

Г. А. Гололоб

Богословие спасения

Сборник работ

Оглавление

[Спасение в период общего откровения](#)
[Свобода воли между рабством и хаосом](#)
[«Образ Божий» и «первородный грех»](#)
[Спасение не по заслугам](#)
[Согласие с благодатью](#)
[Спасение в его связи с другими доктринами Библии](#)
[«Арминианский» спор в свете библейской экзегезы](#)

Спасение в период общего откровения

Оглавление

[1. Необходимость Всеобщего Откровения](#)
[2. Содержание и специфика Общего Откровения](#)
[3. Откровение Бога в совести человека](#)
[4. Общее Откровение как исключительная возможность спасения](#)
[5. Богословское обоснование концепции Общего Откровения](#)
[6. Функции Общего Откровения](#)
[7. Значение концепции Общего Откровения](#)

1. Необходимость Всеобщего Откровения

Несмотря на то, что содержание вести спасения имеет сверхъестественное происхождение, доносится до людей оно вполне естественными путями – через проповедь спасительной истины (Ин. 5:24; Рим. 10:17), будь это слова неожиданно заговорившей ослицы (ср. 2 Пет. 2:16), совет плененной девочки или провозглашение суда Ионой. Однако возможна ли вера или ее некоторый зачаток «без слышания»? Да, поскольку **«слышание» лишь одно из многих средств проявления «слова Божьего»**. Например, есть возможность спасения «без слова» (1 Пет. 3:1). Можно не слышать или не читать самому, но «через рассматривание творений» (Рим. 1:20) видеть силу Божественной истины в действии или получать ее посредством совести (Рим. 2:14-15) и от этого получать знание и приходиться к вере. В исключительных случаях даже «камни вопиют».

Воистину, в виду ограниченных возможностей церковной евангелизации должны быть какие-то альтернативные пути достижения некоторых людей спасительной проповедью (см. «Бог говоривший издревле... *многообразно*» в Евр. 1:1). Не случайно в Священном Писании мы встречаем **неизвестных тружеников, несущих весть спасения в тех местах, куда еще не проникали ее основные свидетели**. Наряду с «избранным» Авраамом вдруг откуда-то появляется «нештатный» Мелхиседек; среди пророчествующих «в стане» Израильском возникают неофициальные пророки, затем вдруг неожиданно тесть Моисея становится в роль советника этому великому мужу Божьему; апостолам Христа почему-то противостоит тот, кто «не ходит» с ними. Среди этих представителей Божьего «запасного контингента» числятся Иов, Валаам, Кир и множество неизвестных нам лиц (ср. «некоторые» из Деян. 11:20), которых Бог использовал в целях донесения Своей спасительной истины до тех, которых избранные благовестники не смогли достигнуть спасением.

У Бога как бы существует «подстраховка» генеральному пути спасения актуальная там, где последний, в силу естественных несовершенств его посредников, не может справиться со столь грандиозной задачей – распространения истины всем без исключения людям. При этом возникает вопрос: «Является ли этот путь альтернативой общеизвестному спасению или же речь идет лишь об особой разновидности последнего?»

Данная проблематика побуждает нас начать исследование библейской доктрины о спасении с таких понятий, как «предварительная благодать» и «Общее Откровение». Для этого у нас имеется и еще одна причина. Задолго до нашего решительного обращения к Богу Дух Божий производит в нас Свою спасательную работу, без которой наше спасение просто не состоялось бы. Необходимость духовной подготовки людей для восприятия спасительной вести вызвана их естественной неспособностью правильно понять духовные истины. По этой причине Бог подарил человечеству Свои чудесные благословения, известные как «Общее Откровение».

Предварительная Божественная благодать «нейтрализует» все приобретенное или природное несовершенство людей, делая их способными «знать о Боге явно» (Рим. 1:19-20). Познавать «явно» некоторые духовные истины мы можем не сами по себе, а посредством исключительной, безусловной и универсальной работы Бога в мире. Своим утверждением естественной возможности знать духовные вещи мы не только не отрицаем, но предполагаем Божью работу.

Бог лично заинтересован в донесении Своей истины о спасении к каждому человеку – таков основной тезис библейского богословия спасения или сотериологии. Не существует такого отпадения от Бога, по крайней мере, среди людей из-за которого черты Божественного творения в их сознании изгладились бы полностью. Может быть, это трудно понять как сторонникам, так и противникам «духовного» просвещения людей, но от минимального познания Божественной истины невозможно утаиться никому. О том, как это происходит, мы также поговорим здесь.

Тема **возможности познания Бога естественным путем** представляет интерес, как для верующих, так и для неверующих в Бога людей. Первым ее значение важно как свидетельство причастности Бога не только к Библии, но и ко всей природе, так что вся истина, добытая разными путями, есть истина Божья. Вторым она открывает возможность диалога с христианами, по крайней мере, в пределах, допускаемых Библией, в результате существования «точки соприкосновения» веры и разума.⁰⁰¹

Это позволяет им убедиться в истинности библейского свидетельства по вопросам, находящимся в ведении науки. При этом признание правоты Библии в этой сфере сразу поднимает авторитет и ее остальных утверждений, особенно касающихся тех областей знания, которые не поддаются какой-либо систематизации и выявлению универсальных закономерностей, например: социология, психология, этика.

Несмотря на это, точное согласие между собой данных различных наук, пересекающихся с Библейским Откровением, установить довольно трудно. Осознавая неточности, погрешности и даже неспособность разума ответить на некоторые естественнонаучные вопросы, все же нельзя полностью игнорировать его в качестве одного из источников знания, в том числе и о Боге.

Вот почему доводы разума обычно вводятся в категорию источников богословия католических, православных и большинства протестантских учебников по апологетике. Конечно, Библия имеет и собственный авторитет, определяемый ее богодухновенным статусом, однако Богу было угодно говорить с людьми и иными путями и средствами (Евр. 1:1), что Он и делал до Прихода в мир Иисуса Христа и начала проповеди Евангелия. Поскольку Бог обращался не только к избранным людям (хотя через избранных лиц), у Него имелась конкретная для этого цель и даже необходимость. **Божья причастность к естественной сфере** определяется такими Его атрибутами, как вездесущность и любовь, от которых зависит сам характер Его творчества и отношения к тварному миру. При этом важно отметить, что это отношение обусловлено грехопадением людей лишь частично, потому что в творческие цели Бога не входило никакое зло. Грехопадение нарушило *первозданную* гармонию, возобновить которую было призвано искупление. Поэтому мы начнем изложение вопроса спасения с доктрины Общего Откровения, а закончим —

темой искупления.

Но как тема **Общего Откровения** относится к **сотериологии**, как духовной реальности?

Обретение личного спасения очень сильно зависит от знания его библейского (и если быть более точным новозаветного) содержания. При этом спасение не есть то, чего человек совершенно не понимает, и что Бог производит в нем неким мистическим и односторонним образом. Конечно, часто человек не верит в предлагаемый ему Богом способ спасения, однако не верить в свою потребность в помощи он не может очень долго. Сама жизнь рано или поздно приводит его к тому, что он начинает искать пути выхода из, осознанного им, наконец, морального кризиса, причем искать этот выход вне своих возможностей.

Бог постановил так, что человек должен прийти к *познанию* своей неизлечимой духовной болезни, чтобы посредством этого лучше понять и Божий способ ее излечения. Донести и убедить в этом знании человека и призваны Общее Откровение и естественная благодать. Именно об этом пишет Павел Тимофею (1 Тим. 4:16), когда говорит: "Вникай в себя и в учение". Не только «в учение». Это требование Бога, имеющее прямое отношение к спасению: «потому что, *так* поступая, спасешь...»

Наравне с фактом Божественного чуда, например, в превращении Христом воды в вино в Кане, зачастую присутствует вполне естественное его условие: «Наполните сосуды водою». Это два действия Бога, часто взаимосвязанные если не причинной связью, то связью повода. Условия, подобные «пойди, умойся в купальне Силоам, и будешь видеть», часто видны в Священном Писании. Эти призывы не напрасны: они есть свидетельство понятой грешником собственной духовной безысходности и веры в Божественную милость.

Тот факт, что Божье спасающее Слово опирается на подготовленную (конечно же, не без Его участия) почву людского сердца, объясняет, почему посеянное всходит не всегда. Причина тому не Бог, а человек, а это возлагает на нас большую ответственность «испытывать самих себя, в вере ли мы; самих себя исследовать» (2 Кор. 13:5). Иными словами, также и **в деле получения нами спасения имеются условия**, осуществление которых зависит исключительно от нас. Бог никогда не будет делать их вместо нас, хотя и заинтересован в нашем спасении. Позднее мы узнаем, что в число этих условий не входят дела.

Кроме того, в выше представленном отрывке Писания порядок чередования слов не случаен. Вначале нужно поставить диагноз, и лишь затем лечить. Следуя этому принципу, я решил начать наш разговор о спасении с темы Общего, а не Особого, как это часто делается, Откровения. И не только в этой части нашего исследования, но и в других его частях, этот принцип будет проследиваться в той или иной мере, поскольку частично «познать себя» можно и до того, как начать «познавать Писание», хотя лишь с определенными ограничениями.

Некоторое доверие к падшему творению (хотя цитируемый текст относится к уже христианину и даже служителю, но, тем не менее, как следует полагать, пока лишь к еще спасаемому человеку) обусловлено этим всеобщим и безусловным попечением о нем Творца. Поскольку же Бог оказывает влияние на этот мир, оно не безрезультатно.

Содержание этой части нашего исследования посвящено выяснению вопроса: «Каков же характер этого воздействия и основные его результаты?»

Божественное присутствие в творении доказывает факт не противостояния между собой т.н. Особого (данного сверхъестественным путем и доступного лишь отдельным людям через их доверие библейскому свидетельству) и Общего (данного в естественных средствах познания, и потому доступного всем людям) Откровений, а их некоторую степень согласованности. Между ними нельзя проводить границы в виде противостояния рационального и эмпирического видов знаний (гносеологическое различие), потому что «ничего неразумного нет и не может быть в христианстве, хотя его истины и превосходят наш разум: они сверхразумны, но не неразумны». ⁰⁰²

По этой причине христианское сознание с особой остротой ставит вопрос о **границах рационального знания**, но оно не имеет права относить к «внерациональному», данному в Особом Божьем Откровении, буквально все «иррациональное». Сверхъестественная истина включает в себя рационально познаваемые элементы, однако она «не делится без

остатка на разум».

С этой целью в данной части нашего исследования мы коснемся таких присущих всем людям феноменов, как познание происхождения бытия, совесть, религиозное чувство, поиск смысла жизни и сознание вины. Все это указывает на поиск человеком если не Самого Бога, как Божественной Личности, то ряда Его неотъемлемых атрибутов: смысла бытия, высшей истины, организующего мир принципа, творческого начала, идеи справедливости, высшего морального критерия и т.д. Все это по-своему служило «путеводными звездами» к новозаветному спасению, хотя и не осознавалось в этом ракурсе самими людьми. Оно готовило коллективный опыт человечества к реализации Божественной идеи спасения всех людей в Иисусе Христе.

Неосознанный поиск Совершенного Существа мог быть удовлетворен лишь в Божественном Откровении. Поскольку же последнее развивалось постепенно, постепенным было и приближение людей к пониманию полной истины спасения. При этом спасение рассчитывало на этот поиск, каким бы образом и в какой бы степени он ни был бы выражен. «Находит, — как сказал Христос, — только ищущий». Естественное богопознание поставило перед людьми вопрос, сверхъестественное Откровение на него ответило. Кто же не пожелал услышать первое, оказался неспособным воспринять и второе — таков общий спасительный замысел Бога.

2. Содержание и специфика Общего Откровения

Общее Откровение с богословской точки зрения представляет собой обращение Бога ко всем людям независимо от их языкового разнообразия, культурных, исторических и иных условий их жизни. Оно не противоречит Особому Откровению Бога, под которым, прежде всего, необходимо понимать инспирированное сверхъестественным образом учение Библии, в полноте выразившееся в создании Нового Завета. Несмотря на то, что Божий Промысел определяет некоторое жизненное пространство для действия естественного Откровения, границы полномочий последнего с точностью невозможно узнать без данных Особого Откровения. Так называемая «особая благодать» призвана заботиться о правильном усвоении и использовании уже спасенным человеком данных ему через посредство Особого Откровения даров.

Разница между этими видами Откровения состоит не только в том, что Естественное отвечает за знание, добытое естественным путем, а Особое — сверхъестественным. Она состоит также и в том, что первое доступно для не возрожденного свыше человека и является ограниченным по объему предоставленной информации, а второе — доступно лишь уверовавшим людям и является полным выражением воли Бога.

“Очень важно не противопоставлять друг другу эти... два этапа откровения и не преуменьшать их тесной взаимосвязи и преемственности. Они составляют единое целое, и каждый из них несовершенен без другого”.⁰⁰³

Термин “Естественное Откровение” — чисто условен, “поскольку всякое Откровение по своему происхождению и содержанию сверхъестественно, так как оно происходит от Бога”.⁰⁰⁴

Общее и Особое виды Откровения отличаются друг от друга также не столько по признаку избирательности (всем/не всем) действия, сколько по степени доносимой информации и наделяемой Богом, при правильной на нее реакции, помощи. Возможность обладания знанием и благословениями второго уровня открыта лишь тем, кто проявит посвященность первому и воспользуется его благами. В принципе ни сама истина, ни доступ к получению ее благ не скрыты от каждого человека, но полнота ее может быть ему недоступна по его собственной вине. Фактически, спасение представляет собой две последовательные ступени или два уровня знания: Божьей истины (Откровение) и предлагаемой от его принятия пользы (благодать как воздействующая сила Бога).

Библия определяет **две области проявления Общего Откровения**:

1. Внешняя — природа (Пс. 18:2; 94:10; 103:24,30; 144:9,15; Ис. 40:26; Деян. 13:17; Рим. 1:19-21; 1 Кор. 11:14; Евр. 2:6-8) и история⁰⁰⁵ (Втор. 4:32-35; Иов. 8:8; Иер. 6:16; 18:15; 1 Ин. 1:1; 1 Кор. 10:6,11),
2. Внутренняя — совесть и интуиция человека (Пс. 15:7; Еккл. 3:11; Деян. 17:27; 23:1; 1

Ин. 3:20; Рим. 2:14-15; 8:16; 1 Кор. 10:29; 14:20; 2 Кор. 1:12; 5:11; 1 Тим. 1:5; 3:9; 2 Тим. 1:3; Евр. 13:18).⁰⁰⁶

Библия проводит различие между функциями совести и природы в Общем Откровении. В отличие от природы, призванной указывать в основном на существование Бога через наличие разумного мирового устройства, совесть скорее свидетельствует о Божьем нравственном законе и моральном состоянии человека. Такое распределение ролей оправдано Божьим Промыслом, обеспечивающим все условия, необходимые для дела спасения, с Божьей стороны.

Гармония в мироздании так же, как и материальные благословения Израиля позднее, служили средствами привлечения всех людей к Богу, понятие о Котором можно было извлечь из такого свидетельства (см. напр. Пс. 9:9-11). После же того, как человек приходил к выводу, что должен существовать Творец и Попечитель всех людей, его совесть указывала на личностный, совершенный и моральный характер Его духовной природы и необходимость следования ее повелениям.

Действие совести в Новом Завете часто рассматривается вместе с действием Духа Святого, как средство приведения людей к спасению и пребывания в нем (Ин. 8:9; 1 Пет. 3:16,21; 1 Тим. 1:5,19). Да и Ветхий Завет содержит эту же истину: "Светильник Господень — дух человека, испытывающий все глубины сердца" (Притч. 20:27). Поэтому игнорирование голоса совести ведет к «хуле на Духа Святого» (Мф. 12:31-32; ср. Ин. 6:44; 2 Фес. 2:10-12; 1 Тим. 1:19), Который проявляется через нее (Рим. 9:1; ср. Деян. 23:1; 2 Тим. 1:3). Отказ в правильном реагировании на истины Общего Откровения лежит в основе различных наказаний и судов Бога над людьми (Рим. 1:18,32; 1 Фес. 2:14-16; 2 Фес. 2:10-12; Еф. 4:18).

Доктрина о Естественном или Общем Откровении Бога тесно связана с другой доктриной — о предварительной или предшествующей благодати, которая обосновывается следующими библейскими текстами: 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.

Предварительная или естественная благодать — это комплекс распространенных на всех людей Божественных мер воздействия, обеспечивающих способность каждого человека, как к восприятию духовного знания, так и к должному выражению под влиянием этого знания первоначальных свойств человеческого естества. Эти две доктрины тесно сотрудничают между собой: Откровение несет людям знание о себе (грехе) и о Боге (законе), а благодать наделяет человека способностью правильного усвоения этого знания. При этом ни одна из них не устраняет свободы человеческой воли, когда убеждает ее к принятию Божественной истины.

Целью Естественного Откровения является побуждение людей к поиску контакта с Богом, которое осуществляется двумя путями — внешним и внутренним, а именно: первый - через частичное познание Божественных истин в физическом мире, как в судьбах отдельных людей так и всего человечества (Пс. 18:2; 66:5; Исх. 14:4; 1 Цар. 6:3; Лк. 12:57; Деян. 17:27; Рим. 1:21; 1 Кор. 11:14; 14:10; Откр. 3:9);⁰⁰⁷ второй - через особое внутреннее побуждение, влекущее человека к Богу и обеспечивающее правильность понимания им этого Откровения (2 Пар. 16:9; Пс. 138:7-10; Ин. 6:44; 1 Ин. 3:20; Рим. 2:4).⁰⁰⁸

Мы уже отмечали, что Общее и Особое виды Откровения отличаются друг от друга не по признакам избирательности (всем/не всем) или силе (естественного или сверхъестественного) воздействия, а по степени доносимой информации (возмездие-дар) и наделяемой Богом помощи при правильной реакции на предыдущее знание. Здесь же отметим **сходство характера их проявления**. Согласно евангельскому принципу «верный в малом, верен и во многом» (Лк. 12:47-48; 16:10-12), Бог посылает человеку Свои истины постепенно и в зависимости от того, как он сам их усваивает (ср. Мф. 13:12; 25:29). По этой причине внутри сферы действия каждого вида Откровения имеется определенная градация людей по степени их понимания воли Божьей в заданных рамках. Избирательность же Божьей благодати носит лишь временный характер — Бог отдает предпочтение одному грешнику перед другим лишь в зависимости от степени подготовленности его сознания к принятию очередной спасительной истины. Тот, кто не

проявляет готовности к принятию предлагаемой истины, не может и получить ее благословений (см. напр. Деян. 16:6), кто же усваивает предварительное знание о Боге, тому открывается следующая возможность (Деян. 16:14⁰⁰⁹). Один и тот же народ (местность) в Св. Писании вначале оставлялся в стороне от проповеди спасения, а позднее испытывал большие пробуждения (ср. Деян. 16:6-7 и Деян. 19:10,26; 1 Пет. 1:1; Откр. 1:4,11). Божье же предызбрание основано на предузнании реакции человека на то воздействие, которое Бог проявит на него в будущем.

Поскольку во всем Естественном Откровении нас, прежде всего, интересует сотериологический аспект, в дальнейшем мы большей частью будем говорить именно о нем, нисколько не умаляя этим все остальные. Естественная (предшествующая) 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 определенной 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). Добрые дела неверующих людей, однако, не могут выступать в роли заслуживающих или же хоть как-то относящихся к спасению, поскольку сделаны в собственных интересах, во имя собственных идеалов, исключающих проявление благодарности по отношению к Творцу.

Всеобщая благодать, прежде всего, 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).

Божественный план раскрытия истории спасения всех людей осуществлялся, согласно Писанию, в два этапа: ветхозаветный (по закону⁰¹⁰) и новозаветный (по благодати — имеется в виду: «особой» благодати). Под «особой» или «спасительной благодатью» в христианском богословии понимается ряд Божественных даров, которые никогда не были известны грешнику ранее ни в каком виде.

Особая или спасительная благодать – это благодать Бога, реализованная в жизни конкретного человека посредством принятия им новозаветных условий спасения (покаяния и веры). Особая благодать дарует грешнику прощение грехов (собственно спасение) и доступ к силе Духа Святого, помогающей ему вести богоугодный образ жизни (освящение). Последнее означает, что постоянное присутствие Духа Святого в природе человека наделяет его способностью к преодолению неотразимости так называемого «первородного греха», о чем речь ниже.

Естественный и сверхъестественный виды благодати как два способа воздействия Бога на сознание людей нередко бывают представлены в смешанном виде. Например, проявление совести в человеке является сверхъестественным действием *всеобщей* благодати, а проповедь Евангелия — естественным воздействием *особой*.

По своему содержанию **путь спасения до Христа** включал в себя требования соблюдения закона вместе с покаянием и верой грешника в Божье прощение, тогда как *после Его прихода на землю* он был освобожден от законнической составляющей. Оба эти этапа спасения опирались на результаты Общего Откровения и естественной благодати.⁰¹¹

Сами по себе как естественный, так и сверхъестественный виды Откровения по поднятому в этой книге вопросу **не принуждают человека к принятию необходимого для его спасения решения**. Они только побуждают его к этому ненасильственным путем уведомления, оказания помощи в правильном понимании сказанного и укреплении человека в его решении следовать открытым ему духовным истинам.

В свете факта греховности всего человечества именно причастностью каждого человека к естественной благодати объясняется то, **почему все люди грешат по-разному**: в различной, а не в высшей степени, и отличными друг от друга видами греха, а не всеми ими, вместе взятыми. Благодаря этой благодати **человек обладает некоторой способностью сопротивления греху** (хотя и не может достичь победы над ним самостоятельно), что делает понятным обращение к грешному человечеству условий спасения: покаяния и веры (Мк. 1:15; Лк. 13:5; Иак. 4:8; Деян. 20:20-21; Евр. 11:6).

Некоторые арминианские богословы придают естественной благодати исключительное действие, обеспечивающее не просто возможность, но и способность принятия испорченной человеческой природой истин Естественного Откровения. Вопрос – действует ли «влекущая» функция естественной благодати (Ин. 6:44⁰¹²; Рим. 2:4) на человеческое естество и свободу морального выбора восстанавливающим образом или содействующим — все еще обсуждается в богословии, однако поскольку это действие, как и влияние самой вести Евангелия, не является принудительным (Мф. 13:58; 23:37; Лк. 8:13-14; 13:6-9; Ин. 5:40; Иак. 1:21; Рим. 10:16; 1Кор. 10:1-12; Евр. 4:2; 6:7-8), человеческой воле все же предоставляется некоторое место для автономного восприятия обоих видов Божественного Откровения (см. Рим. 6:19; 1Кор. 10:13; 2Кор. 4:2). В строгом смысле слова «восстанавливающий» (в отношении к способности творить добрые дела) характер носит как раз особая благодать, а естественная – только «поддерживающий». Первая, как всегда непринудительным образом, влияет на способность человека делать угодное Богу (Ин. 15:5), а вторая – познавать Его волю (см. «слова Мои» в Ин. 15:7).

Таково свидетельство Особого Откровения (Библии) о возможностях и специфике Естественного Откровения, однако и последнее также свидетельствует о собственной ограниченности, таким образом подтверждая библейское указание о **частичном характере Естественного Откровения**. Сказанное, разумеется, относится и к содержанию свидетельств совести, к анализу которого мы обратимся ниже, за неимением времени и места оставляя в стороне представление о Боге как Творце, также возможное для невозрожденного сознания.

3. Откровение Бога в совести человека

3.1. Естественные свидетельства о совести. Проявление в материальном мире нематериальной части естества человека было использовано Богом для достижения Его целей, осуществляемых через Общее или Естественное Откровение. Однако секулярное мировоззрение не может адекватно узреть всю полноту ценности человеческой совести, хотя подспудно понимает это.

Пренебрежение совестью, как и восхищение ею, всегда были присущи человеческой мысли. Библейское отношение к достоинству совести умеренно сдержанное, поскольку свидетельства совести ограничены, а часто и просто смешаны с неправильными представлениями о добре и зле. Тем не менее, ищущее правды человеческое существо в этом ворохе различных идей и чувств все же способно найти крупинки истинного знания о «неведомом Боге», «не перестающем свидетельствовать о Себе благодеяниями» (Деян. 14:17). В данном случае совесть опирается на видимые знаки присутствия Бога в Его создании, сама же она свидетельствует о моральной и личностной природе понятого таким образом Творца.

На важную роль совести в поведении человека люди обратили внимание уже давно. Конфуций утверждал, что осудить себя в душе есть подлинная храбрость. «Должно стыдиться самого себя» — декларировал Демокрит, ведь «забвение своих собственных прегрешений порождает бесстыдство».⁰¹³

Следовать своему внутреннему долгу («духу») у Сократа было святой обязанностью каждого человека, хотя он и сильно рационализировал это понятие. Сенека заявлял, что «дорожил чистой совестью» и «укорял себя за свои ошибки», стремясь ни свою, ни свободу других не ограничивать по собственной вине. Он верил, что **добро не бывает безответным**: «Неустанным благожелательством можно завоевать расположение даже дурных людей, и нет такой черствой и глухой к достойному души,.. которая не любила бы добро и, в конце концов, не отблагодарила бы благожелателя».⁰¹⁴

Марк Аврелий подчеркивал существование нормативных функций совести, когда говорил: «Самый лучший способ отмщения – не отвечать злом на зло. Достоинство человека в том, чтобы любить даже тех, кто его оскорбляет».⁰¹⁵ Цицерон ставил голос совести выше общественных традиций: «Велико могущество совести: оно дает себя одинаково чувствовать, отнимая у невинного всякую боязнь и беспрестанно рисуя воображению виновника все заслуженное им наказание... **Для меня моя совесть значит больше, чем**

речи всех».

Ювенал вслед за Сократом утверждал, что с нечистой совестью невозможно достигнуть личного счастья: «Первое наказание для виновного заключается в том, что он **не может оправдаться перед собственным судом**». Фома Аквинский, который подобно Сократу определенно связывал действие совести с разумом, также разделял этот взгляд. Ему вторит и французский писатель-моралист XVII века Ларошфуко: «Нигде не найти покоя тому, кто не нашел его в самом себе... Должен обрести успокоение тот, у кого хватило **мужества признаться в своих поступках**».

Однако не все восхищались своим внутренним судьей, чего и следовало ожидать. Возникает сомнение пока еще не в необходимости следования требованиям совести, а лишь в существовании возможности, когда она может быть угашенной злой человеческой волей, заставляющей ее молчать. У Ларошфуко мы встречаем утверждение о **слабости силы голоса совести в некоторых людях**, сумевших скрыть нечистоту своих мотивов от других: «Нередко нам пришлось бы стыдиться своих самых благородных поступков, если бы окружающим были известны наши побуждения». Поэтому он выступает за необходимость отдачи перевеса внутреннего самосознания над социальным мнением, говоря: «Истинному самобичеванию подвергает себя лишь тот, кто ни кого об этом не оповещает». Разумеется, для этого мыслителя вынужденное покаяние или сделанное по недобрым мотивам добро не могло свидетельствовать о подлинном проявлении совести. К внутреннему содержанию свидетельств совести обращается и Паскаль, противопоставляя его общественному идеалу: «Когда все идет по пути безнравственности, никто этого не видит. И только если кто-нибудь, остановившись, уподобляется неподвижной точке, мы замечаем бег остальных». Именно Паскаль обращает внимание на то, что **человек по своей природе противоречивое создание**: «Человек не должен приравнивать себя ни к животным, ни к ангелам, не должен и пребывать в неведении о двойственности своей природы... Пусть любит себя, ибо он способен к добру, но не становится из-за этого снисходителен к низости, заложенной в его натуре».

Примечательно, что Паскаль подмечает важную деталь касательно того, что **совесть – лишь контролирующий орган**, эффективность которого зависит от отношения к ней самого человека. Не она виновна в том, что он может игнорировать ее и делать вид перед другими, что ее у него нет: «Обличая ложь, человек очищает совесть». Кант выразил эту мысль еще яснее: «Бессовестность – не отсутствие совести, а **склонность не обращать внимания на ее суждение**». Совесть, согласно Паскалю, судит не просто за содеянное, но также и за отношение человека к другим людям и к самому себе: «Величие человека тем и велико, что он сознает свое ничтожество...»

Известный французский математик и философ XVIII века Жан Лерон Д'Аламбер ставил совесть наравне с разумом: «Чувство, внимающее нравственным истинам, зовется совестью..., его можно было бы назвать **очевидностью сердца**, ибо, сколь бы ни было оно отлично от очевидности ума..., оно имеет над нами не меньшую власть». В этих словах выражены два рода знаний: естественное (от разума) и моральное (от совести). О сложности отношений воли и совести человека также писал французский писатель XVII века Лабрюйер: «Признаваться в своих грехах трудно, мы стремимся скрывать их и сваливать вину на других: вот почему мы предпочитаем духовного наставника исповеднику... Опыт говорит нам, что попустительство и снисходительность к себе и беспощадность к другим – две стороны одного и того же греха». Величайшим противником совести называл немецкий писатель и ученый-физик XVIII столетия Лихтенберг человеческую гордость: «Ничто так не способствует душевному спокойствию, как полное отсутствие собственного мнения».

