, что того, кого люди считали отбросом общества, Христос посчитал достойным внимания и принятия. Сказанное говорит в пользу одностороннего понимания слова «погибшее», которое нельзя считать универсальным и исчерпывающим. Его следует понимать во свете остальных текстов Писания. Так в Мф. 10:6 и 15:24 значение «пропавшим (потерянным) овцам» лучше отвечает контексту, поскольку мертвых не ищут. Человек еще находится на погибельном пути, а не прошел его до самого конца (см. «ведущие в погибель» в Мф. 7:13). Сам Христос характеризует грешника как духовно больного (Мф. 9:13) и нуждающегося во враче (Лк. 5:31-32). Для окончательной гибели грешника существуют некоторые условия (Лк. 13:3,5). Подлинная погибель человека может быть только в аду, после физической его смерти. Разумеется, что только по закону он уже осужден, по благодати же ему еще представляется возможность спасения.

Эта безысходность поставила грешника в зависимость от посторонней помощи, хотя большинство людей и продолжает себя тешить надеждой, что все выйдет не столь уж безнадежно. Библия заявляет нам, что эта помощь была представлена людям в лице Иисуса Христа, принесшего на Голгофе цену за их освобождение. Как же ею можно

воспользоваться грешнику? Бог предлагает ее на условиях покаяния и веры (Мк. 1:15; Деян. 20:21; Иак. 4:8; Евр. 11:6). Разумеется, коль они требуются от человека, он может отвечать этим требованиям, тем более воспользовавшись для этого и помощью Божьей. Все сказанное позволяет нам заключить: спасаемый не является безынициативным духовным трупом, как это часто представляет его богословие кальвинизма. Он оказался неспособным лишь видимым образом проявлять добро, внутри же в нем сохранилась способность как к раскаянию, так и к вере. Таково общее положение дел, хотя и существуют исключительные случаи отвержения особо отъявленных грешников, которых Бог уже не призывает к покаянию. Способность грешника правильно отреагировать на Божественный призыв объясняет, почему именно к нему было направлено обращение «принять» предлагаемое спасение (Мф. 11:14; Ин. 1:11-12,16; 3:33; 17:8; Деян. 2:41; 8:17; 11:1; 17:11; Иак. 1:21; 2 Пет. 1:1; 1 Кор. 15:1; 2 Кор. 6:1; Гал. 1:9,11-12; Флп. 4:9; Кол. 2:6; 1 Фес. 1:6; 2:13; 2 Фес. 2:10; 1 Тим. 1:15; 3:16; 4:9; Евр. 4:2-3).

Таким образом мы обязаны признавать библейское положение о полной беспомощности человека в достижении спасения, не отказываясь при этом от его способности проявлять нужду и потребность в данном спасении. Эти два утверждения вполне совместимы, поскольку нуждаться не равнозначно достигать собственными силами, даже частично. Поскольку спасение есть дар, его нужно только принять. Следовательно в библейском богословии важно отличать достижение спасения от его принятия, заслуживание его Христом на кресте от применения этого к конкретному человеку.

Но насколько человек способен искать Бога правильно и искренно? Конечно, сама по себе эта способность стремиться к осуществлению добра не может помочь человеку даже получить спасение в дар, но Богу было угодно даровать ему средство, частично преодолевающее последствия наследственного или «первородного греха». Это средство называется естественной благодатью Бога, которая имеет универсальное значение (Пс. 18:2-7; 138:7-12; Еккл. 3:11; Мф. 5:46-47; 7:11; Ин. 1:9; 6:44-45; 16:8; Деян. 10:34-35; 14:17; 17:27-29; Рим. 1:19-21,32; 2:4,9,14-15,27; 10:18; 2 Фес. 2:7). В богословии ее называют также предшествующей, подготовительной и естественной.