И, конечно же, большой вклад в понимание **трансцендентной сути человеческой совести** внес И. Кант. Примечательно, что он снова так подчеркивает факт внутренней борьбы, всегда происходящей в душе человека: «Мудрость, состоящая в согласии воли существа с конечной целью, нуждается у человека, прежде всего, в развитии **стремления устранять внутренние препятствия** (некоей злой, гнездящейся в нем воли), а затем **культивировать никогда не утрачиваемые первоначальные задатки доброй воли...**» Ему вторит здесь Гегель: «Эти прекрасные ростки не задушены – чтобы из них выросла

действительная восприимчивость к моральным идеям и чувствам – это дело воспитания, образования...» Этому гениальному мыслителю принадлежит и другое изречение:

«Совесьть – это моральный светильник, озаряющий хороший путь. Но когда сворачивают на плохой, то его разбивают». Тем не менее, Гегель настаивал на тесной связи совести с религиозным чувством: «Сокровеннейшее в человеке, его **совесьть, только в религии получает свое абсолютное обоснование и надежность**. Поэтому государство должно опираться на религию...»

Примечательно, что совести не жалеют похвал как религиозные люди (Ф. Достоевский, Л. Толстой, А. Швейцер и т.д.), так и атеисты⁰¹⁶ (Л. Фейербах, К. Маркс, В. Сухомлинский и др.). Это лишь доказывает универсальность ее характера воздействия на людей.

Например, Фейербах очень высоко ценил совесьть, называя ее «метафизикой сердца»: «Совесьть... связана со знанием, но она обозначает не знание вообще, а особый отдел или род знания – то знание, которое относится к нашему моральному поведению и нашим добрым или злым настроениям и поступкам... Моя совесьть есть ни что иное, как **мое Я, ставящее себя на место оскорбленного Ты**».

Это перекликается со словами, например, Л. Толстого: «Указания совести безошибочны, когда они требуют от нас не утверждения своей животной личности, а жертвы ею» или А. Пушкина: «Презирать суд людей не трудно, **презирать суд собственный – невозможно**».

С возникновением фрейдизма в психологии, а также с развитием экзистенциальной философии появляется отрицательное отношение к совести.⁰¹⁷ Если философия С. Кьеркегора и А. Шопенгауэра еще как-то стоит на моральных позициях, то Ф. Ницше, кажется, радикально оспаривает ценность всего нравственного.⁰¹⁸ Характерно, что он неоправданно смешивает понятие удовлетворения от чувства выполненного долга в каждом отдельном поступке с понятием «чистой совести», фактически отрицая ее вообще: «Человек... измыслил чистую совесьть, чтобы ощущать удовлетворение своей душой как чем-то простым; и вся мораль является смелой продолжительной фальсификацией, с помощью которой только и возможно чувство удовлетворения при созерцании своей души».⁰¹⁹ З. Фрейд вложил в само по себе очень точное выражение «Сверх-Я»⁰²⁰ совершенно противоположный действительному содержанию совести, т.е. бессознательный смысл.⁰²¹ Это позволило следовавшему его взглядам П. Сартру даже назвать ее «нечистой совесьтью».

Эти мыслители видели в совести препятствие для человеческой деятельности, резко отвернувшись от классических представлений морали. Экзистенциализм, ратующий якобы за мораль индивида, доводит свободу отдельного человека до такой степени, что делает его творцом собственных моральных норм. Правда, нечто подобное высказывал и Кант, однако у последнего свобода делать моральный выбор подчинялась требованиям разума, что напрочь отвергают экзистенциалисты.

В противовес им о **необходимости управлять своей свободой**, несмотря на укорененные в характере человека привычки, говорил русский педагог В. Сухомлинский: «Умение управлять желаниями – в этой, казалось бы, самой простой, а на самом деле очень сложной человеческой привычке – источник человечности, чуткости, сердечности, внутренней самодисциплины, без которой нет совести, нет настоящего человека». Самодисциплина опирается на определенный минимум человеческой свободы, который, конечно же, как это метко отметил А. Швейцер, должен быть подлинно свободным: «Вопрос в том, что люди намерены сделать из своей жизни, не может быть решен, если их вытолкнут в мир «плеткой» активности, не давая возможности прийти в себя». Таким образом, естественное богопознание, в общем, видит в совести автономно действующего судью, голос которого одним нравится, другим – нет. Некоторые отрицают его врожденный характер, видя причину его возникновения в социальном влиянии, как марксисты. Другие лишают его автономности, подчиняя «бессознательным чувствам», как, например, психоаналитики. Еще кто-то отрицает универсальность ее воздействия на людей, а экзистенциалисты лишают содержание ее моральных оценок абсолютного значения. Но вопреки всему этому и, несмотря на возможность слабости или ущербности совести, никто из ее критиков не может обойти это проявление человеческого сознания

полным молчанием — и в этом ее уникальность. Пусть это несовершенное знание, пусть это только проблеск истины, но даже и, не умея правильно объяснить ее происхождение, люди разных эпох и культур продолжают пользоваться услугами этого удивительного феномена.

Поэтому из всех светских представлений о совести, ее происхождении и характере воздействия на людей к христианскому пониманию наиболее близка **теория нравственного чувства**, восходящая к взглядам английских философов XVII-XVIII веков А. Смита, Д. Юма, А. Шефтсбери и Ф. Хатчесона. Конечно, они в основном были деистами, однако в интересующем нас вопросе они следовали традиции Сократа, Платона, Евклида Мегарского, состоящей в убеждении относительно **неизменной природы содержания моральных принципов, вложенных в человеческое сознание Творцом** и независимых от внешних условий человеческого существования. Эти же воззрения отстаивали И. Кант, Г. Спенсер, а также представители этического интуитивизма (Г. Сиджвик, Дж. Мур, Г. Рэшдэлл, Г. Причард, Д. Росс и др.). В современный период мнения об автономности морального чувства придерживаются У. Мак-Дугалл, А. Роджерс, Ф. Шарп (США), А. Сазерленд и А. Шэнд (Англия), А.Э. Вестермарк (Финляндия).⁰²²

В целом человеческий опыт в лучших формах его проявления позволяет утверждать, что наряду с тем, что «человек – существо во всех отношениях конечное, зависимое и обусловленное, но в нем обнаруживается и нечто бесконечное, безусловное, абсолютное. Оно проявляет себя в человеке по-разному. Например, в голосе его совести, то соглашающейся с ним, то упрекающей и увещающей его. Конечно, многие моральные нормы исторически обусловлены, но безусловно – фундаментальное стремление к правде, стремление делать добро или, по крайней мере, избегать зла... И даже если мы нигде в мире не находим совершенной правды, даже если мы не можем рассчитывать на то, что она когда-нибудь осуществится, то и тогда мы не можем отказаться от нашего требования правды. С безусловным и абсолютным мы встречаемся также в любви».⁰²³

Разумеется, чувство морального долга вызывает в нашем естестве **некоторую напряженность, которая познается нашим опытом и не может быть объяснена разумом.**

Поэтому нам предстоит выяснить библейское учение о совести, чтобы ответить на вопросы, поднятые в нашей душе действием Естественного Откровения. Таким путем мы одновременно обращаемся как к естественному (человеческий опыт и знания), так и сверхъестественному (Библия) источникам богопознания, подчеркивая факт их частичного согласия между собой.

3.2. Библейское учение о совести. Содержание Библейского Откровения о совести таково:

— человек создан Богом кардинально отличным от животного мира (Быт. 1:27; 2:7; 9:6; Иак. 3:9);

— человек имеет в своем естестве сверхъестественный компонент (Иак. 2:26; 1Кор. 15:44; 1Фес. 5:23; Евр. 4:12);

— совесть является мерилем морального поведения человека, вложенным в его природу Богом (Быт. 3:7; Рим. 2:14-15);

— через совесть на человека воздействует Дух Божий (Рим. 9:1; Лк. 17:21).

Совесть функционирует в человеческом сознании в рамках концепции «образа Божьего», согласно которой в человеческое естество при его сотворении (рождении) внедряется сверхъестественное начало, которое называется «духом» человека. Совесть, таким образом, является одним из проявлений последнего. Этим обстоятельством объясняется неизгладимость (врожденность) и объективность ее свидетельств, а также универсальный характер распространения среди человеческой расы.

Откровение спасения Богом на протяжении человеческой истории совершалось постепенно и прогрессивно. Весь процесс этого Самораскрытия Бога представляет собой определенную преемственную связь и в каждом последующем акте можно распознать предшествующий ему, находящийся в зародышевой форме. Совесть человека является одним из таких доказательств целостности Божьего плана спасения людей, т.к. она присутствует на всех стадиях истории Откровения, как бы связывая их между собой.

Как моральное внутреннее побуждение, вложенное в природу человека от его сотворения, совесть является врожденным чувством, которое под внешним воздействием может либо развиваться, либо угасать. Христианская этика рассматривает **совесть как орган воздействия Божественной истины и силы** (окно, через которое проникает Божественная воля, по Вюшну). Хайдеггер видел в совести призыв *озабоченности*, который делает возможным нравственное самостановление человеческой личности. Совесть помогает человеку вернуться от затерянности в этом мире к полноценному существованию свободы. При этом христианское видение ее функций обращается не к загадочному хайдеггеровскому «ничто» как к основе нравственного долженствования, а к Самому Богу, непосредственно причастному к ее деятельности. Вот почему воздействие со стороны совести, как и моральная природа Бога, стоящая за этим чувством, являются условиями нравственного развития человека.

Совесть оказывает влияние не только на волевою сторону человеческой жизни, но указывает и на обязанности человека по отношению к его разуму и чувствам. Виндельбанд, например, даже выделял логический и эстетический виды совести в отдельные категории. Совесть также реагирует с болью и стыдом не только на возможное действие, но даже и на невозможное для человека, в силу реальности существования зла на земле. В этом смысле **совесть действует как в правовом, так и чисто моральном пространстве** (измерении). Она может становиться беспокойной, даже когда на нее не воздействуют внешние (социальные) нормы требований. В отношении к религиозному чувству совесть не есть сама вера, а лишь ее предчувствие.

Поскольку человеку самому по себе не под силу создать подлинный моральный закон, Бог при сотворении вложил это моральное знание в его сознание как внутреннее свойство, к которому он мог бы прислушиваться или отвергать. Назначение совести состоит в обличении или одобрении желаний и поведения человека, а также в побуждении его искать выход за пределами его собственных усилий. «Появляющееся чувство вины, которое хочет привести нас к размышлению, только подчеркивает наше неудовлетворение самим собой. Мы чувствуем угрызения совести, указывающие на нашу неспособность найти примирение с Богом через собственные усилия».⁰²⁴ Поэтому человек автономен лишь в сфере выражения своего отношения к тому, что открыто ему, не благодаря его собственным усилиям и познанию. Иными словами, если его воля принадлежит ему, то совесть он может лишь не слушать, но не слышать – не способен. Поэтому **у закоренелых преступников подавлена не сама совесть, а лишь чувствительность к ней.**

Конечно же, целью совести является вызвать покаяние в человеке за содеянное зло. Хотя совесть является одной из предпосылок спасения (Деян. 23:1; 2 Кор. 4:2), присущей каждому человеку с самого детства и тесно связанной с покаянием вплоть до отождествления с ним в терминах (Мф. 27:3; Евр. 12:17), **ее влияние по-разному проявляется в отдельных людях.** Причиной этому является настойчивое игнорирование ими ее голоса, ведущее к постепенному ослаблению его силы вплоть до полного исчезновения: «Продолжая грешить и отвергать Божьи предупреждения и осуждения, мы становимся все менее отзывчивыми к велениям совести... Со временем даже серьезные грехи начинают совершаться без всяких угрызений совести... самый яркий, пожалуй, пример в служении Иисуса — фарисеи, которые видели чудеса Иисуса, слышали Его учение и, тем не менее, дела Святого Духа приписывали Вельзевулу, князю бесовскому».⁰²⁵

Однако, такого рода отрицание совести некоторыми людьми все же не доказывает отсутствия самого ее существования вообще. Точно так же и пренебрежение или неправильное истолкование Откровения Бога в природе не умаляет его значения, которое состоит **не в том, чтобы принудить человека к определенным действиям, а побуждать к ним** через предоставление необходимой информации. Вот почему совесть иногда достигает своей цели (Ин. 1:9; 8:9; Деян. 23:2; Рим. 2:15; 2 Кор. 4:2), а иногда – нет (1 Тим. 4:2; Тит. 1:15; Евр. 10:22).

В задачу совести не входит непосредственное преодоление греха, но только указание на факт греха с целью **постановки воли человека перед нравственным выбором** — бороться с ним или смириться. Ее влияние не является неотразимым, по этой причине

“угрызения совести Иуды (Мф. 27:3) и Исава (Евр. 12:7) не обладали силой преодолеть разрушительное действие греха”.⁰²⁶ Причина гибели таких людей в неспособности их не совести, а воли, к чему они пришли путем постоянного игнорирования Божьих призывов Естественного Откровения. И здесь вполне уместно процитировать Вольтера: «Люди никогда не испытывают угрызений совести от поступков, ставших у них обычаем». ⁰²⁷ И напротив, только тот проступок может расцениваться Богом греховным, когда он сделан свободно, однако человек не волен быть свободным от голоса совести. Вот почему Бог, прежде всего, наблюдает за состоянием человеческого сердца (см. напр. 2 Пар. 16:9; Притч. 23:7).

Т.о. несмотря на возможность подавления голоса совести некоторыми людьми, она все же **сохраняет объективный характер своего свидетельства** о Божьем законе, проявляясь в душе человека независимо от этнических, социальных и культурных условий его существования, могущих лишь усиливать или уменьшать силу ее влияния, но не устранить совершенно.

О чем же нам свидетельствует естественный опыт? О полном соответствии вышеизложенным указаниям Библии, тогда как ни биологическая, ни социальная теории происхождения совести не могут вполне вместить в себя это понятие.⁰²⁸ Впрочем, это и невозможно, т.к. в совести человека, являющейся уже самой по себе нематериальной субстанцией, действует вдобавок еще и Дух Святой (Рим. 9:1; Лк. 17:21).

Библия говорит нам о том, что **недоступность научному объяснению феномена совести объясняется принадлежностью ее к духу человека**, определяющему все его самосознание. К нему относится свобода воли, творческое, познавательное и эстетические стремления, нравственное и религиозное чувства, а также различные виды интуитивного предугадывания. Без этих характеристик человек не может рассматриваться как полноценная личность. Вот почему религиозная (христианская) антропология претендует на более адекватное описание природы человека, чем всевозможные разновидности секулярной психологии, неспособные объяснить как возникновение, так и характер проявлений высших качеств человеческой личности.

Христианское убеждение о трансцендентной природе человеческого духа в наше время можно усилить результатами астрономических открытий последних лет, доказывающих существование трансцендентного мира и неспособность науки своими средствами доказать естественность происхождения Вселенной, биологической жизни, разума, свободы воли и нравственности человека. По крайней мере, информация, рассматриваемая без ее носителя, не является формой материи, однако именно она заложена в основу генетического функционирования живого организма, а также интеллектуальной, творческой и моральной деятельности человека.

В связи с темой сверхъестественности человеческого сознания важно отметить нежелание большинства секулярно настроенных ученых признать важность религиозного чувства в природе человека и факт суверенности его воли, необъяснимых с материалистических позиций. Если в вопросе применения результатов естественно научных открытий в природе к христианскому Откровению можно выделить более или менее четкие границы сотрудничества, то в вопросе того, что же представляет собой человек, различные теории в светской психологии описывают личность человека слишком ограничено и фрагментарно.

4. Общее Откровение как исключительная возможность спасения

В связи с темой совести весьма актуализируется вопрос о ее отношении к спасению человека, никогда не слышавшего вестей Особого Откровения Божьего.⁰²⁹ Здесь нам нужно отметить, что спасения по совести или покаянию, но без наличия веры в Личного Бога, возлюбившего грешника, не существует. Значит ли это, что нет спасения помимо знания Евангелия? В данной главе мы попытаемся доказать, что **правильная реакция человека на свидетельства Общего Откровения предоставляет Богу моральные основания для его спасения в исключительном порядке**. Поскольку в Писании говорится о Мелхиседеке и Иове, как о Божьих людях, ничего не знавших о жертвоприношениях, возможность исключительного предоставления возможности

спасения людям, никогда о нем не знавшим предусмотрена в Божьем плане. [030](#)

Если это отрицать, тогда становится непонятным, как **кровь Христа включает в себя спасение всех грешников**. Тогда Он умер не за грехи всего мира, а только той его части, которой посчастливилось жить после прихода Христа в этот мир и проповеди Евангелия. Именно в этой исключительной возможности спасения и заключена спасительная роль Общего Откровения, полномочная лишь до появления Особого Откровения.

Действительно, если Павел учит, что непослушание Общему призыву дает Богу основание для наказания таких людей (Рим. 1:21; 2:8-9), тогда какое же закономерное следствие должно быть выведено из послушания ему? Естественно, возможность спасения «по закону совести», не только «обвиняющему», но и «оправдывающему» человека (Рим. 2:14-15). Это положение **не снимает с нас ответственности за проповедь Евангелия неверующим людям**, поскольку относимо Богом к той ситуации, когда достигнуть вестью спасения отдельных грешников не предоставляется возможным ограниченными возможностями церковного евангелизма. Если же мы выставим это в качестве извинения нашей лени, все равно не избежим Божественного порицания. В любом случае не может идти и речи о какой-либо подготовке людей к спасению, когда сама его возможность им не предоставляется. Кроме того, само по себе **Особое Откровение** недостаточно для обретения спасения грешником, потому что **зависимо от результата покаяния, подготавливаемого средствами Общего Откровения**. Особое Откровение в этом смысле опирается на Общее и рассчитывает на его результат, а вернее включает его в себя. В этом смысле вместе с «радостной вестью» (о том, что Бог дарует нам прощение грехов) Евангелие содержит в себе и «весть плохую» (о том, что мы грешники, нуждающиеся в прощении). Без Общего Откровения человек бы не знал справедливости, а без Особого — благодати Бога, но поскольку последняя есть реакция на первую, они взаимосвязаны. [031](#)

Таким образом, закон и благодать, **естественное богопознание и богооткровенное знание друг друга дополняют**. Без результатов Общего Откровения очень легко злоупотребить Особым подобно тому, как без покаяния принимать прощение грехов. Без Особого же Откровения Общее лишается своего завершения, потому что его прерогативой является лишь один закон, опирающийся на справедливость Бога и не знающий благодати как неза заслуженной милости. И только в порядке исключения справедливость Божья не может предать осуждению человека, ощущающего необходимость в Божьем прощении и допускающим его существование, поскольку он мог бы поверить в тот способ («во Христе»), которым Бог осуществляет Свое прощение всех людей, если бы он об этом узнал. **Бог не может осудить тех, кто не мог знать о спасении, и только по одной этой причине не воспользовался им**. Об этом механизме осуществления чрезвычайной возможности спасения людей, так и не услышавших вести Евангелия, нам нужно поговорить более подробно.

Конечно, спасения вне особой (полной) благодати нет, и не может быть, однако поскольку особая благодать опирается на действие предварительной благодати, то готовность принять спасение всегда должна быть удовлетворена Богом не независимо от того, на какой стадии Откровения спасения она была выражена. Как это Бог осуществляет – является основным вопросом арминианской сотериологии.

Здесь нам нужно вникнуть в то, каким образом вообще Бог применяет к каждому человеку спасение, достигнутое (приобретенное) Христом на Голгофе. Особое Откровение Бога свидетельствует нам о том, что **применение спасительного действия Бога осуществляется посредством трех взаимосвязанных этапов**: убеждающего, предлагающего и наделяющего. [032](#) Они представляют собой следующее:

- 1) Бог открывает человеку различными средствами истины о готовности Бога помочь и о способе решения Им его духовной нужды, устраняя все препятствия на пути их правильного понимания;
- 2) Бог предлагает спасение на выдвинутых Им условиях (покаяния и веры) в виде Своего исторического призыва и ожидает выражения человеческого отношения к Своему предложению спасти его;
- 3) В ответ на его правильную реакцию Бог дает человеку возрождение, представляющее собой получение дара прощения грехов и силы Духа Святого, наделяющего его

способностью к совершению плодов святости.

Первым шагом Бог различными путями подготавливает сознание грешника к доверию услышанной спасительной вести, которая не будет предложена без данной подготовки. Этим Он стимулирует желание каждого человека отозваться на Его спасительный призыв. И когда оно окрепнет для своего решения довериться Христу, Он совершает и второй шаг: исторически и через проповедь Евангельской вести, предлагая дар прощения во Христе и достигая в жизни уверовавшего соответствующих дел.

Требования со стороны Бога к человеку представлены, в основном, только на первом из двух этих этапов: вначале Бог ожидает от него (и содействует этому) покаяния в грехах и доверия его жизни Себе, а затем, уже опираясь на желание спастись (притом не просто от наказания за грех, но и от самого греха), достигает в его жизни плоды освящения, выраженные в сфере его поступков.

Следовательно, **возрождение приносит человеку не посвященность сердца, достигаемую действием предварительной благодати и выставляемую в качестве условия для получения особой благодати, а посвященность поступков.** Прежде, чем даровать человеку спасение, Бог вначале смотрит на состояние его сердца и только потом совершает Свое избрание каждой отдельной личности к спасению.⁰³³ Если человек имеет веру и покаяние, он неизбежно получит спасение (Деян. 15:8-9; 20:20-21).

Евангелие, таким образом, превосходит человеческую природу, **преобразуя и используя в ней то, что отдано ей для преобразования**, но не отказывается от самой личности человека как носителя его противоречащих друг другу качеств, по крайней мере, принципиально и полно. Такая позиция, представляющая собой разновидность богословской концепции синергизма (сотрудничества), избегает множества проблем, вызванных как с августино-кальвинистским богословием, так и с сотериологией традиционных церквей.

Нам уже известно, что понятия «естественная благодать» и «естественное познание Бога» очень важны для сотериологии, поскольку определяют возможность ответной любви человека к Богу. По этой причине Он и предъявляет ее в качестве основного условия спасения со стороны грешника. Естественное богословие объясняет возможность осуществления человеческого стремления (пусть даже не вполне ясного и осознанного) к истине, к которому и обращено новозаветное спасение. Но вот в чем вопрос: Как возможно получить спасение без существования достаточных для этого причин? При такой постановке проблемы ее решение кажется безнадежным. Тем не менее, существует другая возможность ее формулировки.

Дело в том, что в вопросе спасения **нужно различать самое его действие, совершаемое Богом, и знание о нем, доступное человеку** и предъявляющее ему условия для получения этого спасения. Объективно спасение совершено Христом на Голгофе и лишь вменяется (причисляется) востребовавшему его грешнику. А если этот грешник не может востребовать его по причинам, от него не зависящим, то какие могут быть проблемы в деле его спасения для Бога, знающего потенциальное расположение сердца того, кто еще не был поставлен перед самим выбором в силу объективных причин?

Бог обладает правом спасти грешника без его личного выбора, на основании лишь предвидения его реакции на возможный призыв и познания соответствующего состояния его сердца. Если грешник имел необходимое для обретения спасения со своей стороны, но не мог реализовать его по независящим от него причинам, тогда Бог может даровать ему спасение как бы «заочно», вернее после его физической смерти. Таким образом, он может быть спасен, даже не ведая о существовании такой возможности в течение своей земной жизни. Он узнает о ней лишь в вечности. Насколько же оправдан библейски подобный ход мысли? Здесь нам предстоит решить ряд задач. Во-первых, **может ли человек быть спасен, когда он не знает, что спасение является даром?** Вполне, поскольку спасает не знание об условиях спасения, но фактическая способность отвечать им. Человек может и не знать, что выиграл лотерею, когда не имеет возможности проверить свой номер на выигрыш, однако она у него есть. Знание о выигрыше является лишь делом времени. Для его настоящего она является еще нереализованной, однако для будущего оно не окажется напрасным. Согласно Новому

завету, условиями спасения являются вера и покаяние грешника. Тот факт, что живущий в Ветхом Завете, или же в недоступном для проповеди Евангелия месте в настоящее время, грешник, не зная их спасительного значения, проявлял какую-то форму покаяния и веры, не устраняет их важности для его посмертного существования, хотя это и было бесполезно для его земной жизни. Итак, **дар спасения можно получить только в вечности, а на земле даже и не зная о его существовании.**

Далее, Естественное Откровение отражает собой тот факт, что Бог проявляет Свою безусловную любовь ко всем грешникам, причем эта любовь, в отличие от кальвинистской трактовки, является частичной по содержащимся в ней дарам, тогда как полной ее формой обладают немногие люди. Такова основная особенность арминианского учения о спасении, однако, возникает вопрос – **достаточно ли неполной любви для спасения?** Да, идея спасения средствами исключительно Общего Откровения, т.е. без задействования усилий голгофского труда абсурдна, однако мы выходим из данного затруднения указанием на их специфическую связь, согласно которой Общее Откровение является частью Особого. И здесь мы должны признать, что Бог сменил эру закона на эру благодати таким образом, что те условия, которых для достижения спасения раньше не было достаточно, теперь приобрели решающий статус. До физической смерти грешника, в жизни которого еще не признавались важными определенные его качества, не существует возможности пользования дарами полной любви Божьей, однако в вечности эта возможность оказывается вполне реализованной. Именно **в небе он и получит полноту Божьей любви.**

И, наконец, нам нельзя избежать постановки и рассмотрения вопроса: **Может ли грешник в рамках Общего Откровения иметь спасительные покаяние и веру?** Выяснить, возможно ли спасение без особой благодати, поможет выяснение возможности спасения по закону до прихода в мир Христа. Закон не знал благодати в подлинном ее и новозаветном значении. Еврейский народ не имел полного понимания сути новозаветного спасения, хотя бесспорно спасался именно последним как единственным путем примирения с Богом. Жертвы были выражением его покаяния и символами зависимости от Божьей милости. Если же возможность спасения существовала до проповеди Евангелия в столь усеченном и неполноценном виде, то почему нельзя предположить, что она могла существовать и при еще менее обозначенной форме?

Частичность выражения покаяния и веры людьми, не могущими узнать большего, обусловлена не их нежеланием, а лишь только незнанием. Спасает же Бог в ответ не на знание предъявляемых к грешнику требований, а на готовность его сердца принести нужное в случае уведомления о них. Таким образом, **частичное выражение веры и покаяния не является препятствием для исключительного спасения людей, не знавших полноты Божьих требований для получения спасения.**

Так или иначе, проблема спасения грешника до исторического воплощения Иисуса Христа в Библии разрешается на путях понимания тезиса: «кому дано много, с того больше взыщут» (Лк. 12:48). Хотя можно погрешать и против Евангелия: покаяние в рамках его отношения к закону бесспорно можно ожидать от грешника, ведь функция закона была дана еще до прихода в мир благодати. Закон же выявляет греховность человека и призывает к покаянию. Что касается веры, то такой человек может иметь ее в усеченной форме, т.е. верить в Личного Бога, обладающего не только справедливостью, но и любовью, и доверять ему в своей жизни.

Хотя грешник до Христа и не имел представления о том, почему Любовь Божья его может простить, он может воспользоваться этой любовью, даже не обладая полнотой представления о ее сущности и зависимости от жертвенного подвига Христа⁰³⁴. Христос умер за всех людей, а это означает, что шанс спасения должны получить все без исключения люди.⁰³⁵ В свете этого вывода мы не можем исключать возможности спасения людей, не знавших закона Моисея или благодати Христа. В этом смысле «христиане должны прилагать все усердие для эффективной евангелизации, не рассчитывая на то, что Бог будет делать это без их участия, даже если по Своей суверенной воле Он может решить спасти некоторых или многих посредством так называемого *прямого специального откровения*». ⁰³⁶ Разумеется, специфика такого внутреннего призыва должна соответствовать тексту Рим. 2:14-15.

В любом случае, новозаветная проповедь Евангелия не исключает такой возможности, потому что «то, что Бог очистил» (Деян. 10:15), никогда не было принципиально нечистым для Него, а, следовательно, было пригодным для осуществления спасения. В виду того, что в планах Божьих это «очищение» существовало извечно, должен существовать и способ его спасительного применения.⁰³⁷

Разумеется, мы не можем судить о числе спасаемых посредством возможностей Естественного Откровения, хотя некоторые комментаторы включают их в большое множество в Откр. 21:24, тем не менее, исключить их полностью нам нельзя. Это нисколько не умаляет миссионерскую работу, поскольку эффективно особенно там, где последняя затруднена в силу объективных причин.