С помощью естественной благодати, действие которой распространено на всех людей, слабое человеческое желание спастись становится сильным и способным проявлять веру и покаяние в форме, достаточной для «принятия» спасения. Теперь Бог может ожидать от человека выражения истинных покаяния и веры. Частично этой предварительной благодатью могут воспользоваться даже неверующие, но приближающиеся к Богу люди. Она позволяет таковым создавать некоторое сопротивление собственной природе и даже несколько преодолевать их.

Естественная благодать позволяет человеку принять Божье спасение (Мф. 23:37; Лк. 13:1-7; Ин. 5:40; 6:67; Деян. 13:46) и даже достигать выражения некоторой формы добра (Лк. 6:33-34; 7:4-5,45; Деян. 5:33-40; 10:2,35; Рим. 2:7,10; см. также Деян. 16:14; 17:4,17; 18:7). Всеобщая благодать подготавливает сознание человека к признанию собственной греховности и к необходимости искать спасение, поэтому Бог ожидает от него определенного ответа на Свое приглашение спастись (см. Мф. 23:37; Ин. 5:40; 2 Кор. 4:2; Гал. 6:10; 1 Тим. 4:10; Евр. 3:7-8; 4:2; 5:9). Бог рассчитывает на поиск грешником возможности спасения и познания Себя, поэтому призывает его к этому (Втор. 4:29; Пс. 26:8; Ис. 45:19; Иер. 29:13-14; Лк. 11:2-13; Деян. 17:27).

Таким образом арминианское учение о человеческой зависимости от Бога состоит в утверждении испорченности природы человека, понимаемой как неискоренимое противостояние «внутреннего человека» внешней «плоти» (Рим. 7:18-19). Первозданные естественные силы морали не вообще отсутствуют, а только сильно ослаблены и несостоятельны для видимого выражения без помощи извне. При помощи естественной благодати они поддерживаются и укрепляются до проявления готовности соответствовать выдвинутым Богом условиям спасения. То, что является недостаточным для заслуживания спасения, тем не менее, является необходимым для получения его в дар и потому не

может быть отвергнуто Богом. К восстановленной в полных правах свободе человеческой воли Он затем предъявляет дальнейшие требования не только принять Его дар, но и служить Богу (Рим. 12:9).

Естественный человек морально бессилён, но не умер совсем. Это объясняет, почему Бог еще призывает его к спасению и даже терпит отдельные проявления его грехов (2 Цар. 14:14), а не осуждает на гибель. То, что кальвинисты называют, духовной мертвотой, может случиться уже как следствия злоупотребления свободой отдельными людьми. Они также правы определенным образом и в том, что в исключительных случаях Бог может по ходатайственным молитвам других людей поднять таковых людей из состояния духовной смерти. Однако это – исключение, правилом же остается то, что естественное право людей в вопросе осуществления морального выбора существует изначально, оставаясь условием как осуждения, так и спасения каждого конкретного человека.

Например, наши естественные знания о Боге очень незначительны, но все же берутся во внимание Богом, когда Он Сам заинтересован в их существовании (Рим. 1:19-10; 2:28). В богословии это называется Естественным Откровением. Чрезвычайно трудно перенести в мир земной образ Бога, поскольку нельзя земными понятиями выразить Божественное. Тем не менее эта невозможность не абсолютна, а относительна, поскольку этого осуществить нельзя лишь в полной мере и с абсолютной верностью (Мф. 18:10; Лк. 16:26). Частично Бог познаваем, хотя и в недостаточной для вырисовывания полного представления о Нем мере. Бог использует, а не отвергает эту частичность, дополняя ее Особым Откровением, выраженном в содержании Библии.

По этой причине Бог Своим спасением преодолевает не духовную смертность, а духовную слабость человеческого естества. Он по Собственной суверенной инициативе и любви ко всем людям идет к нам навстречу и реагирует на это «малое» Своим «великим». Он способен услышать самый слабый вздох нашей души, чтобы проявить Свою силу и власть, ответив на него тотчас. Так величественен и благ наш Господь! Следовательно, библейское учение о спасении утверждает неспособность естественных сил человека не для получения спасения в дар, а для его заслуживания. А в этих двух утверждениях большая разница! Человек неспособен заработать себе спасение, но способен проявлять в нем нужду, искать, просить и нуждаться в нем.

Недостаточность Естественного Откровения возмещается Сверхъестественным, выраженным в особом Божественном вмешательстве в природный ход событий в ответ на человеческую нужду, стимулируемую естественным богопознанием. Поэтому задачи Естественного Богооткровения ограничены тем, чтобы вызвать и поддержать человеческую потребность в некотором знании о Боге, хотя и не удовлетворить ее в совершенстве. Оно показывает необходимость обращения к более верному источнику Богопознания и содержит в себе минимум духовных знаний, способных не столько удовлетворить возникший интерес к ним, сколько его стимулировать.

Выполнение задач Естественного Откровения возложено на естественную благодать (Ин. 6:44; Рим. 2:4), которая имеет универсальное значение (Ин. 1:9; 6:45; 12:32). При этом естественная благодать также сотрудничает с волей человека, не управляя ею в одностороннем и принудительном порядке. Благодать «влечет» волю таким образом, что укрепляет веру человека, доводя до угодного Богу состояния: очищает от неправильных мотивов, возвышает до уровня, достаточного для получения благословений Божьих.

Например, мы видим некоторый задаток личной веры у Неемана, который послушался слов плененной девочки и отправился в Израиль за исцелением. Однако это была слабая и несовершенная вера, с ее помощью он не мог бы получить исцеления, поскольку вначале отверг предложение Елисея и лишь позднее его слуги уговорили его послушаться. В этой истории виден рост веры Неемана.

В любой вере есть человеческая и Божественная части, которые взаимодействуют, поскольку Богу угодно включить их в Свою работу – не на правах сотрудника, но на правах потребителя и заказчика. Вначале от человека ожидается немного, которое затем

умножается. Если есть это малое, Бог добавляет большее. Таков Его принцип (Мф. 13:12; Лк. 14:28). Вера неверующего человека как и Неемана созревает постепенно, и Бог содействует этому при помощи естественной благодати. Бог «влечет» к Себе каждого грешника, но это влечение не принудительное. Это не причинение, а побуждение, которому, тем не менее, можно сопротивляться. Некоторые люди делают это, а упорные и противящиеся из них могут лишиться этого влечения, а значит и возможности своего спасения.

Таким образом нравственное христианское учение не везде противостоит естественной морали. У них есть точки соприкосновения, которые мы, христиане, должны использовать. Возрождение обновляет эти естественные силы грешника, очищая их от всего наносного и вредоносного, чтобы затем использовать в деле служения Богу. Христос призывал сеять семена Слова Божьего на подготовленную почву людского сердца. Павел шел, прежде всего, в синагоги и искал «набожных» лиц, именно по той причине, что они первыми могли ответить на Божье предложение спасения. По этой причине труженикам Евангелия нужно идти в первую очередь туда, где есть готовность и жажда к слушанию Слова Божьего, а уж затем переубеждать скептиков.

С другой стороны, давайте научимся не только собирать плоды покаяния, но готовить человеческие сердца к принятию спасения, поскольку прежде, чем грешник прилюдно склонит свои колени перед Богом, проходит много времени и совершается много работы в его жизни, которая для нас невидима. Приводить к покаянию, конечно же, работа Духа Святого, однако Бог задействует в нее также и верных Своих детей.

Призывая грешников к спасению, не будем забывать уважать поблекший, но все же существующий в них «образ Божий». Нельзя относиться к ним как к вещам или к животным. Они остаются личностями, которые потеряны для Бога как деньги, но ценны. Вот почему Он никого не принуждает к спасению. Этого же ожидает и от нас.

Необходимо спасать грешников не свысока, не по-фарисейски. Где бы мы были сами, если бы благодать Божья не дала нам способность противостоять греху? Давайте помнить об этом, чтобы не выставлять свою святость на показ, проявляя к погибающим людям сострадание и любовь, способные вызвать их доверие.