Некоторые богословы отмечают, что идея спасения людей средствами Естественного Откровения внутренне противоречива, поскольку подготовка к спасению не равнозначна самому спасению. Она, якобы, снимает надобность в евангелизме, даже если и действительна лишь до времени наступления Боговоплощения и искупления Иисуса Христа. Тем не менее, одной из возможностей решения этой дилеммы может выступить **особое применение тезиса о всеобщем характере искупления Иисуса Христа к некоторым текстам Писания**. Оно представляет собой попытку ответа на вопрос: «Если Бог заинтересован в спасении всех людей, тогда как Он мог спасти во времена, предшествовавшие появлению закона и Евангелия?»

В Библии имеется некоторые тексты, проливающие свет на судьбу грешников патриархальных времен — 1 Пет. 3:18-21; 4:6; Еф. 4:8-10. Традиционно эти стихи использовали для объяснения возможности спасения после физической смерти грешника («чистилище» у католиков, «мытарства» у православных), однако такое применение не учитывает историческое положение «проповеди Христа в аду». Согласно первому тексту **Христос «сойдя, проповедал... непокорным во дни Ноя»**.⁰³⁸ Ясно, что Его проповедь относилась к мертвым не всех времен, а только, по крайней мере, к тем из них, которых застало это историческое «схождение в ад».

Беглый взгляд на текст Петра удивляет созданием сравнения: как те люди крестились в воде, так и вы спасаетесь «воскресением Иисуса Христа». Невольно напрашивается вопрос: «Неужели они таким же образом были спасены?» Нет спора: слово «подобно» не устанавливает полного тождества, тем не менее, оно указывает и на некоторое сходство. Попробуем определить последнее.

Сама проповедь Христа в аду (греч. «экерюксен» — «возвестил», «проповедал») характеризуется выражением «ожидавшему их Божию долготерпению». **Эти люди были непокорны «некогда», т.е. какое-то время**, а именно в период ожидания Божьего долготерпения. В более узком смысле слово «некогда» намекает на то, что их сопротивление имело предел, после начала которого оно могло прекратиться и смениться покаянием. Разумеется, такое покаяние не могло спасти таковых очевидцев потопа, поскольку долготерпение Божье было исчерпано, и Сам Бог закрыл дверь ковчега. Возвращаясь к теме долготерпения отметим, что фраза «во время *строения* ковчега» здесь выступает в виде символа терпения Божьего в целом. **Это долготерпение было рассчитано и увенчалось их покаянием**, поскольку Бог не долготерпел бы напрасно. Тем не менее, это покаяние не могло их спасти без конкретного поступка войти в ковчег Ноя. Если даже эти люди и не верили в вероятность правоты Ноя, не поспешив в ковчег, все же они могли не отрицать факта своей греховности. Они пытались только избежать самого наказания. Так или иначе, хотя они и могли верить, что заслуживают наказания за свои грехи, но не воспользовались временем долготерпения в предположительно 120 лет строительства ковчега. Таковы в то время были условия спасения со стороны Бога.

Наконец, проповедь Христа этим (и подобным им⁰³⁹) ветхозаветным людям была содержательна. **Христос передал им нечто конкретное, притом имеющее отношение к спасению**. Об этом говорит то, что Его проповедь в аду включена в понятие «долготерпения». Также и слово «вода» явно уподобляется («так и ныне... спасает») «крещению» и «воскресению» (ср. Рим. 6:3-10). И для кающихся за то, что, допуская возможность наказания, они не последовали за Ноем в ковчег, пребывание в воде не было просто «плотской нечистоты омытием». Это был суд «по человеку плотию», который, тем не менее, не исключал жизни «по Богу духом» (1 Пет. 4:6). Выражение

«жили по Богу духом» означает, что Дух Христа проповедовал жизнь духам грешников, которые имели некоторое переживание самоосуждения, но не доведших свое раскаяние до требуемого послушания.

Наконец, слово «благовестуемо» (греч. «эуенгэлис(т)е» — «благовозвещено») исключает сомнение в спасительности проповеди Христа в аду. Фраза «в темнице» (1 Пет. 3:19) подразумевает освобождение пленников, поскольку перекликается с «пленил плен и дал дары человекам» (Еф. 4:8). «Восшел» и «восшед» означают в контексте «вышел» (см. «нисшел прежде в преисподние места земли»). Выражение «дал дары» (греч. «эдокэн домата» — «дал подарки») также имеет спасительный смысл.

Увязать все это вместе позволяет мысль о том, что **с приходом Христа на землю изменились условия спасения людей — вместо веры, покаяния и дел остались лишь вера и покаяние.** Это означало, что часть людей, осужденных раньше «по закону» за свои дела, теперь «по благодати» попадала под возможность спасения. То, что было недостаточно для спасения по закону, оказалось достаточным «по благодати». В этом «снисхождении» и проявилась благодать Бога к блудницам, мытарям и язычникам, выражаемая словом «Евангелие» — «Добрая весть».⁰⁴⁰

Эту радость и «благовествовал» Христос духам всех умерших и пребывавших в аду (в одном ряду с ветхозаветными праведниками), а не только духам грешников нового времени, переводя их из ада в рай, то есть «на высоту» спасительного положения. С этого времени умирающие в вере отправляются не в ветхозаветный «шеол» или «гадес» на «лоно Авраамово», а в самое небо, к Господу (см. «быть со Христом» Флп. 1:23, а также 2 Кор. 5:1-2; Евр. 12:22-23).

Таким образом, **спасение людей в Ветхом Завете** (на примере некоторого числа грешников времен потопа) **совершилось не до Христа, а лишь с Его Приходом на землю и «благовестием».** Христос никого не призывал к покаянию в Своей проповеди в аду, Он лишь провозгласил, что те, кто раскаялись в прошлом и хотели воспользоваться милостью Божьей, но не смогли это сделать как следовало, теперь могут получить «дары» спасения. Сюда же, конечно, относились и все, кто «по закону» верил в прощение грехов посредством принесения жертвоприношений (евреи).

Таким образом, мы не можем сказать ни того, что они были спасены до или без Христа, ни того, что они никогда не спаслись вообще. «Схождение в ад» Христа было исторически уникальным явлением, как и Его Рождение, Смерть и Воскресение. Больше его мы нигде в Писании не встречаем. Тем не менее, оно указывает на возможность того, что «по милости Божьей» спасение может быть достигнуто на основании лишь частичных покаяния и веры, когда проповедь Евангелия не могла достичь некоторых людей.⁰⁴¹

Конечно, **статус спасенных таким путем будет отличаться от спасения по вере в проповедь Евангелия,** и эти люди не войдут в число Церкви, однако, подобно разбойнику, раскаявшемуся на кресте (Лк. 23:24-43), «среди спасенных народов», как можно предполагать, они будут (Откр. 21:24).

Во всяком случае, вневременное искупительное служение Сына Божьего в небесной скинии (Евр. 9:8-14) может включать в себя предоставление возможности спасения человеку из любого исторического периода. Не на это ли указывают новозаветные слова о том, что Христово спасение было приготовлено от вечности Тем, Кто был «заклан от создания мира» (Откр. 13:8). Но как можно спасти тех, кто не имел правильного представления о Личности Спасителя? Минимальные требования к язычникам, конечно же, имеются и в условиях Общего Откровения: Бог есть духовная и моральная Личность. Однако подобное знание о Творце мира имеется во всех религиях, включая даже индуизм.

Не зная о Христе, **люди всех времен имели некоторые представления о Боге Творце и Попечителе мира.** Да, это знание ограничено, однако понятие «частичность» не равнозначно «неистинности». А здесь уже применим библейский принцип: «кому много дано, с того много и потребуется», допускающий возможность исключительного, т.е. выходящего за рамки обычного спасения. Так или иначе, быть «не знающим» и «не верующим» не одно и то же. А поскольку Богу угодно поставить каждого человека перед выбором, это будет все равно каким-то образом сделано. Он Один обладает способностью проникновения в состояние человеческого сердца, и «нет твари,

сокровенной от Него» (Евр. 4:13), не только для осуждения, но и для спасения (Рим. 2:1-16).

5. Богословское обоснование концепции Общего Откровения

Важные выводы из нашего анализа доктрины Общего Откровения, кроме нужд апологетики, касаются, прежде всего, областей антропологии и сотериологии. Согласно библейскому пониманию происхождения и природы человека «личность не является лишь продуктом сил, действующих вокруг нее. Она обладает разумом, внутренним миром. Размышляя, человек вносит свою долю действий в мир и таким образом оказывает на него влияние. Люди склонны замечать арену внешних событий и забывают об актере, который живет внутри, и который является истинным действующим лицом. Внешние действия определяются внутренним миром».⁰⁴²

Если человек – существо, хотя частично свободное, для его переубеждения и обращения к вере нужен особый подход, отличный от спасения неодушевленных предметов или животных. Это означает некоторую самостоятельность человека, гарантом которой выступает Сам Бог, сотворивший его свободным существом. Правда, **естественная природа человека** лишилась ряда своих качеств в результате грехопадения в Едеме первых людей: **сохранила лишь свою волю желать, потеряв волю знать и делать доброе. Средствами естественной благодати способность знать доброе была восстановлена**, но неспособность делать его так и осталась господствовать в естестве человека, вопрошающем о своем исцелении уже средствами спасительной благодати и Особого Откровения.

Человек потому свободен, религиозен, морален, а также активен в своем стремлении к познанию, творчеству, красоте и справедливости, что он создан таким своим Творцом. Этот основной результат данного исследования опирается на свидетельства Особого Откровения или Библии о ценности и граничных условиях Естественного Откровения, защищая нас от злоупотребления последним.

Концепция Естественного или Общего Откровения основана **на нескольких библейских истинах**: о творении мира, «образе Божьем» в природе человека, Боговоплощении, Воскресении и Вознесении Христа, а также вездесущном присутствии Духа Святого в мире.

Идея естественного богопознания, а также естественных возможностей человека основана на концепции **творения** мира Богом и освящается ею (Ин. 1:3; Деян. 17:24; Кол. 1:16). Бог сотворил этот мир не для того, чтобы тот уничтожил самого себя, по крайней мере, целиком. Поэтому Бог защищает мир от самоуничтожения, во всяком случае, очень скорого. Чтобы созданный Богом мир отличался от Него Самого, он наделен автономным статусом, законы которого Бог уважает и нарушает лишь в особых случаях и крайней необходимости.

Такое понимание присутствия Бога в этом мире хорошо объясняет то, почему библейские чудеса не похожи на мифы отличных от Израиля древних народов, очень приближены к естественным явлениям и имеют кратковременный и непродолжительный характер. Разумеется, все законы природы из-за своего постоянства не перестают быть чудесными, но здесь речь идет не об этих, «естественных» чудесах.

Концепция «образа Божьего» в человеке, пожалуй, наилучшим образом обосновывает сохранность некоторых исходных качеств в человеческой природе. Сказанное относится также и к моральной стороне вопроса. Не всякое непослушание человека может лишить его первозданного человеческого лица. «Евангельские теологи в своем толковании Библии сходятся на том, что образ Божий формально присутствует в личности человека (нравственная ответственность и разум) и неформально – в его знании Бога и воли Божьей относительно человека. Следовательно, «образ» не просто сводится к тому, в каком отношении находятся человек и Бог, но скорее оказывается предпосылкой для такого отношения. Первородный грех не затронул формального образа (человеческую личность), однако исказил (хотя и не стер окончательно) неформальное содержание образа. Библейская позиция состоит в том, что человек создан как для познания Бога, так и для повиновения Ему. Даже в своем неповиновении человек не может уйти от данного

ему и осуждающего его знания. Кроме того, Бог посылает ему Свою искупительную весть в библейской (т.е. в качестве пропозиции) форме, которую он волен принять или не принять».⁰⁴³

Богословское значение **Боговоплощения** также тесно связано с концепцией естественного богопознания. Тем, что Христос принял в Себя человеческую природу, Он указал на ее *частичную пригодность* в качестве средства осуществления Божьей воли. Эта истина также важна, как и та, что **нечто в нашей природе Он отверг, а еще нечто подверг преобразению**. Он освятил эту человечность, показав на Собственном примере, что в человеке нужно распять и предать («плоть»), а что направить к Богу («дух»).

Этот процесс освящения становится задачей каждого, кто желает, призван и наделен всем необходимым для того, чтобы подражать Христу во всем. Христос реально окунулся в человеческую историю, чтобы оставить нам пример того, как **нужно использовать природное, подчиняя его надприродному**. В этом смысле грешник – постоянный предмет заботы Бога, что объясняет, почему Бог борется за его спасение, а не просто пользуется им как осужденным рабом.

Христос обожил человеческую природу⁰⁴⁴, восхитив ее от земли и посадив на небесах – это символ того, что и с каждым уверовавшим в Него произойдет то же. В этом вопросе следует отличать прогрессивный процесс обожения от единокатного его проявления. В момент обращения человека происходит резкое изменение духовного состояния грешника; резкое настолько, насколько он созрел для принятия благодати. Остальное благодать в нем достигает в соответствии со степенью его последующей готовности оставить свои грехи и довериться Богу. **По мере освобождения в своем сознании от привязанности к греху верующий получает и фактическую способность побеждать его**. Разумеется, этот процесс завершится лишь в вечности, поскольку только там тело человека подвергнется воскресению и последующему за ним преобразению.

И, наконец, концепция **вездесущности Духа Святого** вовлекает Всю Божественную Троицу в жизнь Ее творения, что проявляется в данном случае не только в трансцендентной, но и в имманентной форме воздействия. «Бог уже сейчас правит миром. Страстное же желание обладать тем, чего еще нет, легко переходит в убеждение, что все, что есть – не от Бога, а от дьявола».⁰⁴⁵ Бог все-таки не такой уж неудачник в этом мире, чтобы только кормить людей обещаниями далекого будущего. Трансцендентность Бога, конечно же, выше Его имманентных действий в мире. Однако последние также являются Его делами, хотя и совершенными без привлечения особых средств, и являются ограниченными по своим результатам.

Таким образом, Библейское Откровение позволяет нам вывести учение о существовании взаимозависимости областей естественного и сверхъестественного в пределах созданного Богом мира. Такого рода возможность естественного включения человеческого в Божественное дело доказывает нам то, что и сам христианин и Церковь Божья – это не отвлеченная от реальной жизни мечта, а связь Небесного и земного, вернее, пребывание Божественного на земле. Это обстоятельство объясняет, почему **Бог заинтересован в человеческой природе и обществе как подлежащих не просто замене, но и задействию в процессе спасения**.

Факт **Воскресения Христом Его плотского тела** также показывает важность преобразования погибающего грешника, что и определяет смысл спасения. Вопрос спасения нельзя понимать как создание чего-то исключительно нового и не опирающегося на лучшее из старого, потому что в таком случае нужно было бы говорить не о спасении, а о новом творении как таковом. Нет сомнений, что первостепенное значение в деле спасения имеет это благодатное «новое», однако не без его тесной связи с первоначальным «старым». Мы — «новая тварь» в смысле принятия в нашу природу природы Божьей и ее усвоения, но не потому, что последняя заменяет собой нашу личность. Возрождение при данном подходе есть факт также и преобразования, а не только замещения или внешнего переименования старого как перемены формального отношения к нему со стороны Бога. В человеческой природе есть то, что приобретено им неправильно. Именно это должно быть устранено из нее. Тем не менее, сам человек остается потерянной ценностью, которую нужно, освободив от всего отрицательного, направить к новым отношениям с

Богом. Сделать это призвана естественная благодатная сила, принять которую и следовать ей может лишь поддающийся ее влиянию человек. Таков характер воздействия на грешника естественной Божественной силы, а не просто бездеятельного отношения Бога к нему.

6. Функции Общего Откровения

Таким образом, мы можем определить **отношение Общего Откровения и естественной благодати к теме спасения как троякое**: *подготовка* сознания людей у восприятию новозаветного спасения, *предоставление исключительной возможности спасения* для не имевших возможности откликнуться на новозаветный призыв и *защита* от «первородного греха». Все они являются средствами выражения подготовительной ступени в общем плане Откровения спасения.

Во-первых, это *создание условий для спасения* людей в виде «просвещения» законом и голосом совести (Духом Святым) с целью достижения в их сердцах покаяния и сознания нужды в Божественном вмешательстве. Этой же цели служат видимые следы Творца в Его творении и первобытные предания о Его судах (потоп и др.). Впрочем, средств подготовки каждого человека к принятию спасения очень много. Они могут изменяться от времени к времени, но они существовали всегда и продолжают существовать сегодня. С нею тесно связана и вторая функция Общего Откровения – *предоставление чрезвычайной возможности спасения*, действительной в полной мере лишь в рамках полномочий диспенсаций совести (до Моисея) и закона (после Моисея) и нуждающейся в своей ратификации на Голгофе. До Боговоплощения и искупления Иисуса Христа эта возможность спасения остается нереализованной, но забронированной. Разумеется, сказанное относится также к людям, живущим после Христа, но не имевшим возможности услышать новозаветную весть спасения. Хотя Кровь Христа допускает таковых быть ее объектами, полностью унаследовать ее блага они могут лишь в вечности, когда оставят этот мир.

При этом речь идет не о строго двух путях спасения (ветхозаветном и новозаветном), что справедливо лишь отчасти, а лишь о двух формах одного и того же спасения, выявленных частичным и полным образом. Спасение в Ветхом Завете предвосхищалось⁰⁴⁶ и существовало на примитивном понятийном уровне (выражение покаяния и чувства зависимости от Бога через достижение чистоты сердечных помыслов, принесения молитв и жертвоприношений), тогда как с приходом эры Нового Завета Ной (образ языческого мира) и Моисей (образ еврейского народа) могли узнать полные основания собственного спасения.

Бог воспитывал духовные ценности в людях посредством ритуальных их подобию во внешнем мире. Вот почему закон, как средство подготовки к спасению, был детоводителем к спасению, а не им самим. Законом не спасались и в период Ветхого Завета. По крайней мере, не им одним. Закон содержал в себе непреходящее моральное ядро, которое не было отменено с Приходом Христа, но ограничило свой статус, перестав числиться в качестве одного из условий спасения.

И, наконец, *обеспечение возможности спасения* через устранение части последствий «первородного греха» и защиту от распространения зла. Предварительная благодать предохраняет грешный мир от еще большего его разложения не только в пределах внешней деятельности, но и в самом сознании людей. Если в Едеме пострадала только передаваемая по наследству психофизическая (будь это эмоциональная или нервная патология) природа человека (см. Рим. 7:14-25), то без предварительной благодати первородная испорченность непременно перебралась бы и дух.

Также и во внешних поступках предварительная благодать позволяет неверующим людям достигать некоторого добра, опираясь на их более или менее правильный отклик на призыв Общего Откровения. Последняя функция Общего Откровения не является безусловным действием Божьей благодати, которая поэтому может оставлять человека временно и частично (Рим. 1:24,26,28) или постоянно и полностью (Рим. 9:22).⁰⁴⁷ Также и возможность предоставления спасения может временно отторгаться от людей, если они еще не проявляют готовности к ее принятию (ср. Деян. 16:6-7 и 16:9-10; 18:20-21 и

19:1,8,10). Бог предпочитает идти к тем, кто уже готовы для восприятия спасения, и временно оставляет в стороне остальных.

Таким образом, тема Общего Откровения имеет еще одну точку соприкосновения с сотериологией, в частности, в вопросе лишения возможности так сказать «общего» спасения. Это обстоятельство связано с тем, что даже **Общее Откровение выдвигает для грешников минимум условий, упорное пренебрежение которыми может привести к потере ими естественной благодати.** Дело в том, что хотя грехопадение не лишило возможности спасения людей в принципе, поскольку Бог не лишил человечества всей Своей милости, все же если и общий Его призыв окажется не востребуемым, то своим упорством во грехе люди вынудят Его оставить их полностью. Таким же образом в любое историческое время существует три категории людей: те, кто обладает средствами особой благодати, те, кто имеет лишь помощь от предварительной благодати, и те, кто по своей вине лишены и того, и другого.

Так, имеется возможность лишения христиан особой благодати, но при некоторых условиях естественная благодать все же не отнимается от них, «ведя к покаянию» и «привлекая к Христу» (Ин. 6:44; Рим. 2:4). Данное положение называется **обратимым отступлением**, и имело место в Едемском саду, в истории Израиля, при согрешении Давида и отступлении Петра. Однако существует ситуация **необратимого падения**, когда от грешника отбирается сама возможность обращения к Богу за его упорство. Таким положением характеризуется фараон, сыновья Илия, Саул, Валтасар, Иуда. Это отнятие от них естественной благодати, равнозначное лишению самой возможности покаяния и спасения, называется в Писании Божьим «ожесточением».

При этом если в первом случае грешник может рассчитывать на любовь Бога, то во втором - нет. Также в первом случае играет роль его свободная воля, к которой Бог прислушивается, во втором Его действие является совершенно суверенным – **суверенным не спасать или губить, а оставить в живых для каких-то Своих целей уже отверженного навеки человека.** Ярчайшим примером этой Божьей суверенности – решать прервать ли жизнь на земле того, который в будущем все равно не обратится к Богу, или нет – является фараон времени Исхода. Бог знал наперед, что он не покорится Его чудесам и судам, но, как говорит Павел, «поставил» (Рим. 9:17а) его, чтобы вывести Свой народ из Египта необычайным образом (Рим. 9:17б).

Общим арминианским принципом является убеждение в том, что Бог не ограничивает возможность спасения людей без особых на то причин, которые призван объяснить принцип **постепенности Его Откровения.** Это видно, прежде всего, в **двухэтапности Божьего Откровения:** вначале Бог открыл Себя в качестве Справедливого Судьи (в Ветхом Завете), затем – Любящего Отца (в Новом). Смысл данного подхода к людям состоял в том, что Бог избрал из всего человечества один народ, чтобы на нем показать всю неспособность людей следовать Божьему закону при помощи лишь их собственных усилий. Для того, чтобы благодать могла быть принята, в сердцах людей должна быть воспитана необходимость в ней, т.е. сознание своей греховности и нужды в Боге.

И лишь после того, как они усвоят справедливость Божьего суда, может быть проявлена и милость Божья. Обратное привело бы к тому, что люди бы не поняли необходимости благодати, думая, что и сами смогут исполнить волю Божью. Когда Израиль вопреки всем чудесам, которые если бы были направлены на язычников, то имели бы большой успех (ср. Мф. 11:20-21), не принял Своего Спасителя (Ин. 1:11). Тогда Бог обратился ко всем людям с новозаветными условиями спасения. В этом отношении для людей ветхозаветного периода спасение было сокрыто, хотя и предсказывалось

Еще одним выражением постепенности Божьего Откровения является **неоднородность силы Его воздействия.** Хотя Общее Откровение действует универсально, но Его влияние не всегда равномерно. Например, оно включает в себя чрезвычайные меры, дополняющие обычные, которые предоставляются людям постепенно. При этом они между собой взаимодействуют: сильное Божье воздействие всегда опирается на длительный период необходимой для его восприятия подготовки.

Еще до того, как открыть человеку глаза на его греховность, Дух Святой работает над ним долго, чтобы этот момент «озарения» мог оказаться результативным. Когда Он видит, что человек готов и способен принять эту истину, только в таком случае Дух Божий

просвещает его сильным обличением. Сам человек рассматривает это как ясно осязаемое и внешнее влияние со стороны Бога. Однако оно не принуждает его согласиться с открытой ему истиной, и он может сказать ей «нет» наперекор ее непринудительному влиянию. По этой причине, когда кто-либо не испытывает на себе этого особенного обличения, ему следует знать, что Бог чему-то учит его и таким путем готовит к этому опыту. Когда же придет время, **Бог обязательно постучится в сердце грешника самым решительным образом**. Последнему нужно быть только готовым к этой встрече. Эта встреча не будет еще спасительной, так как она основана на частичном усвоении человеком Божественных истин, но без нее невозможно дальнейшее приближение к Богу и адекватная реакция на предстоящий призыв к спасению. Сопротивляющимся этому призыву Общего Откровения он может быть обращен еще несколько раз, и если не будет перемен к лучшему, может и прекратиться вообще («ожесточение сердца» Богом). Для тех же, кто признает свою греховность (что достигается средствами отнюдь не Особого, а именно Общего Откровения), Божий Дух зачинает дальнейший этап работы в ответ на поиск человеком пути своего спасения.

Теперь Бог готовит его довериться Особому Откровению, содержащемуся в доступной форме в тексте Библии, пока он полностью не впустит Его в свое сердце. Лишь после этого спасительная благодать произведет в нем возрождение и наделит его прощением грехов и силой жить победной жизнью. Таким образом, и неверующие люди могут переживать ясное Божье влияние, которое не есть еще обретение спасения, а лишь приближение к нему.

В межзаветный период разновидностью данной постепенности Божественного Откровения спасения является **преимущественная проповедь евреям перед язычниками** (Мф. 15:21-28; ср. Мф. 21:43). Христос не отвечал женщине-хананеянке не принципиально, а преимущественно, т.е. согласно принципу «во-первых иудею, потом и еллину» (Рим. 1:16; 2:9-10; ср. Деян. 17:2 и т.п.). Все это связано с общим библейским принципом постепенности в раскрытии Откровения спасения и с положением, согласно которому «кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12:48; Мф. 13:12; ср. Лк. 11:49-50).

Следовательно, в том, что касается предоставления каждому человеку возможности спасения, «Бог поругаем не бывает». Она может быть отсрочена по вполне понятным причинам. В этом вопросе нет и не может быть никаких представлений о скрытости воли Божьей. Здесь мотивы Бога чисты (ср. Деян. 20:20-21, 26-27). Что касается спасения в Ветхом Завете, то потенциальный или исключительный характер спасения в нем людей показан на таких примерах, как Мк. 5:1, 18-20; Мф. 15:21-28 и др. Видя заботу Божью о спасении каждого человека, как не воскликнуть вместе с псалмопевцем: «Боже, Царь мой от века, устрояющий спасение посреди земли!» (Пс. 73:12). Ему вторит пророк Исаия: «Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49:6).

7. Значение концепции Общего Откровения

Совокупное изучение Библии показывает, что **Божье спасительное действие имеет два последовательных и дополняющих друг друга этапа: «привлечение» и «возрождение»**. Данное «привлечение» (Ин. 6:44; 12:32; Рим. 2:4) призвано нейтрализовать действие другого рода «влечения», о котором говорится в Быт. 4:7 и которое принято называть «первородным грехом». Характер и масштаб поражения последним описан в Рим. 7:14-25. **«Возрождение» же, дарующее человеку очищение совести от гнета вины в прощении грехов и силу для успешной борьбы с властью греха, и является в библейском смысле спасением**. За функцию «привлечения» ответственно Общее Откровение, за «возрождение» – Особое. Концепция Общего Откровения Бога имеет самостоятельное значение, состоящее в подготовке почвы для осуществления новозаветного спасения. Это основной вывод из нашего изучения доктрины Общего Откровения.

В этой связи набирает большую важность тема естественных способностей человека, прежде всего, моральных. Здесь важно подчеркнуть духовную пользу от таких даров

Божьих, вложенных в природу человека, как разум, чувства и воля. Ни естественная, ни особая разновидности благодати не замещают их собой, но преобразуют в новое качество. Как и все творение, человек призван открыть замысел Бога и Его волю, как в себе самом, так и в окружающем его мироздании. «Изучая свою сущность при помощи разума, который одновременно является даром Божиим и результатом воспитания, мы можем понять скрытое в нашем существовании предназначение».⁰⁴⁸

Разуму свойственно стремиться к истине, воле – к добру, а чувствам – к красоте только потому, что они созданы для этого Творцом. Конечно, эти качества человеческого естества могут уклоняться от своего предназначения, но спасительное действие не отбрасывает их как ненужные, а вызывает к их исходному назначению, содержащемуся в «образе Божьем». «Образ Божий» в человеке выполняет не исполнительную, а законодательную и судебную функции. Он устремляет естественные силы человека к предназначенному Богом и более совершенному их выражению. Поэтому Бог отрицает из созданного людьми не все, но только то, что не подчинено Его целям в этом мире.

Это Божественное предназначение не действует в человеческой природе непреодолимо, мгновенно и совершенно. Чтобы оно достигло своего воплощения, требуется свободное человеческое использование этих Божественных даров в нужном направлении. Безусловно, возможности человеческого естества здесь ограничены, в том числе и его грехами, но все же возможны. Бог учитывает свободное желание человека как в вопросе оказания ему духовной помощи, так и в случае его отвержения за упорное непослушание.

Поскольку естественное действие Бога в мире носит больше всеобщий, чем безусловный характер, некоторая деятельность человека способна отменить его. Последнее может случиться лишь по причинам явного оскорбления Бога (напр. «хула на Духа Святого» со стороны фарисеев) или упорного пребывания в грехе (самоожесточение фараона). Первый или прародительский грех не может выступать в этой роли по причинам как незрелой степени проявленного непослушания, вызванного преимущественно внешними причинами, так и необходимости борьбы за людей, стоящей у основания целесообразности распространения на человеческий род обетования о спасении. Другая возможность состоит в том, что **после усвоения людьми истин Общего Откровения при помощи предваряющей благодати Бог направляет на них действие Своего спасительного призыва** и особой или освящающей благодати, преображающих то, достигнуть чего не входило в полномочия первой.

Человеческое естество отражает в себе естественную форму Божьего вмешательства, которая заложена в него от сотворения и отдана во владение свободе воли человеческого сознания. К тому же на нее воздействует Естественное Откровение и предшествующая благодать. Правильная реакция на последние есть залог применения к человеку сверхъестественной благодати, которая непосредственно связана с концепцией спасения. Как видим, происходит некоторое наложение на естество человека вначале естественной, а затем и сверхъестественной благодати. Из этого следует, что **противостояние между человеком и Богом не всегда может носить абсолютный или непримиримый характер,** потому что он – творение и объект заботы Бога.

Учение о естественных возможностях, в том числе моральных и духовных, человеческого естества, предполагает и то, что Бог не применяет к нему абсолютные требования Своей святости, потому что **творение от Творца всегда отличает несовершенство, естественно присущее людям.** В противном случае абсолютность Бога будет противопоставлена не греховности людей, а их тварности, что библейски недопустимо. По этой причине степень человеческих обязанностей всегда согласована с первоначальными возможностями человеческой природы. **Бог ожидает от людей возможного для них,** иначе человек перестанет существовать в том виде, в котором был сотворен.

Конечно же, человечество способно вредить своей природе, но не настолько, чтобы этим отменить Божьи цели касательно своего предназначения. Конечно, последние Бог осуществляет лишь до тех пор, пока сопротивление человека не оскорбит не только Его справедливость, но и любовь. Судя по всему, этого не произошло в Едеме: люди отвергли требования Божьей справедливости, но не любви. По этой причине первым людям вместе

с наказанием была предоставлена и возможность спасения.

В результате грехопадения к природе, сотворенной Богом, было добавлено злое начало, и дух человека стал обременен плотью. Следовательно, сущностью проблемы всех людей, определяющей необходимость их спасения, является противоречие в их природе, но не категорическое отсутствие способности к добру в любой ее форме. Важным результатом нашего изучения доктрины Естественного Откровения является утверждение о существовании специфической (разумеется, не причинной в строгом смысле слова) связи между естественными способностями человеческой природы и сверхъестественной благодатью, согласно которой **из дела спасения нельзя исключать как Спасителя, так и спасаемого**. Как справедливо отметил Р. Нибур, отдавая должное концепции сотворенности мира, «созидательная деятельность Бога и Христа... не заглушается аккордами идеи об искуплении, но и сама их не заглушает». ⁰⁴⁹

Слишком легкомысленно отрицать как необходимость, так и возможность положительного отклика человека на творящую в его жизни деятельность Бога не только после, но и до получения Его даров, а также использования этих даров согласно Его воле. Подобным образом, как Бог наслаждается созданным Им физическим миром, Ему угодны естественные зачатки добра, заложенные Им в естестве людей и предназначенные для использования человеком (Деян. 14:15).

«Грехопадение – помеха созидательной деятельности Бога, а не естественная часть процесса творения... Сущность человека была доброй, а стала развращенной, то есть не дурной, а искаженной, перевернутой с ног на голову, перекошенной. Так человек любит той любовью, которая дана ему при сотворении, но направляет это чувство не туда, не на тех и не так. Он желает добра, ибо такую направленность вложил в него благой Творец, но ищет его не там, а потому проходит мимо того, что для него благо». ⁰⁵⁰

Опираясь на тезис согласованности проявлений Божественного Откровения и Общего, подчеркнем значение Естественного Откровения Бога для сотериологической тематики. Основной целью Общего Откровения является побуждение каждого человека искать Бога с целью разрешения проблемы его личной виновности (Деян. 10:34-35; 17:27).

Правильная реакция человека на посланное таким образом Божественное Откровение является основным условием получения им спасения (Деян. 10:31).

В связи с темой судьбы людей, не имевших возможности услышать весть спасения как «по закону», так и «во Христе», следует иметь ввиду важный библейский принцип: **кому много дано, с того много потребуется** (Лк. 12:48). Это значит, что спасение людей напрямую зависит от степени предоставленных им знаний о Боге и о собственной вине. Каким бы полным ни было содержание этого знания, если человек отреагировал на него правильным образом, Кровь Христа включает его в число искупленных. Они будут спасены под другим статусом, чем новозаветные верующие, однако такая возможность существует.

Сказанное вовсе не означает, что у Бога имеется два пути спасения, или что возможно спасение вне Жертвы Христа. Это значит то, что **каждая последующая степень прогрессивного Откровения Божьего независима лишь до наступления следующей**, которая дополняет, а иногда и изменяет, действие предыдущей. **Таких форм**

Откровения, а значит и стадий спасения, имеется три: *Естественное* («по совести» на условии покаяния и веры справедливость Высшего порядка), *Синайское* («по закону» на условиях дел, покаяния и веры) и *Евангельское* («по благодати» на условиях покаяния и веры). ⁰⁵¹ Степень познания на всех этих стадиях Божественного Откровения спасения была различной и изменялась по нарастающей, так что понимание вины и характера спасения людьми постепенно углублялось, что увеличивало и ответственность.

Так, ап. Павел в Послании к Римлянам выставляет причиной наказания язычников отвержение ими уже посланного им от Бога откровения (Рим. 1:18,21,28,32). ⁰⁵² Бог не может осудить грешника, не предупредив его о погибели путем указания на его виновность и не предоставив ему возможности спасения (Мф. 11:18; 28:18; Ин. 3:16; Деян. 17:30-31; 1 Ин. 2:2; 2 Пет. 3:9; 1 Тим. 2:4; 4:10; Тит. 2:11; Откр. 22:17). По сравнению с совестью формальный закон еще более усиливает ответственность человека за его спасение (Рим. 2:9,12,17-24:3:9,29-30), а благодать — и того больше (2 Пет. 2:20-21; Евр. 2:1-4; 10:26-29; 12:25).

Способ же, каким Бог осуществляет сегодня спасение людей, так и не узнавших ничего о Христе, таков, каков был и в период Ветхого Завета, т.е. через прощение грехов благодаря исключительно делу Христа (1 Ин. 2:1; 1 Тим. 4:10). Поскольку **такого рода спасения невозможно достичь на земле, и оно произойдет лишь в вечности**, силы Духа Святого таковые люди не смогут ни получить, ни проявить. Тем не менее, поскольку причина этого объективна, их несостоявшиеся дела не будут засчитаны им в вину, поскольку они бы состоялись в случае представившейся возможности. В этом смысле спасение язычников не сильно отличается от спасения уверовавшего разбойника, умиравшего со Христом на Голгофе.

Конечно, язычники знали о Боге еще меньше, чем евреи, однако и последние в действительности почти ничего не знали о “возрождении свыше”, благодати, двух Приходах Христа, Троице, Боговоплощении и искуплении ценой унижения Самого Бога. Тем не менее, **у Бога есть только одно средство спасения, действительное для всех людей и для всех времен** (Евр. 5:9). Как оно реализуется в данном случае?

“Внутренний закон, которому следует неверующий, выполняет в основном ту же функцию, что и закон, который есть у иудея. Из откровения в природе (Рим. 1) человек должен заключить, что существует могущественный вечный Бог. А из откровения внутреннего (Рим. 2) человек должен получить осознание того, что он живет не так, как надо... Иными словами, то знание о Боге, которое есть у всех людей, если они не подавляют и не изгоняют его, должно привести их к заключению, что они виновны перед Богом... Если же Бог, познаваемый в природе — тот же, что и Бог Авраама, Исаака и Иакова (как, по всей видимости, утверждает Павел в Деян. 17:23), то человек, приходящий к вере в единого могущественного Бога, отвергающий праведность от дел, чтобы угодить этому святому Богу, и отдающий себя на милость этому благому Богу, принимается так же, как и верующие Ветхого Завета. Основу милостивого принятия составляет Жертва Иисуса Христа, хотя человек может и не сознавать, что именно через нее выполняется условие его спасения.”⁰⁵³

Возможность спасения людей без полноты знания о способе своего спасения⁰⁵⁴ (Деян. 17:30) не оспаривает необходимости проповеди Евангелия в настоящее время, потому что **Особое Откровение изменяет не только вечную судьбу уверовавших, но и земную, чего не может осуществить спасение по Общему Откровению**. Люди, подпадающие под специфическое («общее») спасение, в течение всей своей жизни на земле продолжают находиться под бременем греха, обнаруживаемом их совестью, и не имеют никакой возможности реально разрешить эту проблему без средств Особого Откровения. Их жизнь лишена надежды и смысла и может привести к отчаянию, обычно выражающемуся или в акте суицида, или в отдаче себя греху.

По этой причине совесть христианина, который сам недавно страдал от грехов, отравлявших всю его жизнь, не позволит ему пройти мимо этих несчастных только потому, что Бог даровал им тоже шанс на спасение без ощущения радости победы над грехом. Если же он откажется от поручения Христа спасти грешников на этом основании, то Бог все равно взыщет за это нерадение так же, как это было и в Ветхом Завете (Иез. 3:18). Во всяком случае, великое поручение Христа является для христианина заповедью, исполнение которой приносит как вечную (будущую), так и земную (настоящую) пользу (Мф. 28:18-20).

У Бога есть Свой Промысел относительно истории всего человечества, а для его осуществления мало только сознания вины или покаяния, необходимы и исполнители Его воли, которых нужно призвать к плодотворной работе преобразования этого, лежащего во зле, мира. И, наконец, Христос должен быть прославлен как известный людьми Спаситель, а Общее Откровение не делает этого. По этим соображениям следует признать **приоритет Особого Откровения над Общим**, как и наличие определенной связи между ними.

Несмотря на вышеперечисленные недостатки Общего Откровения в деле исчерпывающего проявления спасения людей, последнее не исключается в принципе, поскольку действие предваряющей благодати не может не иметь спасительного эффекта в условиях отсутствия средств Особого Откровения. Истиной о всеобщей возможности спасения нельзя злоупотребить в угоду универсальных идей, поскольку и здесь Бог в

достаточной мере открывается не всем, а лишь тем, кто проявляет определенную готовность к принятию Общего Откровения.

В понимании этого вопроса важно учитывать принцип постепенности Божественного Откровения — без усвоения предыдущих истин последующие не открываются. Этим положением объясняется то, почему Бог временно закрывает двери проповеди Евангелия отдельным народам (см. напр. Деян. 16:6), а также одним людям открывает очередные истины, а другим нет (см. напр. Деян. 16:14). **Бог заинтересован в спасении всех людей, однако осуществляет эту возможность с учетом достаточного усвоения человеком представленных ему истин.** Чтобы Его предварительный призыв упал на благотворную почву человеческого сердца, Дух Святой готовит для его восприятия сознание каждого человека еще до того, как открывает ему более высокий уровень знания о спасении.

Принцип последовательного Откровения прослеживается и в деле принятия Особого Откровения, или, собственно, спасения: неудовлетворенность грехом, поиск выхода из состояния греховности, доверие Богу. Данная последовательность выражена в разграничении двух этапов спасения, вне зависимости к естественному (подготовительному) или особому (завершающему) уровням она относится: **приглашение откликнуться на требование Богом проявить определенные условия и собственно наделение обещанными Им в ответ за это благами.**

Завершающим результатом такого двухэтапного и постепенного движения к Богу является нахождение честным грешником выхода из своего безысходного положения в ответе на новозаветные требования спасения. Его спасение осуществляется на условии проявления его веры в посланные для него лично дары благодати: прощение грехов и силу Духа Святого.⁰⁵⁵ **Вначале Бог призывает человека воспользоваться предлагаемыми ему благами на определенных условиях, затем, при правильном отклике на данный призыв, одаряет обещанным.** Это различие предоставления самого спасения и его возможности весьма важно для понимания библейского пути спасения.

В общих чертах результаты исследования доктрины Общего Откровения в ее применении к теме спасения можно представить в виде следующих выводов:

- человеческая природа в моральном отношении содержит в себе свидетельства о Творце, доказывая свою принадлежность Богу;
- достоинства естественной морали большей частью покоятся на заслугах Творца, а не человека; Его дарах, а не собственных качествах людей;
- все люди достойны уважения, т.к. они являются носителями хотя и ущемленного, но все же “образа” Бога;
- каждый человек стоит перед необходимостью морального выбора и по этой причине имеет шанс оказаться спасенным;
- Божьи средства, пробуждающие в человеке потребность в спасении, позволяют лучше понять и характер самого спасения.

Использование этих принципов на практике очень важно, хотя и встретится с определенными трудностями. Задача их защиты непростая, но благодарная, так как плодами этого труда может воспользоваться множество спасенных и приближающихся к Богу людей. Среди тех, кого мы считали прежде «далекими» от Бога (Еф. 2:13), данный подход позволит обнаружить «недалеко стоящих» от Него (Мк. 12:34). Может быть, им нужно дать совсем немного, чтобы они могли выбраться из их предрассудков и оказаться в числе спасенных людей.

По вопросу спасения людей, ничего якобы не узнавших о Боге, мы смогли убедиться в справедливости Божьего решения данной проблемы. То, что необходимо им знать, они знают, и этого знания достаточно, чтобы отреагировать на него соответствующим образом. «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18:25). «Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет» (Гал. 6:7).

Итак, наше исследование позволило нам увидеть удивительный замысел Бога в Его отношении к творению: Он соединил воедино Свою естественную работу в этом мире с сверхъестественной так, как мы прививаем к «дикой» корневой части фруктового дерева (подвоем) ее плодovitую верхнюю часть (привой). Как же нам не возблагодарить Его за эту

чудесную прививку. Пусть же никто не будет удивлен, когда, достигнув Небесной Страны, обнаружит там многих людей из всех исторических эпох и народностей мира. Велик и чудесен наш Бог, творящий невозможное!

Свобода воли между рабством и хаосом

Оглавление

Вступление

1. Детерминизм

2. Индетерминизм

3. Сочетание детерминизма и индетерминизма

4. Богословские выводы

5. Теологический детерминизм или моральная теология

Заключение

Вступление

Каким образом можно охарактеризовать феномен свободы воли человека? Насколько она возможна, насколько ценна, и как ею пользоваться? Как она избегает одновременно положения рабства и произвола? История рационального постижения свободы человеческой воли показала, что ответить на эти вопросы нелегко ввиду парадоксальности самого содержания понятия свободы. Означает ли свобода постоянство изменений, и если это так, то изменяемо ли и это постоянство? Ответить на этот вопрос без Божьего вмешательства не под силу человеческого разуму, почему И. Кант и сделал его одной из антиномий. С ним попытался не согласиться Ф. Шеллинг и потерпел неудачу.

Свобода воли понималась неоднозначно и по другой причине: вся противоречивость суждений о ней зачастую была вызвана тем, что именно хотели подчеркнуть в ней исследователи — добрый или злой выбор. Когда в ней видели возможность выбора добра - ее хвалили; когда же она рассматривалась как безудержный произвол — ее критиковали. То она становится условием проявления добра, то неожиданно превращается в причину зла, не отличаясь от бесконтрольного хаоса.

К осознанию же подлинного смысла свободы, содержащей в себе потенции и добра, и зла, философия шла долго, зачастую и через тупиковые пути. В итоге вырисовалось три подхода к пониманию свободы воли: детерминизм (отрицание свободы воли), индетерминизм (ее признание) и различные сочетания детерминизма и индетерминизма (как в форме ограничения свободы воли, так и в виде отнесения ее лишь к одной сфере бытия).

1. Детерминизм

В период Просвещения сторонники примитивного материализма (П. Гольбах, Ж. Ламерти, П. Лаплас, Е. Дюринг и др.) отрицали возможность свободы воли перед лицом природной необходимости.⁰⁵⁶ Эта позиция «механического детерминизма» ярко представлена в учении Т. Гоббса и Б. Спинозы, хотя у последнего и содержит некоторую возможность диалектики. Более утонченным является т.н. «психологический» детерминизм Т. Липпса, считающий мотивы и желания человека жестко определяемыми его генетической конструкцией. Этого и следовало ожидать, поскольку при таком подходе человек рассматривался лишь как один из многих звеньев материальной в своей сути цепи событий, детерминированных всеобщим законом причинности.

Последующее развитие естественных наук шло по этому же пути объяснения человеческого сознания или души с материалистических позиций (Л. Фейербах, Л. Бюхнер, Э. Геккель, Ч. Лайель, Ч. Дарвин и др.). «Когда психология и социология стали частью закрытой причинно-следственной системы наравне с физикой, астрономией и химией, скончался не только Бог. Скончался человек. И в рамках этого мировоззрения

умерла любовь. В пределах полностью закрытой причинно-следственной системы нет места для любви. В этой системе нет места для нравственности, в ней нет места для человеческой свободы. Человек превращается в нуль, потому что люди, вместе со всем, что они совершают, становятся частью механической структуры». [057](#)

З. Фрейд (1856-1939) отстаивал психологический, Б. Скиннер (1904-1990) социологический и Ф. Крик генетический виды детерминизма, но «в любой форме детерминизма, – как выразился Френсис Шейфер, – то, что считается истинным или приемлемым – всегда произвольно». [058](#) Детерминизм, оказывается, служит плохую службу морали, потому что не признает автономности человеческого фактора в причинно-следственной цепи явлений этого мира. Если же человек был сотворен свободным существом, то по самому этому определению Сам Бог пожелал считаться с его свободой (впрочем в мире мысли нет вообще борьбы за «территорию» и «средства к существованию»), предоставляя ему для этого возможности. При этом даже детерминизм богословский не может считаться христианской доктриной, так как делает Бога единственной причиной возникновения зла, с которым Он же и борется.

Механический детерминизм сталкивается с проблемой обратного влияния души (воли) на материю (тело). Этот феномен никак не вкладывается в тезис о первичности материи материалистов. Все явления психического порядка (например, переубеждение одного человека другим в споре) им приходится объяснять воздействиями материальных, общественных и генетических факторов. Получается, результат был получен не путем логической аргументации или практической целесообразности, а чуть ли не состоянием моего здоровья, отразившимся на способе моего «пассивного» мышления, что одновременно с этим произвело соответствующее изменение в физическом окружении или теле моего собеседника, приводя его к такому же «пассивному» сознанию своей неправоты. При таком подходе даже само общение превращается в следование не психическим самим по себе, а материальным стимулам, ведь первые жестко зависимы от вторых. Людям только кажется, что они что-то решают или выбирают, на самом деле это причиняется материальными факторами, через посредство которых только и совершается каждое конкретное суждение, выбор или желание. [059](#)

Тем не менее, подлинным посредником выступают чувства, а не физические условия существования человека. Чувства являются для человека явлениями не опосредованного опыта. Воспоминания, воображения, планирование, размышления и т.д. далеко превосходят те предметы, с которыми они связаны материально. Человек вполне способен отвлечься от этого мира и даже заставить собственное тело временно воздержаться от приема пищи и удовлетворения других его потребностей. Наконец, человек способен бросить вызов всем материальным факторам, если, конечно, он не материалист по убеждениям. Может быть в этом кроется причина почему материалист не может понять идеалиста, хотя последний прекрасно понимает первого? Физическая необходимость есть, однако ее власть даже над телом человека не безгранична. [060](#)

При помощи механического материализма нельзя объяснить, как при *примерно* одних и тех же обстоятельствах жизни (в пределах быта одной семьи) и родственных генетических признаков (сиамские близнецы) возможно *сильно* отличающееся поведение людей. При этом сказанное относится не к обычным, а именно моральным ситуациям. «В какой-то степени различное поведение при одних и тех же обстоятельствах можно видеть и в мире животных. Но там это происходит на уровне инстинктивном, а не по мотивам осознанной индивидуальной воли. Только человек может быть «хозяином своих поступков» и нести за них ответственность. Поэтому лишь одна внешняя причинность в приложении к человеку, его внутреннему существу, оказывается бессильной объяснить его поведение... Воля человека способна торжествовать над его склонностями как природного существа. Она действует *вопреки* природе, как в самопожертвовании, так и в самоубийстве. Животное не выбирает – выбирает лишь человек. Только для него существует *нравственная* дилемма». [061](#)

Так или иначе, вести сегодня спор с позиций механического материализма или грубого бихевиоризма, нелепо. Уже всем стало ясно, что человек представляет собой удивительнейшее «творение природы», научившееся преодолевать контроль с ее стороны. В этой самостоятельности и состоит вся проблема данной позиции. Законы

биологии, социологии или психологии наталкиваются на неизвестные механизмы поведения людей, не делящегося на все виды причинности без остатка. Человеческое мышление не управляемо искусственным путем: попытки вмешаться в его деятельность средствами генной инженерии приводят только к разрушению свободы, но не к контролю над ней со стороны других людей.

Особым родом детерминизма является детерминизм «психологический», для которого внутренняя необходимость снимает вопрос внешней возможности осуществления выбора воли. По Шопенгауэру «сильнейший» мотив детерминирует волю, преодолев все остальные. Однако и здесь у сторонников абсолютной необходимости есть проблемы, поскольку остаются без ответа вопросы: как внутренние детерминанты соотносятся с внешними? каковы более конкретные признаки главного мотива и чем определяется его сила? Как отмечает немецкий философ Карл Иоэль⁰⁶², данный подход чернит факт «порочного круга» мысли, поскольку «сильнейший» мотив определяется только после того, как он стал «сильнейшим». Детерминисты «психологического направления» не могут предсказать, какой же из мотивов станет главным до начала их борьбы за первенство. Допустим, что мы присутствуем на каком-то спортивном матче. Если мы до его окончания заявим, что победит «сильнейший», то, конечно же, при любом исходе окажемся правыми.⁰⁶³

Феномен воли нельзя описать лишь одними мотивами, поскольку «сильнейший» из них неуловим. Сказывается ли здесь нехватка знаний? Нет, обычно мы хорошо знаем свои и чужие мотивы, но почему в одних и тех же обстоятельствах и при одном социальном окружении и воспитании два брата-близнеца поступают по-разному, нам не понятно. Проблема «равенства мотивов» или положение «буриданова осла», умирающего с голоду перед двумя одинаковыми стогами сена, также дискредитирует «психологический» вид детерминизма. И здесь не могут помочь и отговорки о невозможности установить с абсолютной точностью два равных «стога».

Дело в том, что в практической жизни, установление стопроцентной точности никогда и не требуется. «Равными» могут считаться приблизительные возможности, и люди ведут себя намного благороднее бессмысленного учета мелочных различий. Однако, выяснения абсолютного «равенства» требует именно настоятельность детерминистского подхода, пытающегося выяснить «сильнейший мотив (силу)», независимо от того, практично ли это или нет. И как раз здесь она встречает своего судью: мы делаем безразличный по отношению к точности «сильнейшего» выбор. Если же выбор оказался возможным при примерной «равности» мотивов, тогда «сильнейший» здесь не причем.

Человеческая воля способна на самостоятельный выбор не только в виде безразличия по отношению к приблизительно равным альтернативам, она может предпринять решение просто «на свой страх и риск», не обладая необходимой для более разумного действия полнотой знаний. «Практика требует *немедленного* применения имеющегося в наличии знания, причем в качестве *полного* и совершенного. А поскольку наличное знание оказывается неполным и относительным (и в этом смысле не вполне годным для немедленного практического использования), то практика абсолютизирует его, то есть оперирует им так, как если бы оно было полным».⁰⁶⁴

Конечно же, борьба мотивов всегда имеет место в человеческом сознании, но «победитель» должен все же предстать перед высшим судьей, который может заверить или отвергнуть его «победу» в пользу другой возможности в соответствии с собственными, порой даже нерациональными интересами конкретного лица. Здесь мы говорим уже не о самых предметах, явлениях или мотивах, а об их надобности человеку, вернее их значимостью (ценностью) для него лично. Нам известны многие «сильнейшие мотивы» — инстинкт самосохранения, материальная выгода или удовольствие, в том числе и сексуальное, однако все они могут быть отвергнуты не только во имя более высоких, но и вообще ничего незначущих ценностей. Например, защищая свою честь от оскорбления человек готов отсидеть тюремный срок, и в то же самое время во имя спасения другого рисковать собственной жизнью. «Наше «я» не может оставаться пассивным зрителем мотивов и должно вмешаться в грозящую «ничью» мотивов или отказаться временно от решения».⁰⁶⁵

Особой разновидностью детерминизма является детерминизм логический, с которым

некоторые пытаются увязать понятие морального долга или мира ценностей. Согласно этому взгляду поведение человека полностью определяет познание им реальности. Кроме того контраргумента, что наше знание является часто весьма ограниченным, недостоверным или запоздалым в деле принятия решения, совершения выбора или поступка, сама природа знания отличается не только от практической, но и моральной (сознательной) сферы жизни человека, так что знание, хотя и обладает значительным влиянием, все же не совершает над волей однозначного принуждения.

Логический детерминизм, восходящий к Сократу и Платону, не учитывал факт не только отличия между собой сфер онтологии (наука о бытии), гносеологии (наука о познании) и аксиологии (наука о долге), но и разделения человеческого естества на исполнительную (воля), судебную (совесть) и законодательную (разум) виды власти. Естество человека имеет равноправные сферы: эмоциональную, волевою и познавательную, которые иногда могут вступать в конфликт между собой. Стремление к познанию очень важно, но оно не замещает собой осуществлений остальных функций человеческого существа.

Знанию противостоят не только чувства и интуиция, но и сама воля, которая может их игнорировать, хоть иногда. Знание отлично от бытия, хотя из бытия обычно и черпается.

Экзистенциализму мы обязаны тем, что увидели это различие, хотя он сделал это при помощи неоправданного отрицания всего объективного мира. Объективный мир имеет свое самостоятельное значение, однако «категория объективного не исчерпывает полностью всего содержания истины. В противном случае любая истина обладала бы «универсально-всеобщим», абсолютным значением». ⁰⁶⁶ Бытие не тождественно мышлению, а истинность объективности, поскольку последняя содержит в себе некоторую долю «иррационального остатка». Сказанное справедливо и по отношению к физике, где исследования В. Гейзенберга, Э. Шредингера и М. Планка доказывают ни что иное как присутствие в мире элементарных частиц иррационального элемента. ⁰⁶⁷

Даже само по себе знание не всегда рационально. Возьмем для примера самую объективную из наук – математику и связанную с нею геометрию. «Именно в области математики впервые возникла проблема несоизмеримости, выступившая в форме проблемы *иррациональности*. Попытка выразить рационально (в однозначных единицах измерения – рациональных числах) отношение таких разнокачественных геометрических объектов, как длина окружности и радиус круга (число «пи»), диагональ и сторона квадрата («корень квадратный из двух») и др., на всех этапах ее осуществления дает положительный (рациональный) результат. Однако при этом на каждом этапе всегда остается некоторый иррациональный остаток, не дающий возможности полного выражения относимого предмета в единицах измерения объекта, к которому он отнесен... Каждый новый этап дает более полные значения, но постоянное появление иррационального остатка не дает возможности получить точный результат ни на одном из них». ⁰⁶⁸

Следовательно, принципиально невозможно получить истинного знания при помощи одного логического анализа, как и достичь полной рациональной систематизации наличного материала. «Одним из следствий интеллектуального кризиса нашего времени является широкое распространение иррационалистических тенденций в начале столетия. Хотя Кант и отрицал, что мир за пределами явлений доступен разуму, он еще считал, что эмпирический мир является субъектом рациональных законов, могущих быть раскрытыми. Критика науки и кризис физики ясно показали, что это не так, а потому кантовское сомнение было распространено и на ценность разума». ⁰⁶⁹ Вот почему

Хайдеггер осмелился заговорить о подлинно иррациональной сущности бытия, которая, впрочем, характеризует лишь часть последнего. Наука расшибла себе лоб в попытках втиснуть всю реальность в логическую модель или схему. Разумеется, невозможность точным образом описать наличное бытие само по себе еще не доказывает хаотичности последнего, тем не менее, у науки не осталось средств быть уверенной в его полной объективности, поскольку наблюдаемое не всегда соответствует реальности.

Тем не менее, в качестве морального знания является сильным воспитательным средством, вот почему мы говорим о возможностях воспитания, особенно в детском возрасте человека. В Книге Притчей 20:5 содержится замечательная мысль: «Помыслы в сердце человека — глубокие воды, но человек разумный вычерпывает их». Разуму

Библия уделяет столь большое внимание потому, что Бог избрал его средством, хотя и все равно непринудительным, возвещения и принятия спасения. Разум имеет ограниченное значение, когда опирается лишь на возможности Естественного Откровения, но его роль значительно возрастает, когда он начинает распоряжаться информацией из Особого Откровения, представленного нам в Библии. Поэтому знание выполняет важную роль в деле побуждения воли к самоконтролю и духовной дисциплине. Еще Н. Гартман показал, что «ценности не могут сами по себе ничего *реально детерминировать*, они выражают лишь идеальный постулат, и требуется реальная воля, которая захочет взять на себя их осуществление. С другой стороны, реальная воля, свобода выбора, произвол – не может ничего идеально детерминировать, не может сделать добро злом и наоборот. Свободная воля, чтобы выбирать, решать, ориентироваться, должна иметь перед собою иерархию ценностей, которая ей дана и в которой она ничего изменить не может. Интуиция сердца как орган для восприятия ценностей открывает и усматривает ценности как они даны в идеальном мире». ⁰⁷⁰ В роли тех, кто может сделать идеальные ценности реальными, должна быть индивидуальная воля либо человека, либо Бога. Гартман отрицал существование Бога, однако таким образом и мир ценностей терял свое абсолютное значение, превращая этику в нечто, что мы называем этикетом. Христианское сознание признает Бога, однако Бога морального, который не желает воплощать Свои ценности насильственными методами. Разумеется, при таком способе решения данной проблемы лишается своей силы и аргумент «теологического детерминизма».