Зачастую многих из людей не нужно убеждать в их греховности. Предварительная работа Духа Святого уже достигла в них этого. В таких случаях напоминание о ней излишне, и лучше обратиться к словам любви и предложения исцеления. И, напротив, когда человек самоправеден, о любви говорить нет смысла, он просто не испытывает в ней необходимости. Тогда мы должны вытащить меч справедливости, но пользоваться им осторожно, отсекая только то, что нужно. Так, Павел при посещении Афин был глубоко «возмущен» идолопоклонством жителей этого города. Между тем он нашел в себе силы преодолеть это возмущение и не вылить его в ареопаге. Напротив, он нашел такие слова и такой подход к этим людям («святых», «которого вы чтите»), что некоторые из них были привлечены, а не отторгнуты его обличением. Даже в самом последнем грешнике где-то на дне его сердца спрятана и дремлет совесть, которую можно разбудить и посвятить Богу. Именно поэтому Бог и в дальнейшем использует эту же совесть как имеющую для Него определенную ценность (1 Тим. 1:19). Научимся же этой толерантности у великого апостола и пусть Господь поможет нам в этом!

### ***Синергизм действий или отношений?***

Вопрос – может ли грешник спастись самостоятельно от привязанностей своей порочной природы – в христианстве решен однозначно: нет, поскольку в противном случае не было бы нужды в Божественной благодати или искуплении. Вопрос, вынесенный в заголовок данной статьи, предполагает существование некоторой свободы для человеческой

личности, а это ведет к формулировке несколько иного вопроса: «Может ли человек самостоятельно нуждаться в спасении?»

Иными словами, может ли он ощущать собственную безысходность и искать путей разрешения этой проблемы? Ответить на него нельзя быстро, потому что даже если любое доброе желание в людях причиняет Бог, это вовсе не означает того, что и страдает от такой безысходности должен тоже Бог. Если же человек ощущает боль от того, что он чего-то не имеет, значит, он способен его искать, даже если это и безысходное дело. Итак, из того положения, что человек (разумеется, не каждый) может нуждаться в Боге, не вытекает с неизбежностью то, что он также способен самостоятельно найти Бога. В этом смысле не «всякий ищущий находит», поскольку нужно искать правильно. Чаще всего путь к Богу долог и болезнен. Например, в притче о брачных одеждах (Мф. 22:1-14) говорится о том, что один человек оказался в числе приглашенных и даже присутствующих на браке, выполнив некоторые из условий (пришел) и не выполнив остальные (не одел брачных одежд). Чтобы правильно воспользоваться предоставленной возможностью также необходимо некоторое руководство, поэтому, даже совершая свободный выбор, человек все равно нуждается в Божьем водительстве и помощи. Отсюда причина уверования людей ставится в зависимость как от Бога, желающего спасти, так и от человека, желающего спастись. В богословии такое положение называется синергизмом или взаимосвязью, однако в евангельском смысле синергизм означает сотрудничество с Богом не в деле достижения спасения, а в вопросе его принятия в дар. Фактически, это не сотрудничество, а согласие с Богом. Человек самостоятельно способен лишь востребовать помощь извне, но не восстановить или произвести собственное действие, которое могло бы послужить ему платой за спасение. Таковы доводы арминианского богословия, но как они соотносятся с Писанием?

Джон Уэсли с большой энергичностью указывал важность естественной благодати в деле восстановления способности грешника принять дар спасения, указывая на всеобщий масштаб ее воздействия на людей. Исторически значение этой благодати преувеличивали либеральные богословы, что делало ненужным для спасения благодать спасающую или особую. Сам Арминий рассматривал естественную или предшествующую благодать в рамках тезиса всеобщего искупления. Доктрина о всеобщем искуплении (не всеобщем спасении) говорила о том, что спасение было предназначено для всех (включая и тех, кто не знал благодати: евреев или язычников – см. Рим. 2:14-15), поскольку Кровь Христа это предусматривала. В особых случаях даже младенцы, умершие в раннем детстве, могли быть поставлены под воздействие этого всеобщего искупления. Утверждение о любви Бога к "Своим" вовсе не отрицает Его любви ко "всем". А раз так, этот Его труд по спасению всех людей не мог быть напрасным. Бог сделал со Своей стороны все возможное для этого и ожидал свободного отклика человека на предложение принять Его дар, уже заработанный на Голгофе ("через веру" Рим. 3:24-25).