Свобода воли рационально ни доказуема, ни опровергаема, поскольку разум может лишь наблюдать ее, но не объяснить. ⁰⁷¹ Ею мы пользуемся и видим, что не ошибаемся, учитывая пределы ее возможностей. Мы ставим цели, принимаем решение действовать, затем выбираем средства осуществления поставленной цели. На этом пути мы учитываем обстоятельства и преодолеваем внутренние или внешние препятствия в силу наших возможностей. Свободу воли следует отличать от силы воли, а также отличны между собой сознательные и бессознательные, разумные и аффектные ее проявления. Стихийно выражать волю способен каждый, но принимать решения со знанием дела и с моральной оценкой нужно учиться.

Так или иначе, но даже сама психология вынуждена считаться с волевым началом в человеке. Хотя общие выводы волюнтаризма (Вундт, Мюнстербергер) и трудно считать приемлемыми, в сфере психологии все же остается неопределимый остаток примата воли над остальными психическими функциями, а также физическими и социальными потребностями (материальная выгода, чувственное наслаждение, поиск превосходства). Так или иначе, умеренная форма солипсизма, считающего реальным не только мир объектов, но и душевные переживания людей, не может быть легко опровергнута. «Психологические школы (бихевиоризм Ватсона и Скиннера, инстинктивизм К. Лоренса), исходящие из одномерной, материальной картины человека — а потому являющиеся эволюционистскими — можно уже сегодня считать устаревшими, поскольку они не охватили важных аспектов (напр. свободу, ответственность, деструктивацию). Зигмунд Фрейд увидел в психике трансцендентную часть, то есть независимую структуру с собственными закономерностями, с помощью которой был, прежде всего, преодолен узкий детерминизм. Эрих Фромм развил эту модель дальше в том смысле, что теперь существенную роль стали играть идентичность и воля. Свобода, ответственность и волевое решение на доброе и злое занимают в ней подобающее место». ⁰⁷²

Какой бы вид ни принимал детерминизм, он все равно не может избежать еще одной и общей для их всех проблемы. Дело в том, что в действительности существует не одна причинно-следственная линия зависимости, а множество как взаимно обусловленных, так и применимых лишь в собственной области действия. Иногда они сосуществуют друг с другом на разных уровнях, не имея непосредственного контакта друг с другом, но могущих взаимодействовать через многочисленных посредников. Наличие же этого посредника является условием его действия на данный объект. ⁰⁷³ Представители кондиционализма (Д.С. Милль, М. Ферворн ⁰⁷⁴, Д.Ф. Гансельман) на этом основании вообще поставили под сомнение необходимость оперирования самим понятием «причинности», заменив его более адекватным «совокупность условий». Действительно, нет ни одного явления в

мире, зависящего лишь от одной единственной причины, поэтому понятие причины, примененное к ряду воздействующих на предмет факторов, равнозначно понятию условия. Об этом говорил Гегель⁰⁷⁵. В русской философии подобные мысли высказывал даже склонный к социальному детерминизму И. Франко, имевший честь признать «громадную сложность человеческих взаимоотношений, громадное количество причин и следствий, которые переплетаются между собой, рождают новые причины и следствия, действующие то открыто, то скрыто, и которые очень трудно разрешить».⁰⁷⁶

Существует также и ситуация взаимозаменяемости причин, когда к одному и тому же следствию можно прийти с помощью различных причин. Об этом писал Д.С. Милль: «Один факт может быть последующим в нескольких неизменных последовательностях. Он может с одинаковым единообразием следовать за каждым из этих предыдущих или их совокупностей. Много причин могут производить механическое движение; много может быть причин некоторых видов ощущений; от многих причин может происходить смерть».⁰⁷⁷ Это положение говорит о том, что сама причинность имеет свои пределы и меру применения к анализу появления событий.

Наконец, причинность должна созреть, чтобы иметь свое воздействие. Существует также и такое положение дел, когда причина уже самим фактом воздействия на объект прекращает свое действие, как бы преобразуясь в следствие. «Прекращение порождения данной причиной данного действия означает и прекращение данной причинной связи, ибо действие приобретает самостоятельность».⁰⁷⁸ О дурной бесконечности причинности, имеющей начало, но не имеющей конца, говорил еще Гегель.⁰⁷⁹

Иными словами, мы имеем дело со смесью законов, которые пересекаются между собой не необходимо. Поэтому следствия их совокупного воздействия на один и тот же объект не могут быть простой равнодействующей силой, а определяются также и случайной комбинацией тех условий, при которых эти законы оказались примененными в том составе и в то время, которые произвели данный результат. Поэтому случайность может быть «наложена» на различные виды закономерностей сверху и определять характер их действия, если не само это действие.

Степень свободы человека, таким образом, зависит от его умения сталкивать между собой различные взаимно уравновешивающие друг друга закономерности, чтобы использовать в своих целях данное их равновесие, избегая принудительности каждого из них. Например, сила реактивной тяги может преодолеть действие закона тяготения и поднять в воздух самолет. Из этого следует, что, человеческая деятельность в физической области позволяет ему «передвигаться» по законам как по льдинам, плавающим в общем пространстве случайности.

В идеальной же сфере бытия человек, безусловно, обладает свободой. Примером сугубо не причинных отношений, например, может выступать даже функциональная связь между отдельными свойствами и характеристиками предмета. Человеческое же поведение и тем более свободно, поскольку определяется не только и не столько прошлым опытом, но и будущими целями и надеждами. Оно может вступать даже в противоречие с разумными основаниями поведения, что отнюдь не всегда является психической патологией.

«Достоевский показал, какие уродливые формы принимает стремление людей к самоутверждению. «Человеку надо одного – только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела. Человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего»... В каждом из нас сидят лебядкины, голядкины, смердяковы. Достоевский перестал льстить человеку и сказал о нем правду».⁰⁸⁰

Наличие в объяснении категории причинности ряда сложных конструкций (причинная цепь с обратной связью, многозначная причинная связь, чередующееся (то как причина, то как следствие) отношение и т.д.) только доказывают неделимость функционирования самых различных явлений, и особенно поведения людей, на логику без остатка. Поэтому при анализе статистических данных ученые заговорили о «степени вероятной реализации», а некоторые не боятся утверждать, что случайность вообще необходима (пусть на задворках мироздания, но она существует).⁰⁸¹ Даже и в советской литературе, пропитанной духом социального детерминизма, можно было встретить идеи, признающие

2. Индетерминизм

Сторонники противоположной детерминизму философской позиции называются индетерминистами, так как считают свободу воли человека не только не ограниченной, но и абсолютной. К образцам наиболее последовательного индетерминизма можно отнести учения Фихте, Рида, Мэн де Бирана, К. Иоэля, А. Бергсона, Н. Лосского, Рикёра. Смягченная его версия, волюнтаризм, в различной степени присущ феноменологии, персонализму, интуитивизму и экзистенциализму. Индетерминизм плохо решает моральные задачи, как и детерминизм, поскольку непостоянство в моральном выборе почти равнозначно его отсутствию. В религиозном отношении чистый индетерминизм лишает Бога предвидения будущего свободного выбора человека (как у Шарля Секретана⁰⁸³), что вступает в противоречие с библейской доктриной Божественного предвидения (предузнания).

Конечно, эти идеи присутствовали и в древнем мире (эпикуреизм, скептицизм), однако рост их влияния связан лишь с эпохой Возрождения. Философы этого направления из разных (в том числе и неоправданных) позиций пытались обосновать идею человеческой свободы. Например, Ж. Руссо, взгляды которого оказали большое влияние на творчество И.В. Гете, Ф. Шиллера и Г.Э. Лессинга, выводил свободу воли и права личности из естественной нравственности человека. «Свобода не заключается ни в какой форме правления: она находится в сердце каждого свободного человека», – писал он. Эта попытка сделать природу основой нравственности была перенесена в область правоправления в виде существования «естественного закона», однако природа, как всем известно, нравственна в той же мере, как и жестока. Этому же ходу мысли следовали английские моралисты XVIII-го века А. Шефстбери и Ф. Хатчесон. В Германии к концу века с этими идеями выступил Ф. Шиллер, проявив несогласие с кантовским разделением воли и разума. Все это совпало с развитием немецкого романтизма. Но с полным утверждением идеи свободы связаны с именами Кьеркегора, Шопенгауэра, Ницше и, особенно, экзистенциалистов XX-го века.

В начале XX-го века позиция индетерминизма неожиданно нашла новые подтверждения в ядерной физике в связи с открытиями Нильса Бора (1885-1962).⁰⁸⁴ До этого времени считалось, что наука насквозь детерминистична, однако развитие квантовой механики развенчало такую уверенность ученых. В 1927 году Вернером Гейзенбергом (1901-1976) был открыт так называемый «принцип неопределенности». Суть его сводится к тому, что не существует никакой возможности выяснить траекторию движения, например, двух атомов после их столкновения между собой. У физиков нет способов предсказать ни их скорость, ни местонахождение. Таким образом на экспериментальном уровне была доказана спонтанность поведения элементарных частиц. На этой основе физики-атомщики установили факт, что предсказание будущего состояния системы подлежит только вероятностному (среднестатистическому) измерению. Это открытие было по своему значению равнозначно созданию теории относительности А. Эйнштейном (1879-1955). Последний, кстати, сопротивлялся такой непредсказуемости поведения основ бытия, воскликнув в связи с этим: «Бог не играет в кости». Тем не менее, последние достижения квантовой физики показали, что есть сферы, неподвластные детерминизму, а также, что результат единичного эксперимента может быть непредсказуем.

Незыблемость оснований классического детерминизма поколебалась не только в физике элементарных частиц, она подверглась внушительному удару в самой его кузнице – формальной логике. Крутой поворот, наблюдавшийся здесь, связан с творчеством польского философа Яна Лукасевича (1878-1956)⁰⁸⁵. Этот ученый подверг сомнению абсолютность логического закона «исключения третьего» Аристотеля, на котором строится все здание детерминизма. Лукасевич «выдвинул идею логического плюрализма: различные логические системы способны эксплицировать различные онтологические теории. Например, классическая двужначная логика эксплицирует принцип «жесткого» детерминизма в философском и научном мышлении, тогда как переход к многозначной логике позволяет проводить корректные «индетерминистские» рассуждения. Под

индетерминизмом Лукасевич понимал вероятностную трактовку причинности». [086](#)

Таким образом, возникновение неклассической логики позволило пересмотреть научные основания, совершенно зависимые от детерминистской трактовки реальности. Открытие Эйнштейном факта «расширяющейся Вселенной», а Гейзенбергом случайного поведения элементарных частиц внесло коррективы в научное представление о мире, который из одной системы превратился сразу в три, управляющиеся различными законами. Поскольку все эти открытия выпали на начало XX-го столетия, в науку и философию из культурологии, психологии и этнической антропологии проникли релятивистские концепции, подготовившие почву для развития экзистенциализма. Впрочем, всплеск интереса к индивидуализму в философии вовсе не отверг важности достижений точных наук, он лишь снял с них ореол абсолютной власти.

Тем не менее, индетерминизм имеет и свои отрицательные стороны, ярко выразившиеся в учении Шопенгауэра, Ницше и сторонников, прежде всего атеистического, экзистенциализма. Экзистенциализм показал всю абсурдность человеческого существования, зажатого между природной необходимостью и законами логики. Именно этим пессимизмом закончилась великая идея гуманизма, отвергнувшего Бога.

«Гуманистический человек старался сделать себя самодостаточным и утверждал, что следует, начав с самого себя и отдельных явлений, сконструировать свою собственную вселенную. Его великая надежда, что, оттолкнувшись от самого себя, он будет способен обрести всеобщность знаний, привела, однако, к плачевным результатам, когда разум поведал ему, что он сам является всего лишь механизмом, скоплением молекул. Тогда человек попытался в отчаянии найти смысл за пределами разума, пока, вместе с последователями Ясперса, не пришел к новой проблеме: как можно быть уверенным, что человек когда-либо приобретет достаточно большой «конечный опыт» или, если даже у него этот опыт был, как он сможет его повторить». [087](#)

Разумеется, экзистенциализм пугал неопределенностью своего способа решения моральных проблем. «Благодаря Хаксли, экзистенциальное представление о том, что смысл и порядок вселенной создаются субъективным сознанием человека, а не объективной внешней силой, пришла к своему логическому завершению. Истина оказалась у каждого в собственной голове. Идеал объективной истины исчез». [088](#)

Получалось, что если человеческую волю лишить объективных причин для мотивировки своего поведения, то ей остается руководствоваться лишь произвольными решениями. «Человек разумный» Аристотеля превращается в «бунтующего человека» Камю [089](#), а его воля лишается своего ценностного содержания. Идея «свободы без хаоса» рушится на таком основании даже в самом своем зачатке.

Предлагаемым экзистенциализмом положением очень легко злоупотребить, ведь «при ослабевшей уверенности в объективности людям легче приходиться к тем заключениям, которые им выгодны с точки зрения общественных целей, ими преследуемых». [090](#)

Получается, что каждый управляется не высшей истиной или идеей, а личной выгодой, подтачиваемой изнутри все той же бессмысленностью человеческого существования. Не обоснованная ничем произвольность суждений может менять и переиначивать смысл слов и понятий, как ей только угодно. Попытка же построить жизнь лишь на принципах удовольствия оканчивается хаосом. В результате для надежды нет серьезных оснований, остается одна апатия.

Свобода, понимаемая как ничем не мотивированный произвол, хуже самого жестокого рабства. В этом случае свобода является не менее гнетущим бременем, чем ее отсутствие. Об этом указывал в главе «Великий инквизитор» своего романа «Братья Карамазовы» Ф. Достоевский. По этой причине человеческая свобода призвана сублимироваться в самоконтроль. Подлинное понимание сущности свободы не может быть сведено к отсутствию внешних ограничений или возможности преодоления препятствий; она – не просто самоконтроль над своими мыслями, чувствами и поступками, но связана с собственной внутренней детерминацией, моральным самоопределением и самореализацией в нравственном отношении. Определение самих моральных понятий «добро» и «зло» является трудным делом лишь в частностях, в целом же это возможно и жизненно необходимо для свободы. Само естество людей имеет врожденную потребность в моральной реализации, но удовлетворяется она лишь

Богом. Человек нуждается не только в моральном знании, но и в пользовании результатами его воплощения, однако пережить на себе всю его силу сам по себе он не способен.

Настоящее использование свободы воли невозможно без отклика на моральную (духовную) истину, которая никого не оставляет равнодушным к себе. При этом сам отклик на нее может быть как положительным, так и отрицательным. Истина ставит человека перед необходимостью нравственного выбора. Она требует от свободы воли преодоления самой себя, борьбу с собой, однако не принуждает к этому силой. Результат свободы нравственного выбора не предопределен, поэтому она продолжает оставаться виновницей собственной участи, и в этом вся трагичность человеческой воли. Тем не менее, моральное знание не является бременем для воли, поскольку природа человека сотворена из расчета не на самостоятельность, а на потребность в духовном руководстве. Человек не знает, что делать с собственной свободой, пока ему не будет открыта соответствующая его первоначальному замыслу и достоинству цель и направление жизни. Предложить же человеку возможность нравственного определения находится в ответственности его Творца, и Он с этой задачей, разумеется, справляется.

Чистый индетерминизм исключает моральную ответственность точно также, как и чистый детерминизм, поскольку человек не может придерживаться одного определенного выбора, к нему он просто безразличен. Он как бы приговорен совершать выбор, причем без ссылки на его ценность. Это — свобода ради самой свободы, что все же следует отличать от безразличного выбора из двух равнозначных альтернатив. В этом же виде безразличного выбора не учитывается ни что: ни равенство, ни степень достоинства, ни последствия, ни цели, ни мотивы, ни внешние или внутренние поводы, ни условия осуществления. Тем не менее, «общий принцип мотивации должен, конечно, оставаться в силе: воля без мотивов подобна мотору без горючего. Здесь действует закон достаточного основания... Ссылка на этот закон имеет свой положительный смысл — против заявлений неумеренных индетерминистов, полагающих, что мотив способен возникать в душе и приводиться в действие безо всякой причины, просто так».⁰⁹¹

3. Сочетание детерминизма и индетерминизма

Таким образом, человечество оказалось перед выбором, одинаково пугающим его: либо необратимый фатализм, либо безудержный произвол. Кант, пытавшийся преодолеть эту безысходность, дал толчок развитию идеи «диалектики», так называемый диалектический материализм⁰⁹²; пытаясь перенести проблему в плоскость динамических отношений, он ухватился за идею Гегеля о возможности «перехода» свободы в необходимость или наоборот. Однако подобный переход необходимости в свободу, трудно отличимый от перехода свободы в необходимость, имеет право на существование лишь с определенными ограничениями, поскольку истина оказывается как в тезисе, так и в антитезисе, и лишается своего абсолютного значения. По этой причине идея «синтеза противоположностей» не применима к морали и религии, не говоря уже о математике и логике. Он пригоден лишь к объяснению поведения взаимозависимых явлений в пределах одной системы отношений и не отвечает сложности морально-правовых взаимоотношений между людьми. Он может оперировать критерием «более-менее», но когда дело доходит до ситуации выбора «или-или», он беспомощен.

Однако принцип диалектики был полезен для решения данной проблемы в двух отношениях. Во-первых, он подразумевал, что каждое силовое воздействие встречается с сопротивлением самого материала, на которое было оказано данное воздействие. Каждой силе имеется противодействие. Это объясняет, почему скорость одной и той же передачи автомобиля выше на ровной и ниже на плохой дороге. Уже в силу применения усилия к чему-то, это что-то имеет право на сопротивление. Последнее гарантировано ему в силу его природы, а вернее самого его существования. Невозможно воздействовать на ничто. Несмотря на то, что данное положение чревато подчинением свободы уже внутренней детерминированности ее собственной природы (субстанции), тем не менее, при его обращении на человеческую личность, представляющую собой субстанцию особого рода, данное обстоятельство играет большую роль.

Во-вторых, диалектический подход утверждает, что существование двух сил в рамках одной системы их проявления может иметь место лишь в случае их напряженности. Последняя обычно принимает форму распределения полномочий в соответствии со степенью власти каждого из участников или агентов воздействия, разумеется, отвоёванной у всех конкурентов. Таким образом, и в поведении, и в творчестве, и в прагматической и культурной истории свобода человека находит свои границы в действиях других людей. Иными словами, каждая сила в замкнутой системе отношений обладает только такой степенью власти, какую позволит ей иметь противодействующая ей другая сила (или несколько сил). Природа не терпит пустого пространства — этот принцип имеет место и в правовых отношениях, которые, однако, не распространены на сферу морали, т.е. в реальности не предписаны буквально все поступки и поведение людей.

Только что сказанное имеет отношение лишь к миру внешнего поведения людей, сфера же морали не может считаться «замкнутым пространством» и в ней нет борьбы за место существования. Однако данное, кстати, недоказуемое разумом, положение имеет особое применение в религиозной сфере. Если Высшая реальность или Бог имеет абсолютные претензии на власть и не допускает существования рядом с Собой иного проявления «свободы», как «свободы» подчинения или «свободы» быть средством в Его руках, например, в составе сложной иерархической пирамиды, тогда свобода другого невозможна ни в каком виде. Данное положение неизбежно ведет к пантеизму. Если же Божье правление миром лично и морально, тогда такая возможность существует, причем благодаря исключительно добровольному Самоограничению Бога.

Ценность такого рода «диалектики», повторим, имеет смысл лишь к явлениям этого мира и сводится к тому, что человек, познавая законы объективной реальности, может искать возможности уклониться от их жестких ударов.⁰⁹³ Бог устроил материальный мир таким образом, что в нем действуют одновременно большое множество законов (всемирного тяготения, электричества, гидро- и аэродинамики и т.д.), детерминирующих собственные сферы его бытия (астрономическая, внутриатомная и механическая). Каждому из них даны свои «пределы обитания». «Сталкивая лбами» между собой эти законы, человек отвоёвывает себе пространство для деятельности, расширяя таким образом возможности своей свободы.

Таким образом, хотя «Гегель, провозглашая свободу воли, по существу наделяет ею не человека, а «мировой Дух», воплощающий «чистое» понятие свободы воли»,⁰⁹⁴ в пределах внешних человеческих возможностей его диалектический подход может быть успешно применен для анализа взаимодействия внешних факторов и попыток человека поставить их себе на службу. Библейское же мировоззрение признает лишь один способ «перехода свободы в необходимость» — добровольное послушание, что на философском языке мы определили как сочетание самодетерминации и самоограничения. Гегелевские же «переходы» есть, по существу, фикция, поэтому не могут дать человеку прочных оснований для личной ответственности и самоконтроля. Да, человек изменчив, но поскольку он изменчив лишь в направлении, указанном Абсолютным Духом, а в марксистском прочтении — исторической необходимостью, его свобода не реальна. Таким образом, несмотря на опасность моральной относительности, диалектика все же имеет определенную ценность в религиозном применении. Если моя свобода зависит от свободы другого обратным пропорциональным отношением, тогда и свобода воли человека может существовать лишь при условии Самоограничения Бога. Иными словами, свобода воли человека может быть обеспечена только Богом. Вот почему чистый экзистенциализм всегда пессимистичен. При этом динамика диалектической зависимости такова, что наша свобода может увеличиваться или уменьшаться в соответствии с желаниями Бога. К счастью, Бог не только предоставляет нам толику свободы, но и гарантирует ее.

Христианское сознание не может доверяться «классовым», «историческим», «психологическим» или «социальным» видам детерминизма, потому что отдача в руки Божественной Высшей Личности не равнозначна подчинению себя бесчувственному року (фатуму) стоиков, закону «кармы» индусов или природной необходимости материалистов.

4. Богословские выводы

Таким путем движение философской мысли от идеализма к материализму в античности и Средние века, пришедшее к механическому детерминизму Просвещения, было заменено на философию Постмодерна, расшатывающего какие-либо объективные устои мироздания. Экзистенциализм лишь вернулся к индивидуалистской философии Возрождения, а мы уже знаем, что, «отправляясь от человека, самого по себе, гуманистическое учение Ренессанса – и весь последующий гуманизм – так и не отыскали пути к всеобщему, к абсолюту, который сообщает смысл существованию и дает основание праведности».⁰⁹⁵

Истина в этом непрекращающемся споре находится где-то по середине. В любом случае позиция между двумя крайностями наиболее адекватна⁰⁹⁶, тем более в таком споре, где есть аргументы с одной и с другой стороны. Однако для их примирения необходим мост или связующее звено. Учение Канта об отличии долженствования от необходимости является, на наш взгляд, лучшим способом решения проблемы свободы воли. Бессмысленно требовать от человека принятия решения и следования им по вопросам, не подлежащим изменению, однако вся наша жизнь есть сплошное принятие решений. Как же можно к ним относиться, если свобода есть лишь незнание подлинной необходимости? Кант дал на этот вопрос заслуживающий внимания ответ: понятие долга предполагает свободу воли («ты должен, значит ты можешь»). Макс Шелер уточнил это положение Канта: «Что для тебя абсолютно неисполнимо, то не есть предмет твоего долга». Как это существенным образом отличается от детерминистского императива: «Если ты не смог выполнить свой долг, он был абсолютно не исполним». Получается, долг был фикцией.

Кажется, что в вопросе морали детерминизм имеет больше проблем, чем самый откровенный индетерминизм. При произволе все же остается возможность борьбы со злом если не самим бунтарем, то кем-то степенным, чье существование предполагается рядом с первым; при детерминизме же никто не может изменить ситуацию зла или добра. На личном же уровне чистый индетерминизм не менее опасен, что убедительно доказывали Шопенгауэр, Липпс, Виндельбанд и др.

Липпс отмечает, что «согласно общему смыслу понятия свободы, хотение человека можно назвать свободным, поскольку оно определяется личностью, т.е. поскольку его свойства зависят от свойств личности».⁰⁹⁷ Волевое решение должно быть связано с самим человеком и не противоречить ее личным целям и намерениям, потому что в противном случае оно не может считаться его собственным решением. Таким образом, и в данном вопросе нужно избегать обеих крайностей, хотя индетерминизму легче признать свою относительность, чем детерминизму.

В религиозном же отношении вопрос «целесообразной определенности» свободы воли играет важную роль. Если ситуативный выбор часто может быть равнодушным, то моральный выбор обычно более определен. Чем большее значение имеет такой выбор, тем большую важность приобретает необходимость постоянства в нем.

Мировоззренческий выбор нелегко сменить, так как он закрепляется на уровне привычки и затрудняет возможность выбора иного. Поэтому все частные случаи морального выбора действуют в рамках выбранного мировоззренческого курса, который является общим для них. Вот этот общий по характеру выбор, который можно назвать «самым главным выбором жизни» поддается предвидению не только со стороны Бога, но и со стороны людей, знающих общую позицию отдельно взятого человека. Поскольку сам человек подчинил себя сознательному следованию моральной необходимости, его поведение не является абсолютно произвольным, а, следовательно, подлежит предугаданию без предопределения.

Разумеется, Бог обладает способностью познавать будущий выбор людей, не опираясь на эмпирический материал. Это не означает того, что Он всегда будет использовать для осуществления Своих целей только тех, о ком Он знал, что они повинуются Его призыву стать на путь морального отношения к жизни и к Нему лично, но также и тех, кто будет колебаться в этом общем выборе в частности, но все же устоит в нем до конца в целом. В отдельных случаях Бог может использовать даже и тех людей, которые не будут служить

Ему, но в отдельных своих намерениях их воля совпадет с Божественной (напр. «избранный Мой», царь Кир). Во всем остальном Бог сохраняет за Собой право наказания виновных путем принуждения их воли в Свою пользу (напр. фараон). Таким образом мы пришли к выводу, что своеобразным способом устранения противостояния детерминизма и индетерминизма является учение И. Канта о различии между сущим и должным⁰⁹⁸, которое имело различные варианты в творчестве некоторых других мыслителей (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Мюнстерберг, Э. Кассирер, М. Шелер, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, А.И. Введенский). Своим делением мира на трансцендентный (свободный) и феноменологический (детерминированный) эта позиция приближена к библейскому учению о свободе воли (Притч. 16:9), содержа параллели с поздним стоицизмом (Эпиктет). Нечто похожее отстаивали Аристотель, Цицерон, Плутарх и Александр Афродизский, и даже Платон и Прокл, признававшие наряду с Божественным провидением и человеческую волю как вторичную и несколько самостоятельную причину. Однако неокантианский подход оказался в тени в период мощного развития феноменологии, персонализма, интуитивизма и экзистенциальной философии прошлого столетия.

Конечно, способом примирения детерминизма и индетерминизма не может выступать простой эклектизм или учение о «свободной необходимости» или «необходимой свободе», являющееся обыкновенной софистикой. Вопрос принуждения и свободы, как и проблема добра и зла, не разрешим диалектически. В этой роли может быть лишь средняя позиция, утверждающая принцип ограниченной свободы воли, а значит и отказ от абсолютной власти как необходимости, так и свободы. При этом под ограниченностью или частичностью свободы воли мы признаем волю к практическому осуществлению целей и намерений человека, которые сами по себе являются свободными в абсолютном смысле. Это признание в духовной сфере свободных отношений основано не на способностях человеческого духа, а на благодати Бога, не пожелавшей принуждать человека к тому, чтобы повиноваться Его воле.

Это – самое здравое мнение в затянувшемся на века споре о свободе воли человека, хотя и его уточняет Библейское Откровение.⁰⁹⁹ В своей светской (но не обязательно в небогодуховенной) форме ему следовали некоторые философы от Эпиктета до Канта, когда ограничивали действия свободы лишь пределами сознания человека, относящегося к особому идеальному миру. Разными способами они пытались выразить идею Канта о том, что сущность свободы коренится в трансцендентной природе человеческой воли.¹⁰⁰ «Теоретически вполне возможен взгляд, согласно которому человек является полным хозяином в мире своего сознания, и что только внешняя его свобода (свобода действия) может быть ограничена. Так, Гоббс с основанием замечал, что парализованный лишен возможности двигаться не в силу несвободы своей воли, а в силу отсутствия способности совершать движения. Иными словами, можно утверждать наличие «психологической» свободы, даже при отсутствии свободы материального действия».¹⁰¹

Вот почему сам факт свободы воли нам предоставлен, прежде всего, в форме субъективного опыта. При этом в нашу способность делать выбор решения и определять цели самостоятельно нужно верить, но доказать этого нельзя, поскольку на нее сверху часто налагаются внешние и внутренние воздействия разной степени детерминации. Здесь нам не может помочь ни философия, ни наука, ни логика. При анализе внутренних побуждений, а иногда и внешнего поведения человека мы находимся в полнейшей тьме. Лучшее на что мы способны, это утверждать подобно Мальбраншу о «таинственности» воли. Хотя мы видим ее проявления, мы не можем обозначить ее причин. Виновата ли здесь лишь ограниченность нашего познания или же сама природа воли непредсказуема? Конечно же, имеет место и то, и другое.