Мнение кальвинистов о том, что совершение искупления на Голгофе является в то же самое время и его применением к жизни отдельного человека, внутренне противоречиво. Нужно различать между собой предвечное Божье намерение спасти грешников, историческое осуществление заступничества Христа на Голгофе и конкретное усвоение этой Его заслуги верою самого грешника. Даже некоторые из кальвинистов сами вынуждены согласиться с тем, что искупление Христа достаточно для спасения всех, но в конкретном виде искупление не достаточно, пока оно не применено. См. признание этого кальвинистом Шеддом (т. 2, с. 440, 477), идущего след за Арминием (т. 3, с. 456). Арминиане изначально решали при помощи доктрины о подготовительной работе Духа Святого вопрос способности испорченного грехом человека принять дар спасения. Третий пункт Ремонстрации как раз и говорил об этом: самой по себе воли человека недостаточно для принятия спасения, а вместе с универсальным воздействием Духа Святого – вполне. Джон Уэсли лишь развил данное убеждение, связав его с естественной благодатью, частично преодолевающей последствия «первородного греха».

С другой стороны, это убеждение исповедовалось в церкви всегда, поскольку из Библии известно, что Бог работает над сознанием всех людей еще до их уверования. Только на понимании этого и могло возникнуть раннепатристическое учение о синергизме. По этой причине Джон Уэсли считал арминианином Макария Египетского, который писал: «Господь требует от тебя, чтобы сам на себя был ты гневлив, вел брань с умом своим, не соглашался на порочные помыслы и не услаждался ими. Но чтобы искоренить *уже* грех и живущее в нас зло, то это может быть совершено только Божьей силой. Ибо не дано и невозможно человеку искоренить грех собственной силой. Бороться с ним, противиться, наносить и принимать язвы — в твоих это силах, а искоренить — Божье дело» (цит. по: Скурат К.Е. Патрологические труды проф. И.В. Попова / Богословские труды. — Сборник №30. — М. — 1990. — с. 106).

С равным успехом это же можно было бы сказать и о Кирилле Иерусалимском. Также учение о всеобщем действии Духа Святого видно и у Ефрема Сирина (ум. 373): «По собственной вине покрывшись облаком неправды, душа блуждает во грехах, не зная того, что делает, не примечает окружающей ее тьмы и не разумеет дел своих. Но как скоро коснется ее луч всеоживляющей благодати, душа приходит в ужас, припоминает, что ею сделано, и возвращается с опасной стези от злых дел своих» (цит. по: Страгородский С. Православное учение о спасении. М: Просветитель, 1991.— с. 235).

Вторя ему, рассуждает и Григорий Богослов: «Поскольку есть люди, так высоко думающие, что все приписывают себе сами, а не Тому, Кто их сотворил и умудрил, — не Подателю благ: то Слово Божье учит таковых, что нужна Божья помощь и для того, чтобы пожелать добра; тем более само избрание должного есть нечто божественное, дар Божьего человеколюбия. Ибо надобно, чтобы дело спасения зависело как от нас, так и от Бога» («Слово 37 на Матфея 19:1»)

Список этих свидетельств велик, но эта доктрина показалась невыгодной Августину, который решил изменить ее смысл, лишив естественную благодать подготовительных для спасения функций. Он отнес ее ко всему что угодно, но не к подготовке принятия грешником спасения. Тем не менее предшествующая благодать, как и закон, являются условиями спасения с Божьей стороны. Закон (в том числе и существующий в совести каждого человека) обличает греховность человека, предшествующая благодать «влечет» грешника к покаянию (Рим. 2:4). Оба опираются на свободное желание человека, не поврежденное первородным грехом или "законом греха" в его сознании (Рим. 7:18). Понимать обличающее действие закона способен каждый грешник. Естественное чувство справедливости существует у людей также благодаря действию всеобщей благодати, иначе они вообще бы не имели никакого представления о моральных или правовых нормах и виновности.