Что касается внутренней свободы человека, то она не ограничена в обеих своих потенциях: как на добро, так и на зло. Последнее часто не учитывалось многими индетерминистами, да и теми, кто отстаивает некоторое ограничение свободы воли людей. Сам Лосский признал это лишь в последних своих трудах. Его последователь, С. Левицкий, постарался восполнить этот пробел, назвав свою книгу о свободе воли «Трагедия свободы». Это — очень важное замечание, свидетельствующее нам о том, что достижение добровольного послушания Богу имеет очень великую цену.

Самым большим затруднением в решении проблемы свободы воли в истории философских попыток ее осмысления явилось описание моральной «необходимости» в смысле механической причинности.¹⁰² Именно это положение не позволило Г.В. Лейбницу примирить между собой свободу воли человека и «нравственную необходимость». Также он ошибочно сделал человека хотя и особой, но неизменной субстанцией, сделав его, таким образом, рабом самого себя. И лишь с появлением интуитивизма и учения Н. Лосского о человеке, как «деятельном» виде субстанции, было преодолено это заблуждение.

Для сознания, не верящего в Откровение Бога, данные истины недоступны для познания, поэтому для их обретения ему остается признать ограниченность разума и довериться библейскому свидетельству о нашей с вами природе. Бог создал нас с определенной степенью свободы и соответственно ограничил Свою власть, чтобы возложить на нас частицу ответственности.¹⁰³ Однако Его правление миром не основано на механическом причинении наших поступков и желаний, Он также не запугивает нас и даже не определяет нам свод законов, которые с железной необходимостью приводили бы в исполнение приговор при их нарушении.¹⁰⁴

Моральные нормы принуждают лишь разум, но не волю, и в этом вопросе у нас должна быть полная ясность. Духовная реальность не подчинена неотразимости ни Божественной власти, ни совершенного знания, ни правовой необходимости. Со времени Канта, там мыслилась лишь абсолютная свобода, которой нет и не может быть на земле вне человеческого сознания. «Ни то, что по разуму *невозможно*, ни то, что по разуму *необходимо*, не составляет предмета свободы воли. Если бы человек был только существом разумным или чистым умом («нусом»), он неизбежно хотел бы во всем только величайшего блага, и все его действия были бы predetermined знанием наилучшего. Но, имея кроме ума страстную душу, человек может для удовлетворения страсти, предпочесть меньшее или низшее благо большему или высшему, в чем и состоит его свобода и ответственность».¹⁰⁵

Даже тогда, когда нам понятно, что мы можем погибнуть, воля способна рисковать или идти на самопожертвование, если она ставит перед собой цель, которая может быть достигнута таким путем. В человеческом поведении, конечно же, присутствует причинный компонент, однако ему присуще и ставить цели, создавая их буквально «из ничего». Это единственное доказательство трансцендентности человеческой воли, ограниченной в своих поступках и свободной в своих желаниях. Человек не волен в выборе возможностей, средств и даже способностей, однако он волен в выборе целей. Вот что оставляет возможность считать его существом моральным и ответственным.

Следовательно, при философском решении проблемы свободы нужно избегать как безудержного волюнтаризма, так и безжизненного фатализма.

Положительное содержание понятия свободы, свободной от обеих крайностей, предполагает следующие аргументы:

1. человек способен влиять (изменять) на окружающий его мир;
2. человек способен ощущать внешнее давление (принуждение) и сопротивляться ему;
3. человек способен ставить перед собой цели и желать невозможное (мечтать);
4. человек способен ограничивать свою волю и контролировать свои желания;
5. человек может творчески выражать свои потенции на практике.

Вопрос самоконтроля воли стал причиной еще одного заблуждения в попытках разобраться в феномене свободы воли человека. Самоконтроль воли не есть ни внешняя, ни «психологическая» детерминация, но добровольный акт самоотдачи. Это единственное рабство, которое не носит ощущения насилия. Поэтому осознанное самоограничение свободы есть тоже свобода. Фактически, это есть отрицание не всей свободы, а только той ее части, которая не соответствует поставленной самой волей цели. Вот почему в качестве ее описания мы использовали термин «самодетерминация». Самодетерминация означает, что человек (снова-таки в полноте лишь в сфере своих желаний) способен не только ставить перед собой цель, но и придерживаться ее, как это делает и Бог. Он обладает некоторой властью влиять не только на окружающий его мир и людей, но и на самого себя, стремясь к преодолению определенных черт своего характера, подлежащих моральному совершенствованию (Притч. 16:17; 25:28). Свобода

предполагает власть над самой собой, поскольку она сама выбирает для себя цель, которой обязуется следовать, а неспособность владеть собой означает либо отсутствие свободы (детерминизм), либо ее бесконтрольность (индетерминизм). Такое понимание свободы наилучшим образом выражает ее сущность, что мы и пытались показать в данной части нашего исследования.

Конечно, желания также подлежат воздействию со стороны различного рода мотивов, соревнующихся между собой, чтобы стать главным. Однако принять или нет «главный» мотив все равно зависит от суверенной воли. Мотивы относятся к сфере психологии, заданной физиологически или социально; воля же принадлежит к трансцендентной сфере духовного бытия, над которой законы материального существования не властны. Внешняя воля человека не способна к разрыву естественного хода событий или причинного ряда явлений, однако она может их корректировать, так как является их полноценной «сопричиной», равной по достоинству, если и не по возможностям. Законами материального бытия Бог воспитывает человеческую волю соглашаться с моральной необходимостью, стоящей на один уровень выше материальной причинности и отличной от нее.¹⁰⁶

Законы логики имеют принуждающую силу лишь для разума, но не для воли человека вообще, однако это вовсе не означает, что воля не способна руководствоваться ими (Притч. 19:2). Особенно в случаях, когда разум бессилён поставить ей достаточные для выяснения правильного решения знания, воля способна оторваться от беспомощности разума и перейти на иной уровень — уровень риска. Сфера мышления ниже сферы воли (хотя обе они относятся к трансцендентному миру) именно ввиду зависимости разума в земных условиях от индуктивно добытых и потому частных данных.

Разум делает обобщения не совершенным образом, а опосредованным наличными фактами, которые не всегда находятся в его распоряжении. Неспособность разума иметь полноту знаний, добываемых естественным путем лишь частично, и его зависимость от изучения данных сверхъестественного Откровения, не позволяет ему играть ведущую роль в совершении выбора или принятия правильного решения воли. Да и вообще по своей природе мышление и его использование волей — явления разнородные, хотя и в определенной мере взаимозависимые.

Все это отнюдь не говорит о том, что воля человека добра или зла, но значит лишь то, что она существует. Воля подразумевает становление и устойчивость пребывания в своем выборе, который в моральной сфере провоцируется Самим Богом. *Воля человека, свободная внутри, все равно не является свободной от доводов разума; однако последний лишь советует, а не принуждает ее к действию.* Иными словами свобода произвола не может избежать сознания своей неправоты — это единственное насилие над нею, преодолеть которое она не в силах.

В моральном плане знать или не знать не в нашей власти, потому что Бог берет на Себя ответственность в этом вопросе. Это верно по отношению к духовным знаниям, в ситуационном выборе человеческое знание требует затраченных усилий для его достижения. Но даже если разум и не имеет никаких оснований для принятия решения, воля продолжает стоять у руля человеческого поведения, оставляя за собой право на риск. В этом смысле отношения воли и разума должны быть партнерскими и доверительными, но не враждебными. Этой позиции придерживался М. Шелер и частично Ж. Маритен.

Таким образом, нужно опасаться индетерминизма, ведущего человека к произволу, и детерминизма, толкающего его к отчаянию и моральной безответственности в форме равнодушного выбора. Данный подход не утверждает абсолютную свободу, которая есть не только отказ от доводов разума, но и отказ от власти над самой собой. Способность владеть собой есть способность к самоограничению, которое есть ее полное право. Свобода, вышедшая из-под собственного контроля, не может вообще считаться свободой, так как противоречит собственному определению. Здесь мы не можем согласиться с экзистенциализмом типа Сартра и Камю, видящего причину свободы в «ничто», т.е. в отказе даже от *вероятности* правоты разума.

Это не свобода — это самоубийство свободы, это порабощенность воли произволом в той же мере, как и эгоизмом.¹⁰⁷ Это мнение отрывает качество свободы от ее носителя —

человека, превращая его в нечто самостоятельное и управляющее последним. Оно с неизбежностью порождает крайний индивидуализм и аморализм. «Экзистенциализм своим индетерминизмом и иррационализмом подрывает реальную основу свободы, так как лишает действия человека элемента необходимости и превращает их в ничем не ограниченный и бессмысленный произвол».¹⁰⁸

Таким образом, вышеизложенная концепция свободы, не отождествляемой с произволом или принуждением, представляет собой особый вид альтернативы, как детерминизму, так и индетерминизму. Она покоится на ряде тезисов, из которых самыми важными, на наш счет, являются два нижеследующих:

1. Внутренняя свобода воли человека абсолютна, так как она есть свойство «образа Божьего» в человеке (Быт. 1:27-28), внешняя – ограничена.¹⁰⁹ Ни наследственность, ни окружающая среда полностью не определяют поведение человека, потому что он имеет внутреннюю свободу, не выводимую из внешних условий его существования.
2. Внутренняя свобода воли не есть безудержный волюнтаризм, а есть свобода управления сама собой. Иными словами, эта свобода обладает способностью, как к самоограничению, так и к самодетерминации, т.е. к сознательному и устойчивому самоопределению. В противном случае человек был бы рабом собственной свободы, и ни о какой ответственности не могло бы идти и речи.

Лишь в акте осмысленного согласия и подражания нет того принуждения, избежать которого пытались многие мыслители в истории философии, защищавшие свободу человеческого выбора в области морали. В нем есть и творческий, и рациональный, и иррациональный компоненты, занимающие каждый собственное место в сознании человека, потому что неотъемлемыми качествами любой личности являются воля, разум и чувства. Им часто приходится ссориться между собой, но только в осознании необходимости умиления «возвышенным» они могут найти стимул работать вместе. Если это происходит — человек на пути к Богу, если же нет — его ожидает смерть. Смерть не от Божьего наказания, а от самой независимости от Бога, от собственного выбора не быть «лучше», не быть «ближе» к Нему. Это же означает, что должен быть Этот Высший Идеал, не просто высшая истина (норма для разума), не просто высшая цель (норма для воли), но и Высшая Личность (норма для чувств). Тот же, кто отрицает Его существование, вынужден объявлять (вослед Кириллову из романа Ф. Достоевского «Бесы») Богом себя, что равнозначно самоубийству. Чистый произвол есть корень эгоизма. Его не нужно наказывать, потому что он не может жить в согласии с истиной, добром и красотой, потому что не умеет оценить их величие.

Поэтому между детерминизмом и индетерминизмом есть средний путь – самоконтроля, целеполагания и самоопределения. Не исключено, что для чего-то такая «сублимированная», по выражению Б. Вышеславцева, воля умирает. Здесь прав преподобный Иоанн Лествичник, сказав: «Послушание есть гроб собственной воли». Нечто же в ней действительно возвышается, преобразуется и задействуется на более совершенном уровне. Это нечто зависит от конкретного выбора добра и зла. Первому должно процветать, второму – исчезнуть. Моральная истина разделяет естественный мир на две части, и этого разделения нельзя избежать при моральном подходе к жизни. Моральное знание также призывает волю ограничить свои возможности в этом мире зла, но это ничуть не унижает ее. Как ограничение, так и возвышение – ее удел. Если она сама себя не ограничит, это сделает кто-то или что-то другое. По этой причине лучше ограничиться истиной, чем ложью, добром, чем злом, красотой, чем безобразием. Это и есть благородное самодисциплинирование.

Теперь нам осталось лишь уточнить определение свободы воли человека, состоящей из двух элементов: свободы действия и свободы желания, причем под последней мы понимаем способность не только совершения выбора, но и устояния в нем, т.е. способность к самоконтролю. Свобода воли – это способность человека принимать решения и ставить собственные цели, осуществлять их на практике, а также придерживаться сделанного однажды выбора. Иными словами – это возможность распоряжаться самим собой, включая и самоограничение. Если даже Бог может ограничивать Себя¹¹⁰, то человек тем более морально обязан быть таким.

Разумеется, такого рода свободы не может дать ни дарвинизм, ни фрейдизм, ни

марксизм; также ни биология, ни социология, ни психология, ни физика вместе взятые. Человеческое сознание, как это безуспешно пытаются доказать экзистенциалисты секулярного крыла, не предопределено к свободе, поэтому «человек поставлен на вершину, где имеет в себе источник свободного движения и к добру и к злу: связь начал в нем – не необходимая, но, свободная. Он – на распутье, чтобы он ни выбрал, это решение будет его деянием». ¹¹¹ А коль есть моральная свобода, есть и ответственность перед Богом. ¹¹²

5. Теологический детерминизм или моральная теология

Ярким представителем теологического детерминизма был американский богослов Дж. Эдвардс (1703-1758). Он учил, что свобода воли без вмешательства Божьего не способна к действию, будучи нейтральной и пассивной без внешнего стимула. Этот взгляд отражал мнение о том, что свобода человеческой воли способна лишь на безразличный выбор, который почему-то считался не любым по характеру деятельности, а вообще бездеятельным. Между тем такое понимание свободы воли ошибочно, поскольку свобода безразлична ко всякому внешнему или внутреннему воздействию, однако относится к ним лишь как к поводам для принятия собственного решения. Она оперирует рядом альтернатив и отдает предпочтение лишь одной из них. Проявления воли не беспричинны, а самопричинны. Это не значит, что они не имеют вообще никаких разумных, целевых, эмоциональных, моральных или иных оснований.

Также Эдвардс ошибочно считал, что свобода воли невозможна, поскольку возможности ее осуществления всегда ограничены. Тем не менее, свобода выражается не только в виде внешней деятельности, но и в виде внутренней, где она проявляется во всей своей полноте. Не все желаемое можно достигнуть в действительности, а также не все воле приятно или позволительно делать. Однако нельзя отрицать существование свободы воли принципиально, поскольку в некоторой степени человек свободен даже от влияния Бога, например, когда творит грех.

Разумеется, даже в случае правильного использования свободы человеческая воля не подчинена жесткому управлению Богом, будучи изначально сотворенной Им для некоторой самостоятельности. Когда же она претупает волю Бога, то злоупотребляет как первозданными способностями, так и милостью Бога, ищущей возможности ненасильственного обращения грешника к послушанию. В любом случае, степень Божьего воздействия на людей различна и поэтому определяет также различную степень зависимости конкретного человека от Бога.

Самым важным доводом против теологического детерминизма являются свидетельства самого Священного Писания, указывающие на существование свободы даже у падших людей (Притч. 1:29-31; Мф. 23:37; Ин. 7:17; 1 Пет. 5:2; Рим. 7:18; 1 Кор. 9:17; Флм. 14; Евр. 11:15-16, 24-26). Оно также объясняет возможные недоразумения в связи с данной темой, обуславливая предопределение Бога Его предвидением будущего поведения людей (Деян. 2:23; 1 Пет. 1:2; Рим. 8:29). Хотя для человеческого разума эта связь и не совсем понятна, библейские авторы вовсе не смущены этим обстоятельством. Человеку предписано соблюдать не невозможное и зависящее исключительно лишь от Бога, а то, за что он будет нести определенную ответственность.

По всему видно, что Божье правление миром является моральным, иначе зло не могло бы даже возникнуть без воли Бога. Отрицание же этого делает Его единственным источником происхождения зла и непоследовательным борцом с ним. Богословие указывает на то, что Бог заинтересован в свободе воли человека настолько, что ради этого может ограничить Свою власть над миром вплоть до того, что на некоторое время попускает существовать злу, предоставляя ему возможность дискредитировать себя. Библейский взгляд на свободу воли таков, что человек является источником собственных мыслей, решений и некоторых действий, обладая правом и способностью самоопределения или обусловленного становления.

Представители атеистического экзистенциализма бросили христианскому представлению о свободе вызов: человек может быть свободным лишь в случае отсутствия Бога. Данное замечание хорошо известно, однако его значение преувеличивают. При анализе

религиозного экзистенциализма мы показали, что сама по себе свобода претерпевать положительные изменения не может. Ей необходимо знание о том, чем же является правильное поведение. Представления нерелигиозных экзистенциалистов о том, что свобода возможна лишь при отталкивании от всего, что не является произволом, в корне ложны. Воля человека создается, по крайней мере, в условиях общения с другими, такими же, как и она, личностями. Это признают Ясперс, Марсель и Бубер, причем последний замечает, что «настоящее отношение возникает только между настоящими личностями». ¹¹³ Однако подлинные отношения возможны лишь в сопричастности к Совершенной Личности, т.е. к Богу. С другой стороны, Бог необходим как источник подлинных знаний, без которых воля не способна к сублимации или возвышению. Таким образом, лишь в общении с Богом, как с Высшей Личностью, и в поддержании с Ним отношений тесной дружбы возможно подлинное становление свободы и осознание ею собственной сути.

Смысл человеческого бытия в противовес экзистенциальному бессмыслию содержится в том отношении к собственной жизни, согласно которому человек боится не смерти, а бессмыслия. В отличном от него мире, подаренном ему Богом, он вовсе не видит врага, но ищет выражения себя и своего отношения к полноте действительности: предметного мира, собственного существования, существования другого и Божественного незримого (духовного) присутствия. Все эти виды реальности связаны между собой понятием любви. Сущность ее – *утверждение бытия другого*, а не сартровское представление о приковывании к себе свободы другого.

Служение нуждам и интересам другого – это вовсе не потакание его слабостям и легкомыслию, напротив, это побуждение его к собственному нравственному совершенствованию, к становлению в добре, мудрости, красоте и гармонии с другими. И даже получать от любви взаимность нельзя с расчетом на эту взаимность, нужно оказывать помощь в становлении другого, даже если тот и не хочет этого становления. И лишь в последнем случае забота о нем может быть выражена в экзистенциальной печали, но не «тоске», поскольку в этой печали все же содержится смысл.

Наконец, произвол не относится к одному из врожденных инстинктов, ведь в строгом смысле слова термин «инстинкт» не применим к человеческой психике. В этом отношении человек не просто «существо социальное», как считал Аристотель и не просто нуждающееся в дружбе или уважении, он еще и существо подражающее, ищущее внешних авторитетов, могущих сделать его жизнь намного устойчивей и убежденной – неустойчивости в ней и так хватает. Человек ищет опоры, на которую он мог бы опереться не по-рабски, а с любовью. Авторитетов не страшатся, их уважают, прислушиваются, ценят и стыдятся прекословить им. Экзистенциализм же исключил из области чувств человека голос совести, жажду поиска истины и смысла собственного существования, обрекая душу либо на эгоизм, либо на бессмысленный бунт против бытия, причем даже собственного.

Человеческая воля даже в акте суицида не говорит ни о чем большем, как о злоупотреблении сама собой, поскольку противоречит причине и смыслу появления своего бытия. «Экзистенциальное «я» объявляет бога «мертвым» для одного того только, чтобы оно могло поступать по отношению к своему бытию, не им созданному и полученному в дар, как если бы это «я» было не «мертвым», а живым богом. Однако нужно еще доказать всю полноту своего права на эту собственность. Из того, что она оказалась как бы «ничьей» в результате (тобой же постулированной) «смерти бога», еще не следует, что она стала именно «твоей». Чтобы доказать это, ты должен показать всем, что ты причина своего бытия (спинозовское «causa sui»)). ¹¹⁴ Самоубийством человек не властвует над бытием, а убегает от него, и тем лишний раз подчеркивает собственную ущербность и неспособность отвечать за свои поступки.

Экзистенциальная воля сама не знает того, чего она требует, и как раз потому, что не знает в каком направлении саму себя двигать и как собою пользоваться. Произвольная воля присуща детям, а не зрелой человеческой личности, и в этом суть ее зацикленности на собственных интересах и потребностях. Это лишь переходной этап в ее развитии, которое рано или поздно должно поставить этому врожденному произволу первый самостоятельный предел в акте самостановления. Прежде чем начать творить что-то

вокруг себя, воле нужно в определенной мере сотворить себя саму в моральном плане, переделать саму себя по образцу, который ей предстоит испытать на истинность и принять в качестве руководящего принципа. При этом никакие внешние виды воздействия не могут заменить ценности ее внутреннего самоограничения, однако моральное знание породить из самой себя она не может. Она способна лишь самостоятельно на него отреагировать. Доверять же можно только совету доброжелателя.

Мнение Л. Шестова о невозможности совмещения знания и свободы должно быть направлено не против морального знания, которое никого не принуждает, а против знания абстрактного и логического, которое, впрочем, все равно подчинено моральной сущности Бога. Когда Бог говорит нам о том, что не пойдет нам на пользу, это неприятно слушать, однако такое знание все же не принуждает. Мало того, выбор в пользу зла не может считаться ответственным, если личность не сделала его сознательно. Представления же о нейтралитете в морали уже не на руку моральному Богу, так что избежать постановки моральной проблематики невозможно. Сам Бог берет на Себя ответственность в этом вопросе, чтобы наш выбор не был морально безразличным. Безразличие в других вопросах допустимо, в вопросе же морали существует выбор не «более-менее», а «или-или». В нем нет «золотой середины», а, следовательно, жизнь «по ту сторону добра и зла» морально невозможна.

Со времени С. Киркегора некоторые мыслители стали сомневаться в моральности Бога.¹¹⁵ При этом сам Киркегор обыгрывал библейскую историю о принесении Авраамом в жертву Богу своего сына. Тем не менее, в данном повелении, которое все же не было исполнено, Бог вовсе не превратился в сатану, а Его воля из доброй - в злую. Нет, им Он поставил Авраама в «пограничную ситуацию» (напр. абсолютного уединения), которая открыла его подлинные и не зависящие ни от каких корыстных мотивов намерения. Иногда Бог оставляет нас сам на сам с нашими проблемами, чтобы мы узнали самих себя лучше и чтобы научились доверять Его мудрому водительству. При этом Он никогда не опаздывает, и когда обнаруживается, что между нашим доверием Богу и нашими трудностями уже не существует дистанции или посредников, Он приходит к нам на помощь, «удерживая руку с ножом».

Соответственным образом вера в Бога не является вопросом неразумия или абсурда, но действительна лишь в силу «ученого незнания» или недостаточного знания. Она есть не безумие или фанатизм, а сверхразумность или, что вернее, доверие верховному авторитету. Вера всегда должна быть рассуждающей, поэтому Бог требует от нас не фанатизма, а доверия, ссылающегося на предыдущий опыт свидетельства о Его порядочности. В этом смысле Он не осудит честного сомнения, которое позволяло Аврааму до конца надеяться, что Бог не лишит его любимого сына, пусть даже через воскрешение. Подобным же образом он мог до конца надеяться на отмену странного решения, и был бы прав. То же положение, что Бог непознаваем, верно лишь отчасти, поскольку Бог непознаваем полностью, но частично познаваем, и вполне достоверно. Он не познаваем лишь тогда, когда молчит, а это бывает не часто. Так или иначе, но проблема незнания человека имеет не меньшее значение, чем и проблема бессилия. Как же возможны моральные отношения грешного человека и совершенного Бога? В целом вопрос отношения человека к Богу должен рассматриваться с трех сторон: физической, правовой и моральной. В первом случае человек предстоит перед Богом как психофизический объект (отношения твари и Творца). Во втором измерении он является носителем юридических прав и обязанностей (отношения между двумя субъектами права). Наконец, человек соотносится к Богу как моральный субъект, отличающийся от остальных своих сторон не своими физическими данными, талантами, материальной собственностью или правовым положением, а духовными качествами.

Человек в своем первом измерении ни в коей мере не сравним со способностями Бога, а во втором – с Его возможностями, хотя Бог напоминает ему об этом, когда он начинает мнить о себе больше положенного. В полном смысле слова говорить об отношениях человека и Бога можно лишь в моральном их приложении. При этом уже само по себе это последнее предполагает некоторую форму Самоограничения Бога¹¹⁶, Который налаживает с человеком связь на основе не Своего статуса как Верховного Владыки, а в качестве его Друга и участника межличностного морального общения.

Если бы Бог явился человеку во всей Своей непосредственной трансцендентности, человек не мог бы устоять от сияния Его славы. Если бы Бог предстал перед ним как Даритель всех его благ и способностей, а также Устроитель тех норм, которые касаются внешней деятельности человека, то человек был бы сконфужен и подавлен из-за сознания своей неадекватности. Таким же образом, если бы Бог не снизошел до уровня личного общения с человеком, тот все равно руководствовался бы страхом, и доверительного контакта не могло бы произойти. Начальник только тогда может стать другом, когда он не относится к нему как к подчиненному и гарантирует это отношение. Только учитывая данное положение вещей, мы можем приступить к рассмотрению проблемы свободы в ее богословском значении.

Вопрос о свободе воли человека в его отношении к воле Бога, стремящейся изменить волю человека в сторону добра, требует согласования с этой Божественной целью, т.к. только имея в Своих руках рычаги воздействия на волю человека было бы оправдано создавать ее свободной. При этом только внешние по своему характеру воздействия воли Бога на сознание отдельного человека носят несколько вынуждающий характер, тогда как внутренние вообще не обладают каким-либо принуждением.

Дело в том, что в идеальном (трансцендентном) мире, к которому также относится душа человека, не применим «земной» принцип «борьбы за место под небом». Там возможно сосуществование двух волей, полностью удовлетворяющихся одним и тем же, в роли которого выступают духовные, а не материальные ценности. При этом в мире Бога эти воли (две, три и т.д.) могут быть удовлетворены стопроцентно. Вот почему, касаясь темы библейского синергизма или зависимости Божьих действий от человеческого поведения, опрометчиво говорить, что в деле спасения человека от Бога зависит 99 %, а от него самого 1 %. От них обоих зависит стопроцентное сохранение спасительных отношений – просто Бог делает Свои 100 %, а человек свои. Таковы законы духовной реальности: человек должен любить Бога также максимально возможно для своего морального естества, как Бог человека для Своего.

В целом же, судя по тем мерам, которые прилагал Бог к людям в Библии, нельзя определять их как непосредственное и неотразимое воздействие. Бог никогда не переступал той черты Своего влияния на людей, за которой заканчивалась бы ответственность последних. Мы не видим того, чтобы Бог, призывая человека к принятию определенного решения, делал выбор вместо него. Мы также не видим в Библии и безразличного к судьбе людей Бога. Бог избегает обеих этих крайностей, содействуя принятию человеком решения в Свою пользу без отрицания его свободы воли. Хотя Бог диктует условия выбора, Он не принуждает к его совершению путем одностороннего и совершенно суверенного (независящего от человека) действия. Итак, Бог знает меру приложения Своих усилий, чтобы не уничтожить ими человека как личность, превратив его в предмет.

Среди тех способов воздействия, с помощью которых Бог достигает Своих невынуждающих целей в жизни человека, есть и принуждение, и убеждение. При этом первое относится лишь к сфере поступков людей и находится в прямой зависимости от внутренних (точнее «чистых») мотивов человека. В целом же, Бог борется с человеком не силой, а убеждением. Отсюда Бог рассчитывает на разум человека, совесть, высшие чувства (любовь, жертвенность, сострадание) и интуицию, тесно связанную с его способностью верить, а точнее доверять. Все они выступают для человеческой воли в роли поводов первой величины, т.к. имеют внутренний характер. Обстоятельства же жизни, непредвиденные повороты судьбы, болезни, чудеса, уроки истории и т.д. – все это вторичные поводы для нее, потому что относятся к внешней сфере ее жизнедеятельности. Среди внешних поводов является самым важным Библия как объективное свидетельство Бога о Себе. Таким является арминианское видение отношений между свободой человеческой воли и суверенностью Бога.

В завершение нашего рассуждения о свободе воли важно отметить практическое значение тезиса о пусть даже ограниченной свободе воли человека. Если она есть, мы ответственны за ее использование. В чем бы ни проявлялась ее деятельность (в творчестве или моральном усилии) перед свободой должен стоять вопрос собственного ее происхождения. Если последнее невозможно доказать естественным образом, это

только повод принять сверхъестественное свидетельство касательно ее возникновения. Если же Бог отдал нас в нашу собственность, мы морально обязаны быть признательны Ему за это, ища способ отблагодарить.

И здесь, конечно же, мы познаем, что для Него нет лучшей благодарности, чем принести эту свободу Ему обратно, потому что ею нужно научиться правильно пользоваться.

Некоторые люди не сразу осознают это и лишь в конце жизни могут совершить этот акт посвящения, другие делают это раньше. Но и сделав это, они с удивлением узнают, что Бог не поглощает личную свободу Собой. Ему нужно служение свободное и личное, поэтому мы призваны научиться пользоваться этим даром должным образом, но никак не отказаться от него или передать его кому-либо.

Под правильным применением воли мы понимаем путь ее самоограничения и самоопределения (самодетерминации), осуществимый, прежде всего, под влиянием Божественного знания (со стороны Библии, человеческого опыта и знания) и внутренним воздействием Духа Святого. Макс Планк об этом писал так: «Не научное познание, опирающееся на обусловленные рассудком рассуждения, но свободная воля, *направленная на этические цели*, является тем, что фактически указывает направление наших действий». ¹¹⁷ Для христианина этическое есть лишь преддверие подлинного религиозного или духовного.

Мы призваны обуздать свою волю, бороться с ней, упражнять ее повиноваться, довести свое самоопределение до следования Божественным заповедям: способности к самоотречению, жертвенности, верности выбранному пути, приобретения навыков (привычности) пребывания в добре. Все это требует упорного труда над самим собой. Признание свободы воли имеет свое не только этическое и духовное значение. Без этого невозможно регулировать межличностные, правовые, социальные и политические формы отношений. Тема свободы имеет свое приложение к творчеству и искусству, к развитию наук через автономность использования, да и самого приобретения знаний.

Конечно же, свободу нельзя выставлять только в положительном плане. Она имеет две стороны: подчинившуюся, и таким образом «сублимированную», с одной стороны, и непокорную, т.е. произвольную, – с другой. Последнее составляет сущность трагедии свободы, не пожелавшей автономного подчинения. Предоставляя свободу человеку с целью возложения на него определенной ответственности, Бог учитывает, как его физические возможности соответствовать поставленной цели, так и способность его воли противиться их осуществлению, т.е. быть свободной.

Последнее утверждение не означает того, что Бог воздействует только на возможности осуществления поставленным Им целей волей человека. Он также оказывает влияние и на саму волю, т.е. на процесс принятия самих решений или выбор этих целей; однако оно осуществляется лишь в той мере, в какой свобода человека может сохранять хоть какую-то форму жизнеспособности. ¹¹⁸ Бог борется за волю, но не до беспредела. То же, что происходит после этого, мы называем расплатой за непослушание или нежелание воли признать Божью правоту. Существование «ада» в христианском вероучении в этом смысле объясняет реальность человеческой свободы.

В методологическом ключе взаимосвязанными оказываются фактически не свобода и необходимость (по принципу «стимул-реакция»), а, по крайней мере, две свободы, соотносящиеся с моральной необходимостью, две моральные потребности или два целеполагания (по принципу «яд-противоядие»). В этом смысле можно говорить об относительной необходимости или относительной свободе, что объясняет ситуацию, например, как можно привести человека из состояния некоторой свободы в положение зависимости и наоборот.

Бог может увеличивать и уменьшать по Своему усмотрению нашу практическую или внешнюю свободу, но лишиться свободы внутренней Он не может, так как это расходилось бы с Его изначальным Промыслом относительно ее предназначения (собственного становления). В духовной сфере никакой диалектической зависимости нет: там действует закон не «кто сильнее», а «кто прав». В правоте же Бога можно либо убеждаться, либо погибнуть в ожесточении (Втор. 28:28) без возможности самоопределения в добре, без обладания истиной, без принятия решений. Адское существование свободы есть доказывание самой себе ее неправоты.

Бог может допустить существование крайних форм нашей свободы, и здесь Шеллинг, бесспорно, прав, утверждая, что абсолютная свобода от источника бытия, т.е. Бога, лишается возможности самовыражения. Это говорит о том, что человек может быть оставлен наедине со своей свободой и реальностью зла, ею же сотворенною. Тем не менее, когда Бог борется за послушание людей для их же собственного блага, то Его воздействие не может перейти в откровенное насилие, даже если оно представлено человеку, как его собственное желание или приятное чувство. Конечно же, возможна и ситуация вынуждения человека, конечно не в вопросах морали, но в таком случае Бог Самолично несет ответственность за все его последствия.

Если уже сам человек способен реально ограничить свободу другой личности, на свободе которой его свобода может отразиться в виде необходимости, тем более на это способен и Бог. Тем не менее, тот факт, что Его суверенитет может ограничить волю человека, не есть свидетельство ее полного отсутствия у последнего. С другой стороны, Бог может в Своих целях ограничивать Собственную власть до нужных Ему пределов, увеличивая тем свободу и ответственность человека.

Унизительно призывать к спасению или вежливо просить об этом лишь тому богу, который боится за свою власть и готов общаться со своим творением лишь при помощи команд, угроз и нетерпящих никакой отсрочки повелений. Библейский же Бог делает это, создав Себе не раба, а друга, которого и желает спасти от грозящей ему опасности в виде вечной гибели. За этого друга Он опускается на землю, заслуживает право стать его заместителем на скамье подсудимых, берет на себя все его унижение и позор, и лишь после этого говорит: «Приди, пир уже готов». Он повторяет Свой призыв снова и снова, Он убеждает прийти и тогда, когда этот призыв отклоняется. И даже когда вся надежда завоевать доверие оказывается тщетной, Он сожалеет, что не вернул Себе потерянной дружбы. Иной же дружбы Он просто не желает: функцию слуг у Него уже выполняют ангелы.

О непринудительности Божественного призыва и благодати хорошо пишет Б.

Вышеславцев: «Благодать действует на нашу свободу тем путем, каким только и можно воздействовать на богоподобную свободу: при помощи призыва: «Бог призывает благодатию Своею» (Гал. 1:15) – этим словом ап. Павел выражает свой собственный мистический опыт, тот зов, который прозвучал для него с особой силой и на который он отозвался тоже со всею силой свободной решимости. Он – «призванный апостол» (Рим. 1:1), но ведь «призваны», в конце концов, и все апостолы, «призваны», наконец, Иисусом Христом и все христиане (Рим. 1:6,7), и все язычники. Нет человека, который когда-либо в своей жизни не слышал этих Божественных зовов, о которых говорил еще Сократ. Но нужна чуткость и внимание, нужно, как говорит Христос, «иметь уши, чтобы слышать».

«Призыв» есть встреча двух свобод, двух волей – Божественной и человеческой!»¹¹⁹

Таким образом, не только понятие ограниченной, но и относительной свободы имеет значение для решения задач, стоящих перед теологией. Вот почему только Бог может выступать гарантом человеческой свободы, конечно же, при условии, что Он Сам является личностью, способной это пожелать, причем пожелать из моральных соображений. Христианское сознание полностью основывает свободу и достоинство человека его причастностью к воле Бога, пожелавшей наделить ими человечество. По этой причине мы можем вполне согласиться с высказыванием С. Киркегора: «Высшее, что вообще может быть сделано для всякого существа – это сделать его свободным».

В акте спасения встречаются не столько Творец и творенье, не столько Господин и раб, не столько Податель и нищий, сколько два друга, хорошо понимающие потребность в личном общении. «Христианам следует больше концентрироваться на общении с Богом, и несомненно, на участии человека в том общении и любви, которые Лица Троицы разделяют друг с другом. Иисус говорит: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей» (Ин. 15:9). Таким образом, сутью христианского спасения является пребывание в той любви, которую имеют между собой Отец и Сын».¹²⁰

Заключение

Подойдя к концу нашего исследования проблемы свободы воли, отметим сложность

данной проблематики, создавшей в философских попытках ее осмысления большое разнообразие. Однако и самые неудачные из них все же были некоторым вкладом в понимание этого вопроса. Наивысшего накала, на наш взгляд, проблема свободы воли человека достигала в творчестве последнего представителя классической идеалистической философии, Шеллинга, безуспешно пытавшегося описать мир как одно целое.¹²¹

Крах его попытки философски обосновать существование свободы человека от Бога закономерен, поскольку был предпринят с позиций философского монизма.¹²² Но для него эта проблема оказалась неразрешенной и в теологическом ракурсе, поскольку он не сумел провести различие между волей Бога и волей человека. По этой причине у Шеллинга не удалась и теодицея. Феномен человеческой воли внес во Вселенную дисгармонию, устранить которую оказалось не так легко.

Этот мыслитель попытался охватить этот вопрос во всем его объеме: как в философском, так и в богословском. Несмотря на то, что в богословии эта проблема вызывает еще больше вопросов, чем в философии, в его арсенале имеется Божественное Откровение, которое хотя и не дает ответы на буквально все запросы человеческого разума, но содержит в себе все, что необходимо для понимания смысла жизни людей.¹²³

Эта неспособность решения проблемы свободы воли человека в классической философии, лишенной света Божественного Откровения, сказалась на развитии последующей философской мысли как разочарование в рационализме и бегство вначале в логический (неокантианство, феноменология), а затем и в психологический (интуитивизм, персонализм, экзистенциализм) субъективизм. Эта тенденция восходит к немецкому романтизму, впервые выступившему против всемогущества разума.

Вл. Соловьев, отмечая трудность решения данной проблемы рациональным путем, пишет: «Вопрос решен, таким образом, догматически, философское же его разъяснение доселе составляет одну из важнейших задач христианской мысли, и пока еще не привело к положительным результатам».¹²⁴

Фактически с Шеллингом была осуществлена последняя оригинальная попытка философского обоснования не только свободы человека, но и теодицеи Бога, на пути отрицания Библейского Откровения.

Итак, философии пришлось констатировать тот факт, что проблема свободы не может быть решена в рамках любой рациональной системы. Кант был прав в том, что идея свободы может быть принята только априорно или без формальных доказательств. Ее существование теоретически необъяснимо, хотя ценность одних только эмпирических данных всегда считалась относительной из-за несовершенства методов опытного познания. По этой причине людям остается лишь «взывать к неискоренимому внутреннему убеждению, заложенному в каждом человеке, согласно которому мы являемся в разумных пределах свободными личностями, способными самостоятельно принимать решения и определять свой образ действий. Мы знаем, что, столкнувшись с альтернативой, мы сможем сделать выбор. А когда мы делаем неверный выбор, мы упрекаем себя, потому что понимаем, что могли поступить иначе. Наши поступки также основаны на том убеждении, что окружающие нас люди тоже свободны и несут ответственность за свои действия, так как мы пытаемся убедить их в правильности нашей точки зрения, и «все мы порой одобряем или порицаем поведение других» (Видлер А.Р. «Эссе в либеральном стиле», с. 45).¹²⁵

Тем не менее, у хорошей практики со слабой теорией проблем меньше, чем у хорошей теории, но с плохой практикой. Ведь если нет свободы — это значит, что человек, будучи *теоретически* поработленным со стороны различных внешних по отношению к нему сил, *практически* не ответственен за свои поступки. На таком основании невозможно строить не то что этику или право, превращающихся в набор неадекватных реальности требований, но и самой жизни человека, потому что получается, что он даже в сфере своих внутренних побуждений не является хозяином, не говоря уже о внешней деятельности.

Следовательно, мы пришли к выводу о неспособности разума определить условия возможности и степень свободы человеческих желаний и действий. А это значит, что мы просто вынуждены обратиться к Библейскому Откровению, содержащему в себе авторитетное свидетельство, как о свободе человека, так и о его ответственности. Во

всяком случае, оно имеет одинаковую ценность со всеми другими научными теориями, потому что и их выводы на этот счет можно принять лишь априорно.

На фоне такой безысходности рационального решения проблемы свободы воли при всей ее актуальности, воля человека вынуждена руководствоваться верой. Объекты веры могут быть и ложными, но сомневаться в истинности Абсолюта внутренне противоречиво. Чтобы развеять эти сомнения Бог даровал людям Свое Общее, а затем и Особое виды Откровения. Воля, окрыленная верой в Божественное Откровение, способна на то, что не в силах сделать разум – согласиться с непознаваемой до конца истиной.

Вера, и только она, способна на подвиг, о чем говорят слова упоминавшегося выше В.С. Соловьева: «Не искушаться видимым господством зла и не отрекаться ради него от невидимого добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству».¹²⁶ Без свободы воли человека бессмысленно говорить о должном, тем более защищать его от сущего, т.е. голых фактов наличной реальности. Разум не способен на этот шаг, а, следовательно, обязан уступить место вере.

А что позволяет узнать нам вера в Богооткровение? Согласно библейской трактовке бытия, наш мир был создан с определенной Божественной целью, имея в виду которую можно предвидеть развитие истории человечества и специфику ее завершения. При этом Бог осуществляет Свой Замысел, учитывая свободу человеческой воли, которая призвана либо обрести утраченное некогда «богоподобие», либо погибнуть в собственном эгоизме. Бог поставил перед человеком задачу самоопределения и не оставит человека до тех пор, пока тот не сделает этого. Сохранит ему жизнь лишь выбор к самоограничению в пользу предоставления Богу принадлежащей Ему по праву свободы на нашу жизнь, которая к счастью не может обернуться для нас ни фатализмом, ни произволом. Божья воля подчинена требованиям Его же Разума или Истины и неразрывна с ними. Вот почему Бог ожидает от человека такой же верности, какую и предлагает ему взамен на отказ от его произвола и эгоизма.

Это оправдывает возможность существования «свободы без греха», т.е. свободы в пределах праведности (истины), отмеченную еще Ансельмом Кентерберийским. Только истина может сделать человека подлинно свободным, т.е. управляющим самим собой (Ин. 8:32). Свобода и осмысленное подчинение моральному долгу вполне совместимы, если свобода предполагает власть над сама собой, т.е. самоконтроль. Подчинение может быть и добровольным, но в таком случае мы называем его согласием.

При этом первоначальную свободу все же не нужно полностью отождествлять с произволом, поскольку она есть не чистый произвол, а произвол в его непросвещенном со стороны морального долга виде. Когда же такой «сырой» произвол вступает во взаимодействие с моральным или духовным знанием, он уже перестает быть самим собой, потому что либо движется к своей моральной упорядоченности, либо изживает себя в укоренении во зле. В любом случае, свобода, не сделавшая своего выбора в этике, не может считаться полноценной или сознательной свободой. Вне морального выбора свободы нет, есть лишь случайность, инстинктивность или нигилизм.

Эгоизм же, хотя и является особым способом самодетерминации, не учитывает требования реальности и, подобно гордости сатаны, противоречит нравственному закону Бога. Вот почему Божественная истина может освободить человека не только от проблемы безволия или произвола, но и от неправильных вариантов самоопределения. Сделав же свой выбор в пользу утраченного «богоподобия», свобода воли не только должна сохранять устойчивость, но и совершенствоваться (укрепляться) в нем. Поэтому и совершенный выбор содержит в себе определенную динамику ее усилий.

Таким образом, христианская вера открывает нам то, что «мы – не автоматы, которые могут только реагировать на программирующие их гены, окружение или даже Божью благодать. Мы – личности, которых Бог создал для Себя... Более того, нельзя считать все то, что дал нам Бог, неизменной величиной. Натура человека может совершенствоваться. Образ действий человека может изменяться. Убеждения человека могут становиться более зрелыми. Дары человека могут развиваться... Мы на самом деле обладаем свободой становиться иными».¹²⁷

Иное дело, — какими? От нас зависит стать богоподобными или дьяволоподобными, жить

или умереть, спастись или погибнуть. Как мы используем Богом данную нам свободу, будет зависеть от нашего желания обнаружить в нашей жизни знание и силу Божьего руководства и подчиниться их авторитету. Если мы сделаем это искренно, наша ответственность перед Ним обернется для нас благом, а не проклятием.

“Образ Божий” и «первородный грех»

Оглавление

I. «Образ Божий» в Библии и в богословии

II. Первозданная природа человека

III. Природа человека после грехопадения

IV. Концепция наследственного греха

I. «Образ Божий» в Библии и в богословии

1. Различные концепции “образа Божьего”

В библейском описании творение человека Богом отличается от сотворения животных и даже ангелов уникальной особенностью: он создан “по образу и подобию Божьему” (Быт. 1:26,27). Изучение всех мест Писания, описывающих это понятие, свидетельствует о двояком понимании “образа Божия”. С одной стороны — он пострадал при грехопадении (Рим. 8:29; 2Кор. 3:18; Гал. 4:19; Еф. 4:22-24; Флп. 3:10; Кол. 3:10; см. также: Мф. 5:48), с другой — нет (Быт. 9:6; Деян. 17:29; Иак. 3:9; 1 Кор. 11:7; см. также: Марк. 12:17).

Как же объяснить эту двойственность? Был ли «образ Божий» потерян окончательно или же лучше использовать термин «искажен», подразумевающий частичность поражения? Что же пострадало: сама ли природа человека? или характер его отношений с Богом и людьми? или внутренняя согласованность частей его естества? – является ключевым в выяснении понятия «образа Божьего». Собственно, вопрос упирается в следующее: сохранил ли человек хоть в какой-то мере “образ Божий” или нет?

Исторически сложилось несколько подходов к пониманию “образа Божьего”:

1) Римокатолический — основан на позиции Ириния Лионского (II в.), учившего, что “образ Божий” следует отличать от “подобия Божьего “в человеке.”¹²⁸ Первая реальность понималась им как разумное и свободное начало в естестве человека, а вторая - как присутствие в нем сверхъестественной субстанции, призванной поддерживать правильные отношения с Богом, но которая была потеряна человеком при грехопадении. “Эту часть изначальной природы человека католическая мысль определяет словами *donum superadditum*, указывая, что эти “сверхъестественно посылаемые дары” не являются, подобно разуму, неотъемлемой сущностью человеческой природы”.¹²⁹ Т.о., человек утратил лишь средство достижения совершенства (сверхъестественную благодать), но природа его осталась невредимой и представляет собой способность делать как добро, так и зло. При всем том, что человек действительно лишился первоначальной благодати общения с Богом, Писание не ограничивает только этим последствия его падения. Поэтому данный подход плохо согласуется с библейскими концепциями безысходности грешника и абсолютной необходимости спасения.

2) Лютеранский — “образ Божий” представляет собой нравственную и разумную сущность человека, которая пострадала от первородного греха лишь частично. Собственно “образ Божий” не мог быть полностью уничтожен делом человека, поскольку был сотворен Самим Богом. Человеческая воля ослаблена, но не уничтожена полностью. Отсюда возможность его спасения зависит и от его поведения, а не только от Бога. Человек не способен к достижению необходимого уровня Божьих требований, но меньшая их степень им достижима. Человек после грехопадения и с этой долей праведности продолжает нуждаться в спасении, но сама она может быть основанием его нужды в спасении и потому определяет избирательность последнего. Такая позиция имеет существенный недостаток: частичное повреждение “образа Божьего” выводит из строя

всю способность человека выполнять функции этого “образа”. Поэтому искажение образа равнозначно его потере, но если это отрицать, потребность в спасении во Христе уменьшается и начинает страдать доктрина благодати.

3) Реформатский — “образ Божий” может пониматься в двух значениях: “широком”, который сохранился, и “узком”, который оказался утерянным. Первый означает все неморальные качества “образа Божьего” (разумность, чувство красоты и др.), второй — моральные качества. Поскольку человек полностью лишился моральной способности, получение ее зависит только от Бога. Реформаты все доброе в человеке объясняют действием предварительной благодати, понимаемой либо как не относящейся к спасению (кальвинистская модель), либо как спасительной, но эффективной только для некоторых (августинская). Обе эти позиции имеют существенный недостаток, так как представляют ответственным за спасение некоторых людей исключительно Бога.

4) Арминианский — сочетает в себе различные элементы из всех предыдущих теорий. Поскольку Бог не отвернулся от человека полностью, но сохранил над ним действие частичной и всеобщей Своей благодати, то последствия грехопадения могли сказаться на природе человека только в той мере, в какой это допускала эта предварительная благодать (Мф. 5:46-47; Деян. 14: 16-17; 17:23,27-29; Рим. 2:4,7,15). И поскольку Бог никогда не отнимал ее от людей, она сохранила в человеке потребность в Божественном восстановлении.¹³⁰ Все люди имеют доступ к этой общей или “естественной” благодати (Быт. 4:7; Еккл. 3:11; 7:29; Иоан. 1:19; 6:44), но все же могут лишать себя этой благодати сами (Быт.15:16; 1 Фес.2:16).¹³¹ Глубже уровня ее действия грех не проник.

По этой причине от воздействия «первородного греха» “образ Божий” в человеке пострадал двояко. Фактически только материальная составляющая часть человеческого естества (психофизический компонент) была поражена полностью, т.е. вплоть до полной неспособности достижения добрых дел собственными усилиями (Рим. 7:14-25), и в этом смысле “образ Божий” был поврежден неисправимо. Духовная же часть «образа Божьего» не пострадала в своем естестве (Деян. 17:29; Иак. 3:9; Рим. 5:14; 1 Кор. 11:7; 15:49).

Собственно данная позиция утверждает, что в физической части естества человека “образ Божий” оказался безысходно искажен, но в духовной сохранился без поражения природы души. Иными словами, владение Божье в человеке было оттеснено в духовную сферу, в результате чего и последняя оказалась обремененной, но не в ее природе, а опосредовано через пораженное тело.

У нас нет серьезных возражений против последней модели, поскольку она учитывает библейские данные касательно того, что в результате первого греха в природе человека (или «образе Божьем») было что-то утеряно, а кое-что нет. От кальвинистской трактовки уцелевшего и потерянного данная позиция отличается тем, что предварительная или всеобщая благодать Бога сохранила в человеке не только отдельные качества (разум, творческие способности и т.д.), но и моральное чувство, позволяющее людям ответить на Божье приглашение спастись.¹³²

Последняя теория вполне удовлетворительным образом позволяет нам объяснить двойственность «образа Божьего» в Писании. Но насколько она конкурентоспособна в сравнении с кальвинистской моделью, явно выделяющейся из ряда остальных мнений? Разумеется, третья модель отрицает какую-либо форму сохранности морального компонента «образа Божьего», известного нам из Писания, поэтому покажем ее уязвимость необычным путем.

Отрицая мнение Ириния о неповрежденности природы человека из-за первородного греха, протестанты не могли избежать раздвоенности, относящейся к пониманию “образа Божьего” и находящейся в самом Писании. На наш взгляд, его мнение¹³³ о различии “образа” и “подобия” в Быт. 1:26 не противоречит основным библейским доктринам. А вышеупомянутая концепция «предопределенного» образа (Рим. 8:29)¹³⁴ позволяет сохранить один важный аспект в учении Ириния и ранних отцов: не столько результатов грехопадения, сколько первоначальной цели Бога сделать людей подобными Иисусу Христу. Обратимся к анализу значения еврейских слов – «образа» и «подобия»: “Эти слова близки по смыслу; с точки зрения языка, их значения почти неразличимы. “Целем” означает зримый, воплощенный образ (2 Цар. 11:8; Иез. 23:14; Ам. 5:26); “демут” — образ идеальный, абстрактный. Используя оба эти слова вместе, автор Библии “пытался

выразить очень сложную идею: человек с одной стороны является Божьим отражением, с другой — в некоторой мере являет собой духовную природу Бога” (Addison H. Leitch, Image of God, The Zondervan Pictorial encyclopedia of the Bible (Grand Rapids: Zondervan, 1975), 3:256)”.¹³⁵

Т.о. само употребление этих терминов в тексте Быт. 1:26 невозможно толковать только синонимично или как простой еврейский параллелизм. Последнее сомнительно еще и потому, что ст.27 имеет отличный от данного вид параллелизма и явно не случайно. Возможно, Бог имел намерение создать человека “по образу” отличным способом, чем “по подобию”, создав его суверенным актом только “по образу” (Быт. 1:27). Создание же “по подобию” предполагало участие самого человека, т.к. походило больше на воспитание, чем на акт творения. Поэтому человек был создан только по “образу”, а некая «незаконченность» его творения показана в отсутствии в шестом дне слов одобрения Бога, выраженных в других днях словом “хорошо”.¹³⁶

Итак, «первозданный» образ Адам получил от своего сотворения, а к «предопределенному» должен был стремиться. Поскольку «предопределенный образ» не был достигнут Адамом, то он не мог ни потеряться, ни сохраниться. Он просто остался существовать в виде Божественной цели.

С другой стороны, первозданный человек не имел “духовного” бессмертия или жизни, потому что не вкусил от плодов дерева жизни (ни до грехопадения, ни после), что осталось не востребованной возможностью (см. Быт. 3:22б). В свете этого факта Божьи слова о наказании за преступление “смертью умрешь” (Быт. 2:17) нужно отнести к состоянию физического тела, а “в тот день” понимать как переход к этому состоянию смертности через разрыв с Источником физической жизни, т.е. с Богом (Рим. 5:12; 1 Кор. 15:22). Таким образом, человек мог иметь три возможности существования:

- 1) жизнь в бессмертии, которое содержало в себе «дерево жизни» (Божественная цель для человека);
- 2) первозданная жизнь и ее духовные дары¹³⁷, без которых он не смог бы достигнуть цели личного освящения (исходная возможность достижения этой цели с Божественной помощью);
- 3) жизнь после наказания, подверженная закону смерти (производная невозможность такого достижения).

Кажется, вопрос способности человека двигаться по пути его преображения не был утрачен в связи с его грехопадением, поскольку он лишился лишь особой благодати Бога, с помощью которой только и мог осуществлять этот процесс успешно. Тем не менее, новозаветное Откровение указывает на то, что вместе с потерей возможности освящения, человек утерял и способность делать это в физической сфере своего существования, в теле (Рим. 7:14-25). Таким образом, человек пострадал двояко: внешне лишился особой благодати, внутренне – способности следовать Божественному идеалу («закону» по Павлу) в своей практической деятельности. Искупление Христа как раз и было призвано решить эти две проблемы человечества.

Поэтому мы отметим определенную степень соответствия библейскому учению мнения Иринея о предопределении для первого человека цели богоуподобления или «теозиса». Разумеется это означало, что если бы Адам и не согрешил, Христос должен был бы все равно воплотиться в человеческом теле, чтобы научить людей осуществить эту цель. Но Иринея ошибался, отдавая воплощению Христа больше внимания, чем искуплению. В связи с этим остро поднимался вопрос о «непорочном зачатии» Христа. Тем не менее, Иринея был прав в том, что роль человека возложена задача богоуподобления, то ему должны быть даны и соответствующие полномочия. Итак, Адам должен был быть наделен особой благодатью — именно той, которую мы получаем при возрождении, потому что мы находимся в том же положении, в котором был и он до своего падения. Когда же он пал, она была потеряна подобно тому как это бывает и в жизни христианина. Как у Бога есть причина одарить всякого верующего благодатью освящения, так же у Него не было причин не давать ее Адаму при его сотворении.

Таким образом, тезис о необходимости восстановления природы человека посредством его собственных усилий выступает против мнения о полном поражении «образа Божьего» грехом Адама. Наличие же в Писании указаний о его двойном статусе позволяет

произвести деление “образа Божьего” по субстанциальному признаку: человек утратил его во внешней (физической) сфере (Рим. 7:14-25), сохранив его внутри (духовной) — (Иак. 4:1-2; 1 Пет. 2:11; Рим. 7:18-23; Гал. 5:17). Как тело, так и душа являются законными компонентами “образа Божьего”, но в виду характера Божьего наказания, эти природы пострадали от греха Адама не одинаково. Такая концепция позволяет сохранить в целости как учение о “первородном грехе” и полной зависимости вопроса спасения от Бога, так и личную ответственность человека в принятии или отвержении предложенного ему спасения.

Грехопадение привело не к раздвоению, а к противоречию в природе человека: одна ее часть (“подсознание”, тесно связанное с физиологией тела) полностью лишилась способности выполнять духовные функции, другая же (личность человека, отождествленная с душой) — совсем не повредилась. Но поскольку душа тесно сопряжена с телом, то она страдает не из-за собственной неспособности, а от злоупотребления свободой, увлекающейся внешними запросами тела, т.е. отрицательное влияние здесь исходит не изнутри, а извне ее. В свете сказанного ясно, что после грехопадения человек стал грешить не только сознательно, но и подсознательно, т.е. помимо собственной воли, что адекватно также и общечеловеческому опыту. Т.о. «тело», понимаемое, однако, во всем комплексе психофизиологических компонентов, вышло из-под контроля души и стало автономным, внеся в человеческую жизнь проблему “двоевластия”, описанную в Рим. 7.

2. Двойственность «образа Божьего»

2.1. Косвенное отражение “образа Божьего”

Человек сотворен с отличной от животных природой, т.к. наделен сверхъестественной по своему происхождению душой или/и духом (Быт. 2:7; Иов. 33:4; Еккл. 12:7). Этим фактом Библия обосновывает т.н. концепцию “образа Божия” (Быт. 1:26-27; 5:1; 9:6; 1 Кор. 11:7; Иак. 3:9). Безусловно, эта концепция описывает всего человека, т.е. включая и тело, а не только его духовную часть (1 Ин. 3:2; 1 Кор. 15:49,54; Рим. 8:11,23; 2 Кор. 5:4; Флп. 3:21), что говорит о многоплановости отражения Бога в сложной природе человеческого естества.