Кальвинисты различают между собой предварительную и всеобщую благодати.

Предварительная у них ведет к спасению не каждого, а только избранных, а благодать всеобщая дана всем, но к спасению не относится. Однако арминиане объединяют эти действия благодати, как преследующие согласованные между собой цели Бога. При этом они верят, что предваряющая благодать не причиняется желанием человека (что было бы пелагианством или деизмом), а свободным образом зависит от него. Таково суверенное желание Бога, для того и создавшее свободную волю человека, чтобы учитывать ее при решении вопроса его спасения.

Нам известно, что благодать Божья ведет каждого грешника к покаянию (Рим. 2:4), однако этот же текст говорит, что она не принуждает его к этому, поскольку ею можно "пренебрегать", чему есть большое количество библейских доказательств. Смерть Христа не исключает возможности отказа, злоупотребления или не использования благодати, прощения или Божьего призыва, что указывает на то, что дело искупления не применяется неотразимо (Марк. 4:19-20; Деян. 13:43; Иуд.4; Рим. 4:14; 1Кор. 15:2,10; 2Кор. 6:1; Гал. 5:2; Евр. 4:2;6:7-8; 12:15; Откр. 3:20). Если же Бог «ведет» или «влечет» (Ин. 6:44) грешника к принятию спасения, то значит Он не тащит его вопреки его желанию. Хотя

само это слово в греческом языке («хэлкюсе») среди прочих имеет и это значение, принять именно его неоправданно по богословским причинам, учитывающим совокупность всех библейских утверждений на этот счет.

Поскольку Бог пожелал учитывать волю человека при решении вопроса спасения, возможность самостоятельного принятия Божьей помощи им реально, хотя самостоятельно и не способно обеспечить себе спасение. Хотя оно и не достаточно для принятия спасения, все же необходимо, выступая в значении, разумеется, не сопричины, а лишь повода для действия суверенной воли Бога. Ребенок просит отца сорвать яблоко, достать которое не может: он не причина самого действия, а лишь его повод. Так поступает и Бог, Он делает всю работу Сам, но желает, чтобы его дар был оценен человеком самостоятельно. Только желанный дар может считаться полноценным даром. Это защитит его от злоупотреблений.

Таков ответ арминиан на вопрос о библейском синергизме. Он более пространен, чем хотелось бы, но истина Божья не всегда удобна для нашего восприятия и нам необходимо постоянное напряжение сил, чтобы ее истинный смысл не был подменен ложным, хотя и простым. Если Бог чего-то от нас ожидает в Писании, то реально представляет себе наши способности достигнуть этого. При этом нужно уметь различать, что из требуемого Богом должно быть исполнено нами самостоятельно, а что – с Его помощью. Например, «очищать» свою совесть или «исправлять сердце» (Иак. 4:8), «судить самих себя» (1 Кор. 11:31) должны мы лично, хотя наряду с этим есть и очищение Божье, и суд Божий. Независимо от того, совпадают ли наши желания с Божьими или нет, Бог нам лишь помогает, но не принуждает.

Свободное участие в планах Бога возлагает на нас большую ответственность, причем именно в вопросе нашего спасения. Та способность, при помощи которой грешник может взывать к Богу о помощи, при неправильном употреблении приводит его к греху, ожесточению сердца или отступлению от уже принятой истины. Эта способность называется «самостью», индивидуальностью или свободой выбора. Каждый человек обладает ею как на добро, так и на зло. Поэтому и сказано: «Вы отвергаете его (спасение) и сами себя делаете недостойными вечной жизни» (Деян. 13:46).

Библейское объяснение вопроса спасения просто: Бог желает спасения всем людям, но желает это на условии их личной веры. При выполнении грешником этого условия Бог дарует ему спасение, а при его умышленном отсутствии – не дарует. Таким образом Бог предопределяет одним и тем же условием двойную участь: спасение для тех, кто проявит веру, и осуждение для тех, кто не поверит. Так что спасение условно, оно зависит от веры и покаяния самого грешника, которые Бог ожидает от него. По крайней мере, воли Бога осудить некоторых людей по независящим от их поведения причинам в Библии нет. Причиной спасения является Бог, а условием для конкретного его получения – человеческое желание.

Часто настаивание на неспособности грешника воззвать к Богу о помощи подразумевает не крайнюю нужду человека в Спасителе, а насильственный характер Его воли, однако последнее невозможно доказать из Библии. Бог достигает Своих целей вовсе не путем принуждения, будь это страх наказания или приманка поощрения. Мало того, Он хочет того, чтобы мы проявляли именно «чистое» желание, не смешанное ни с корыстными мотивами, ни с боязнью наказания. Не по этой ли причине Он не спешит наказывать грешников или выручать из беды праведников?

Навязываемой сегодня верующим идее неотразимости благодати нет оснований в Библии. Напротив, в ней имеются многие примеры противоположного (напр. Мф. 23:37; Мк. 1:43-45; Лк. 4:29; 8:13; Ин. 5:40; Рим. 10:16; Евр. 4:2; 6:7-8). Немало мест Библии говорит о возможности лишения спасения, веры, Духа Святого и благодати (Мф. 24:13,24; Ин. 15:2,6; 15:6; Иак. 5:19-20; 2Петр. 2:20-22; Рим. 11:17,21-23; 2Кор. 11:3; Гал 5:4; Евр.6:4-8). Отвечая на это возражение, кальвинисты допускают чудовищную мысль: это

непослушание, значит, было угодно воле Бога. Так почему же тогда одна и та же воля Бога ожидает чего-то от людей и не ожидает?

Тем не менее именно этого и следует ожидать, если Божьей воля не всегда осуществляется, причем по вполне понятной причине: она условна. Покаешься, получишь прощение, поверишь, получишь дар Святого Духа, будешь бодрствовать, не станешь отступником. Видеть же в основании людского зла единственно Бога, а всех грешников безвольными исполнителями этой злой воли, простите меня, кощунственно для любого верующего человека, умеющего критически относиться к тому, к чему его побуждают сомнительные выводы рационального богословия. Хороших учителей мало, чаще всего приходится иметь дело с теми из них, которые нуждаются в критически мыслящих учениках.

В акте возрождения (как и в дальнейшем процессе освящения христианина) сверхъестественное и естественное начала входят друг с другом в определенную связь. Очень важно уточнить, в какую же именно. Эта связь ни одностороннего причинения, ни правового сотрудничества, а связь моральных и дружественных взаимоотношений. Сказанное здесь нужно понять правильно: не человек развил в себе должное отношение к греху и к Богу, а Самому Богу было угодно наделить его такой способностью, предоставив ему право ответственного выбора. Бог помогает человеку в том, что согласуется с Его целями, и не помогает, когда человек не выражает такого согласия. Когда же со стороны человека встречается враждебность, Бог до некоторой степени применяет меры воздействия, но когда и это не помогает, оставляет человека воспользоваться плодами его собственного выбора (хорошо, если только временно). Свобода воли человека – это драгоценный дар Бога людям. Его можно лишиться лишь путем упорного и вызывающегося злоупотребления, а не по любой причине. Невозможно отрицать того, что библейское учение о спасении имеет как Божественную, так и человеческую стороны: Бог совершил заместительное искупление человеческой вины во Христе и предлагает его нуждающемуся в спасении грешнику, который путем проявления покаяния и веры принимает это предложение. Поскольку же в число условий, необходимых для получения спасения, дела не входят (Еф. 2:8-9; 2 Тим. 1:9; Тит. 3:5), мы можем говорить лишь о синергизме отношений, а не действий. Только такого рода синергизм можно считать библейским.