Однако присутствие в ней физического элемента требует уточнения¹³⁸: Бог не имеет материальной составляющей в Своем естестве, но, несмотря на это, материальное творение все же способно свидетельствовать кое-что о своем Творце. Однако в этой роли не может выступать просто физическое тело, имеющее подобие скорее не с самой природой Бога, а с Его делами. Оно может указывать на свой Прообраз лишь косвенно и ограниченно. Поэтому человек имеет “образ Божий” не в качестве отличительного признака физической части его организма от организма животного. В подлинном смысле этого понятия мы можем говорить лишь о духовно онтологическом родстве человека с Богом.

Тем не менее психическая деятельность человека, несмотря на то, что по своей природе хоть и является материальным явлением, кардинально отличается от высшей нервной деятельности самых развитых форм животной жизни. И именно это отличие человека от животного, а не просто телесное, может быть косвенным образом отражать содержание “образа Божьего”. Поэтому понятие “образ Божий” в человеке включает в себя и компонент человеческой психики, включая и такую ее часть как “подсознание”, еще не подвергшееся искажению до падения Адама. Поэтому Библия под словом “плоть” или «тело» подразумевает не просто физическую реальность и не просто личные предпочтения души, а некое пограничное состояние (связь) между ними обоими, которое можно отождествить с таким психологическим понятием как “подсознание”, имеющим рефлексивную и нейрофизиологическую основу. Поэтому, говоря о физическом состоянии тела, Библия имеет в виду и эту биопсихическую реальность, определяющую возможность проявления спонтанных (неморальных) качеств человеческой личности. Это разграничение важно для понимания представленного в данной работе взгляда на природу первородного греха и повреждение “образа Божьего” именно в указанной сфере,

обозначенной автором далее библейским названием “тело” (или “плоть”), которое он понимает не просто в физиологическом значении, но в психофизическом. Также это замечание важно для правильного разграничения личности человека от его психической деятельности, служащей ей лишь формой и средствами выражения, но не определяющей ее полностью. Полным же выражением “образа Божьего” можно считать лишь духовные свойства человека. Душа и дух человека трансцендентны по отношению и к телу, и к психике человека и зависимы от них чисто внешне, но не онтологически. По этой причине все материалистические теории личности однобоки и ограничены и важны лишь для изучения материальных органов психики (интеллектуальная, эмоциональная и волевая конституции человеческой психики).

2.2. Полное отражение “образа Божьего”

Этот вид отражения Бога является непосредственно определяющим само понятие и концепцию “образа Божьего”. Без него ни физическое, ни психологическое отличие человека от животного не имело бы подлинной значимости. Можно сказать так: частичное отображение Бога в человеке отличает его от Бога и уподобляет животному, тогда как полное наоборот, роднит человека с Богом и отдаляет его от животного. Мы не говорим, что физическое тело вообще никак не отражает Бога в человеке, но утверждаем его кардинальное отличие от отражения Его в личности человека. Тело свидетельствует о своем Творце на физическом уровне, как прославляет Его все материальное творение, тогда как душа делает это на сверхъестественном. Тело есть свидетельство о проявлении Божьих дел, тогда как душа – Божьей Личности.

Этот “образ Божий” как совокупность в большей мере надприродных свойств, кардинально отличающих человека от животных, состоит в личностном подобии Богу¹³⁹, которое отлично от Божественного лишь количественно, но не качественно. Хотя это богоподобие и является потенциальным, производным и зависимым, однако человек сопричастен не просто природе духовного мира (бессмертие), но и моральному (совесть) и суверенному (воля) аспектам природы самого Бога. Человеческий дух сопричастен духовному миру, в котором пребывает Бог, владея необычной способностью, которую мы называем интуицией. Он также имеет врожденное религиозное чувство, которое под действием греха может носить и извращенные формы (вера в духов предков, магию, спиритизм, астрологию, фетишизм, анимизм и т.д.).

Интеллект, как носитель частичного отражения Бога, отличает человека от животного в степени, но воля человека отличается от полностью определяемой рефлексам “воли” животного в своем качестве. Несмотря на дарованную Богом человеку моральную (а не абсолютную) свободу, человек не был свободен от собственной совести и разума, указывающих на необходимость сознательного подчинения его свободы истине, а не лжи. “Быть образом и подобием Божиим означает стремиться больше уподобляться Богу, чем чему-либо земному. То есть, нас, носителей образа и подобия Божьего, можно правильно понять, размышляя над тем, что означает быть Богом, а не над тем, что означает быть его творением”.¹⁴⁰ Разумеется, эта причастность носит потенциальный характер, который требует своего раскрытия в процессе духовного становления и воспитания. Поэтому в человеке вполне можно, а следовательно и всегда нужно, различать трансцендентный по его природе компонент, неуловимый для научного анализа. “Образ и подобие Божие в человеке не являются совокупностью каких-либо психофизических свойств человека, а, как и Первообраз — Бог, открываются только очам веры”.¹⁴¹

3. Характер повреждения косвенного отражения “образа Божьего”

Разумеется, двоякость понимания термина «образ Божий» позволяет нам говорить о двух формах этого образа в человеке: прямой и косвенной (у Э. Брунера формальной и неформальной). К первой относят обычно разум, нравственное и религиозное чувства, а также совесть, ко второй – умение управлять первыми в Богоугодном направлении. Первая не была повреждена первородным грехом, а вторая была, но частично. В целом, признавая такую классификацию «образа Божьего», расходящуюся как с

оптимистическим ее либеральным пониманием, так и с фаталистическим неортодоксальным¹⁴², хотелось бы провести границу между этими двумя его видами еще по одному признаку – намерению и его осуществлению. Данная трактовка концепции «образа Божьего» основана на уточнении последствий «первородного греха», которые осуществлены в тексте Рим. 7:14-25. У Павла это деление проходит между «плотью» и «внутренним человеком». Возьмем его на вооружение и мы.

Данное дополнение позволяет по-новому поставить вопрос: «Что же пострадало в “образе Божиим” от греха согласно сведениям Библии — косвенное или прямое его богоподобие?» Прямое его богоподобие не повредилось, а что можно сказать о косвенном? В физическом плане тело человека продолжает выполнять функцию свидетельства о своем Творце, вся проблема упирается в его характеристики, имеющие отношения к моральной стороне вопроса.

Здесь мы встречаемся со знаменитым феноменом Павла – моральным отождествлением двух понятий: «плоти» и «тела» (ср. «тело» в Рим. 6:6,12; 7:24; 8:10-11; 1 Кор. 6:18; 9:27; Кол. 2:11 и «плоть» в Рим. 7:5,14,18,25; 8:1-13; 1 Кор. 3:1-4; Гал. 3:3; 5:17-21,24; 6:8; Еф. 2:3). Заметьте чередование этих терминов в пределах одного контекста в Рим. 7:24-25. Кроме этих случаев, разумеется, Павел употребляет эти термины также и в обычном, т.е. не моральном плане.

Поскольку Бог считает человека неспособным к добрым делам (Рим. 7:15-23; Гал. 3:10-12; Тит. 3:5; 2 Тим. 1:9), но способным к выражению его отношений ко греху в виде покаяния (Лк. 13:3,5; Деян. 2:38; 2 Пет. 3:9; 2 Кор. 7:10;) и к Богу в виде доверия (Мк. 16:16; Деян. 16:31; Рим. 1:16; 10:9), более разумно проводить это разграничение между материальным и нематериальным началами в человеке (Рим. 7:15-23). Из последнего текста следует, что тело пострадало от греха самым непосредственным образом, т.е. в самой природе, которая является материальной. Согласно Рим. 6:12, грех царствует «в смертном теле» грешника, т.е. властвует безраздельно или принудительно, но верующий способен к свободе от такого рабства. Отсюда и вся «уничиженность» тела человека (Флп. 3:21), которая, разумеется, не была превозданной.

Это не означает, что существует какая-то связь между моралью и материальным бытием кроме той, которая выражает в себе потерю способности души контролировать тело, являющуюся следствием наказания всех людей за проступок Адама. В Рим. 6:19 «плоть» христианина характеризуется «немощью» или болезнью. При этом связь с моралью очевидна, поскольку эта «немошь» не позволяла правильно усвоить некоторые духовные истины.

Между тем на более доступном уровне эта «немошь» плоти не служила помехой, чтобы делало употребление данного приема Павлом вообще не нужным. Буквально с греческого здесь Павел говорит о «слабости» плоти. Эта характеристика поврежденности «плоти» человека будет играть важную роль, когда мы начнем разговор о степени ее испорченности.

Повреждение относится именно к природе человека, а не к неправильному ее использованию. И здесь уместно замечание Эриксона: “Образ — это нечто, заложенное в самой природе человека, в том, как он создан. Образ относится к самому человеку, а не к тому, что у него есть или что он делает. Человек несет в себе образ Божий уже в силу того, что он человек; это не зависит ни от чего другого. Реляционный же и функциональный взгляды в центр внимания ставят следствия или назначение образа, а не сам образ”¹⁴³. Разумеется, мы адресуем эту цитату лишь к материальному отражению Бога в человеке. Последний своим физическим существованием некоторым образом указывает на своего Творца, однако он имеет и сугубо духовное подобие.

Что касается души человека, то, исходя из вышеприведенного основания, следует сделать вывод, что ее способности сами по себе ни ограничились, ни повредились до такой степени, чтобы он перестал быть личностью. Скорее, они претерпели вред лишь внешне, а не в самой своей природе, т.к. душа не стала более материальной, а личность — более «безличностной» или животной, потому что тогда нельзя было бы говорить о том, что образ Божий сохранил свою способность к функционированию (Быт.9:6; 1Кор.11:7; Иак.3:9).

Поэтому здесь прав Бруннер, поднимая существенно важный вопрос о способности воли

устанавливать отношения как о необходимой предпосылке “способности грешить”, выступающей основным условием ответственности человека за его грехи.¹⁴⁴ “Грешник не сопричастен Богу, но это не означает, что он абсолютно глух к обращениям Бога. Если бы это было так, то грешник не мог бы даже исказить послание Бога, ... которого он не мог слышать. Но тот факт, что человек грешит, означает, что он слышит плохо”.¹⁴⁵ Позицию Бруннера оправдывает и известный англиканский богослов Джон Стотт, цитируя его: «Эмиль Бруннер был, бесспорно, прав, утверждая, что ответственность неразрывно связана с человеком. «Сегодня нашим девизом должно стать: детерминизму – нет, ни при каких условиях! Ведь тогда из всех попыток понять человека будет исключен человек как таковой» (Brunner, Emil, *Man in Revolt: A Christian anthropology*, tr. Olive Wyon (1937; Lutterworth, 1939), p. 257).

Человека нужно воспринимать как «думающее – волевое существо», общающееся со своим Создателем и несущее перед Ним ответственность, «созданный Им двойник Божественной сущности». Более того, ответственность человека является, прежде всего, «не... обязанностью, а даром... не законом, а милостью». Она выражается в «отзывчивой любви, исполненной доверия» (с. 98). Следовательно, «тот, кто проник в сущность ответственности, проник в сущность человека. Ответственность – не атрибут, а «суть» человеческой жизни. В ней содержится все, ... она является разделительной чертой между человеком и другими живыми существами» (с. 50)».¹⁴⁶

Человеку, стало быть, выполнение личностных обязанностей оказалось делом противоестественным лишь в области практического осуществления, но вполне возможным в сфере его намерений. “Если грех и его последствия существенно неотделимы от природы человека и условий его существования, то в нашем существе не должно быть никакого протеста против этих явлений, как явлений естественных и сродных нашей ограниченной земной природе.

А между тем, и самонаблюдение и наблюдение убедительно уверяют нас в том, что и грех, и его последствия вызывают в душе человека желание борьбы с собою, как чем-то враждебным и несродным его природе”.¹⁴⁷ Предварительная благодать скорее объясняет способность грешника иногда достигать добрых дел, чем выражать к ним отношение.

“Безотносительно к тому, что происходит на уровне сознания, внутреннее существо человека не может оправдать нарушения нравственного закона”.¹⁴⁸ Человек в результате грехопадения и в душе стал инертным. Его злые желания более свободны, т.к. не имеют препятствий для их осуществления, тогда как добрые возникают с трудом и неестественно, будучи поглощенными амбициями тела. Но, несмотря на это, он все же способен желать и принимать решения на уровне сознания подобно тому, как и больной гриппом человек способен к определенному труду, выходя на работу из необходимости. Поэтому понятно, почему Библия упоминает о способности желать доброго или искать Бога даже неверующими людьми и ставит грех в вину благодаря этой способности (Ис. 1:19; Иез. 3:27; Еккл. 7:29; Мф. 23:37; Мк. 14:7; Ин. 5:40; 7:11-12; Деян. 10:35; 14:17; 17:27; Рим. 7:15-16,20). “После падения способность человека согрешить превратилась в неспособность не грешить. Человек может теперь желать изменить себя (Рим.7:18), но он теперь не способен одним только желанием изменить свое духовное состояние”.¹⁴⁹

Наличие признаков стыда у согрешивших прародителей (см. Быт. 3:7-11) говорит не просто о том, что они ощутили на себе воздействие предусмотрительно заложенной Творцом в дух человека совести, но и проявили собственную реакцию на ее голос, хотя и не в виде покаяния. Многие люди, впадая в грехи, не пытаются даже «прятаться», однако Адам и Ева решили скрываться от Бога, следовательно, у них не полностью была утрачена способность самосознания и самоконтроля.

Бог даровал этим людям надежду в словах о «поражении змея» в их потомстве, но это не имело бы смысла, если бы они не имели никакой способности понимать духовные истины, а, следовательно, и возможности, по крайней мере, частичного обращения к Богу. В любом случае, даже такого рода реакция на требования совести есть показатель восприимчивости человека к наказанию или вознаграждению.

У нас нет причин сомневаться в том, что ни дух человека как орган богопознания и богообщения, ни его душа как орган самосознания не были затронуты данным действием

наказания Божьего, ставшего уделом всех людей. Бог наказывает либо полным осуждением, либо таким, чтобы оставался шанс на спасение. Третье бы унижало Его мудрость. Бог же расценил измену первых людей не равнозначной окончательному осуждению, и это важное основание для данного вывода.

Духовные способности человека, по общему мнению всех отцов церкви, хранивших первоапостольское предание и оставивших свои свидетельства до Августина, были лишь ослабленными, но не уничтоженными полностью. Это видно из того, что они считали «первородный грех» болезнью, причем даже смертельной, но не смертью в полном смысле этого слова. И это понятно, ведь в противном случае не было бы смысла в спасении той же самой личности (как человеческой расы вообще), которая и согрешила. Тогда нужно было бы не спасать, а создавать заново людей, и обещать им не Искупителя, а Творца, если бы они еще были способны понять это. Конечно, отцы церкви этим мнением не преуменьшали необходимости в благодати Божьей и даже, возможно, не понимали в точности самого механизма поражения человеческой природы, однако они знали, что есть в ней что-то, ради чего стоило Сыну Божьему прийти в этот мир и претерпеть такое унижение и страдание на кресте.

Если человек умер духовно или стал неспособным к сознательной деятельности как личность, то к чему тогда все призывы Бога к покаянию. Также за что тогда Бог мог наказывать людей в Ветхом Завете, если человек не имел вообще никакой способности отреагировать ни на призыв Общего Откровения (Рим. 1:19-21; 2:14-15), ни на призыв, содержащийся в Десятиисловии (Втор. 4:13-14; 5:32; 11:26-28; 30:15-20)? Клайв Льюис настаивал на том, что наказание является правом каждого человека, поскольку «понести наказание, каким бы суровым оно ни было, потому что человек его заслужил, так как «должен был предвидеть, к чему это приведет», может только человек, созданный по образу Божию (Эссе К. С. Льюиса «Гуманистическая теория наказания» цитируется из «Голос верующего» (англ. изд. Филипп Е. Хагес), с. 39-44)».¹⁵⁰

Еще одним доказательством неонтологичности повреждения души первородным грехом являются тексты Писания, свидетельствующие о главенстве души (духа) над телом (Иак. 2:26; Рим. 8:13; 14:17; 1 Кор. 2:14; 3:1; 15:53; Гал. 5:16-17). Именно потому, что эти два начала в человеке противоположны по природе, они противопоставлены и нравственно (Быт. 6:3; Числ. 16:22; Мф. 26:41; 1 Ин. 2:16; Рим. 7:25; 8: 6,7,10,13; Гал. 4:29; 5:17; Евр. 12:9). Здесь следует оговориться, что Бог не создавал такого их противостояния, но оно возникло как результат грехопадения людей.

Душа из-за влияния тела, с которым связана очень тесно, лишилась совершенства отражения Бога, но она все же сохранила способность нести информацию о первоизданном образе подобно тому, как есть возможность узнать, кто изображен на монете, несмотря на то, что сама монета частично изношена и поцарапана. Поэтому можно сказать, что на духовной природе человека грехопадение отразилось в наименьшей мере, т.е. так, что ее функционирование не повредилось. От связи греховного тела с душой исчезла лишь четкость изображения и очевидность богоподобия. Это можно сравнить с изменением скорости движения человека после того, как ему на плечи была положена тяжелая ноша. Отсюда следует, что образ Божий хотя и отражает всю природу человека, однако, последняя состоит из разнородных элементов, к которым мы относим нематериальную и материальную составляющие.

Поэтому более верно мнение о том, что человек и во грехе сохраняет способность общения с Богом, которая просто не реализуется им как личностью (Быт. 4:7; Еккл. 7:29).

Душа (в отличие от тела) человека лишилась не самой возможности вернуться к Богу, а должных отношений с Ним. Присутствие в человеке этой сопричастности Самому Богу объясняет и то, почему Бог дал Адаму обетование о Спасителе, т.е. предоставил ему шанс спасения как личности (Иак. 1:21; 1 Пет. 1:9,22; 2:11,25; Евр. 10:39), а не отверг окончательно.

Мы еще вернемся к теме испорченности человека, однако уже здесь отметим основную проблему мнения Августина о полном уничтожении «образа Божьего» в природе человека: Является ли падший человек все еще творением Бога или же он уже есть творение дьявола? Если верно первое положение, то есть смысл бороться за человека, если второе - нет. Однако как же в таком случае оправдать универсальность и

абсолютную необходимость вмешательства Божественной благодати в вопрос спасения грешника? На наш взгляд, есть только один выход: признание избирательности греховного поражения, основанного на двусоставности человеческой природы: физическая ее часть была сотворена, тогда как духовная – «вдохнута» особым Божественным актом, отличным от простого творения. Вот почему есть смысл говорить о том, что непосредственным носителем «образа Божьего» является лишь духовная природа человека. Телесная же его часть была всецело поражена «первородным грехом», о чем речь впереди.

С другой стороны, неверно утверждать, что Бог потерпел поражение в материальной природе созданного Им человека в результате падения первых людей, поскольку именно тело человека подлежит исцелению (правда не в том смысле, в котором обычно думали отцы церкви – а именно в постепенном получении бессмертия или буквального обожествления человеческой природы). Путем принятия спасения тело получает возможность жить свободной от греха жизнью, т.е. не подчиняться требованиям «закона греха и смерти» (Рим. 7:14-8:2), чего оно не могло делать раньше. Тем не менее, тело получает восстановление не благодаря самому себе, а потому, что обладает функцией – быть вместилищем духа, носящего на себе печать «образа Божьего», требующего своей реализации во всей полноте жизни человека.

Итак грешник пал, но «рана» его, с одной стороны, неисцелима его собственными силами, с другой, эта неисцелимость не равнозначна окончательной потере к ней интереса со стороны Бога, который не может быть абсолютно безразличным в Своем решении дать человеку еще один шанс спасения. Несомненно, что дар благодати не зависел от справедливости, требовавшей суда провинившихся, однако это не означало, что кроме нее для принятия решения у воли Бога нет других мотивов.

У Бога был замысел морального «богоуподобления» созданной Им твари, который рухнул бы, если бы не была оставлена возможность спасения грешника. С другой стороны, честь Бога не позволяла Ему отступить перед сатаной, и Бог решил оставить человечество «до времени» наступления «полноты» в неведении, чтобы оно осознало все последствия своего греха и собственную неспособность из него выбраться.

Причиной тому, почему Бог не окончательно отвернулся от согрешивших пралюдей, была безусловная (т.е. независящая от вины) любовь Бога к Своему творению, а также и то, что «Его образ» в них не мог оставаться бездеятельным, причем это его применение и труд были со стороны человека добровольными. Хотя осуществление идеи или предназначения человека, содержащихся в «образе Божьем», относится не к спасению самому по себе, а к освящению («теозису»), все же последний невозможно достигнуть без избавления от последствий «первородного греха», поэтому надобность в искуплении была абсолютной.

Итак, падший человек остался оскверненным творением Бога, но получил шанс воспользоваться единственной возможностью – спасением во Христе, неиспользование которой вело уже к гибели духа. Данное положение играет решающую роль в понимании сути проблемы падших людей и применения к ней результатов искупления. Поэтому тексты, говорящие о грехах духовной части естества человека, следует отнести к следствиям личного, а не первородного греха (Мф. 12:31-32; 2 Пет. 2:19-22; 1 Ин. 5:16-17; 1 Фес. 2:16; Евр. 2:1-4; 6:4-6,8; 10:26-29). Опыт сатаны и Адама с Евой до их падения доказывает существование такой возможности. Это ведет нас к признанию возможности одновременного («параллельного») проявления двух видов греха: в мыслях и в поступках. Эта раздвоенность определена тем, что в душе человек совершенно свободен от каких-либо условий существования его тела, тогда как в теле может грешить вынуждено (извне или изнутри). А это означает, что грех в фактическом действии может быть результатом не только первородного греха, проявляющегося в теле, но также и свободного решения воли. Иными словами, в душе человек свободен грешить или не грешить, т.е. не подвержен принуждению греховного тела, но как только пытается не делать грех внешним образом, сразу сталкивается с непреодолимыми трудностями. «Свобода воли не предполагает, что на волю не оказывают влияния внешние силы или воздействия. Она также не предполагает, что силы не могут стать определяющим фактором в осуществлении воли. Но свобода воли предполагает, что внешние силы не могут абсолютно гарантировать

определенного действия воли. Здесь идет речь о влиянии и реакции, а не о механическом причинно-следственном отношении”.¹⁵¹ Этим своим заявлением христиане напрочь отвергают социальный или психологический виды детерминизма, склоняясь к точке морального понимания природы человеческой личности, а, следовательно, возлагают на человека полноту ответственности за его поведение.

Если Сам Бог возлагает на человека моральную ответственность, то, конечно, Он позаботится, чтобы для реализации ее возможности были выдержаны все условия вплоть до Его Самоограничения. Последним объясняется то положение вещей, когда Бог согласно Собственным планам, допускает существование определенных форм зла, не будучи их причиной и не желая их осуществления в принципе. Такого рода Самоограничение Бога позволяет возложить ответственность за совершение зла на их действительных виновников. Конечно, воспитание в человеке добра в таком случае имеет определенные жертвы, необходимо возникающие в результате злоупотребления дарованной свободой. Однако, “эти формы зла не становятся серьезной интеллектуальной проблемой для теистической веры, поскольку они не заставляют сомневаться в силе Бога (при понимании, что Он Сам ограничил ее человеческой свободой) или Его любви”.¹⁵²

Доказательств такого “уничуждения” Бога много: от заключения равносторонних Заветов до Воплощения и Смерти на Голгофе. Правда, наибольшим тому доказательством является Самоограничение Бога в пределах моральных принципов Его естества, не позволяющих Ему делать абсолютно все, т.е. даже и противоречащее Его собственной природе. Бог не может делать зла, и Он не отстранился от борьбы с ним, однако Он не может достигнуть Своей цели исцеления этого зла лишь при помощи силовых средств, используемых самим злом.

Все вышесказанное не означает того, что Бог не имеет контроля над человеком и историей, потому что человек все равно ограничен во внешней сфере своей деятельности очень сильно. Здесь “контрольный пакет акций” находится в руках Бога, и нет никакой возможности человеку изменить что-либо без Его воли. “Тут не свобода как таковая, но свобода конечная. Человек имеет свободу в противовес прочим тварям. У них есть аналоги свободы, но не сама свобода. Однако человек конечен, т.е. исключен из бесконечности, к которой принадлежит. Можно сказать, что природа есть конечная необходимость, Бог есть бесконечная свобода, а человек — конечная свобода”.¹⁵³

II. Первозданная природа человека

1. Нематериальная часть человеческого естества

Прежде всего, следует отметить тот факт, что в Новом Завете личность человека изображается кардинально отличной от тела человека (Мф. 10:28; 26:41; Ин. 6:63; 1 Кор. 15:44,50), хотя слово “душа” имеет и другие значения (“жизнь” и “человек” как исчисляемый объект). Между этими природами нет материальной связи, но душа выражает себя через материальные органы физиологии и психики, представляющих собой лишь форму для личности человека. Причем дух человека несет ответственность за грехи тела (2 Кор. 5:10) потому что независим по своей природе от тела и способен поступать вопреки ему (Гал. 5:16-17). Если наказание не отрезвляет дух, грех способен полностью поработить его, делая бездейственным (Еф. 2:3). Это указывает на некую взаимосвязь (необязательно органическую) между духовным и материальным началами в человеке.

Как же душа может контролировать тело, не имея родственной природы с ним? Ответить на этот вопрос нам придется необычно. Мы уподобим эту связь отношению между такими явлениями научной сферы как информация и ее носитель. Будучи совершенно разнородными, по природе, явлениями, они прекрасно функционируют вместе. “Информация — это нечто, что обычно происходит из разума, а не из естественных процессов; и поистине поражают данные последних открытий, показывающие, что структуры, составляющие жизнь, просто битком набиты этой самой “штуковиной”, что называется информацией”.¹⁵⁴

Информация может преобразовываться и переносится на любой носитель, но не зависима от последнего в своей сути. Гравитационные и электромагнитные поля прекрасно уживаются с материей, время и движение — тоже. Хотя нам неизвестна природа гравитации, но существует ее теория. Почему бы невозможно описать связь души и тела данной аналогией? Хотя все перечисленное и является материальными явлениями, но вполне возможно представление о духовном мире как особой форме реальности, находящейся на порядок выше, либо относящейся к иному измерению. По крайней мере, факт наличия в человеке свободной воли доказан эмпирически, хотя не объясним теоретически. “Если взглянуть на физические законы природы, не трудно заметить, что все “движется к гибели”. Вселенная истощается. Энергия теряется. Гибель неотделима от физического времени и изменений. Если это соответствует реальности, то невозможно дать объяснение радикальному новшеству с помощью механической вселенной, которая постоянно теряет энергию. Творческий потенциал можно объяснить лишь в том случае, если есть нечто вне физического процесса — “духовное” движение или энергия. Именно “дух” выдерживает испытание временем и способен творить. Разум должен отличаться от мозга. В конечном итоге, мышление должно быть “встроено” в духовную, а не материальную часть человека”.¹⁵⁵ Наличие в истории человечества разных времен сильных индивидуальностей, способных бросить вызов традициям, обществу, среде и даже собственному существованию тому красноречивое свидетельство.

Бесплодные попытки решения задачи создания искусственного интеллекта есть ярчайшее доказательство разнородности “духов” компьютера и человека. Разница состоит в том, что человек не только полностью самоуправляем, но и способен самостоятельно ставить перед собой задачи, отличные от просто поддержания условий собственного существования, и может творить то, что никогда не существовало, а также формировать моральные ценности, на что никогда не будет способна любой сложности компьютерная система. “Стэнди Джаки (Stanley Jaki), профессор физической истории и философии, дает тщательно подтвержденное документами опровержение современных заявлений о существовании или возможности искусственного разума. Его книга *Brain, Mind and Computers* (New York: Herden and Herden, 1969), несет в себе серьезный вызов философии механического редукционизма. Он убедительно отстаивает точку зрения, что человек, именно благодаря своему мозгу, является не машиной, а чудом”.¹⁵⁶

Медицина также указывает на свою беспомощность объяснить с позиций материализма некоторые психические явления. “Таким образом, в последнее время, несмотря на развитие различных методов лечения, существенного прогресса в понимании причин психических заболеваний не наблюдается. Более традиционный подход утверждает о существовании не только материальных причин психических расстройств. Этим, в частности, объясняется первостепенное поражение нематериальных свойств личности — сознания, мышления, восприятия и т.п. при психических заболеваниях.

В пользу нематериальных причин психических заболеваний говорит тот факт, что у ряда больных, страдающих длительно текущей шизофренией с выраженным дефектом личности, отмечаются случаи спонтанного, хотя и непродолжительного улучшения состояния под влиянием сильного стресса или незадолго до смерти, что было бы невозможно при органических поражениях ввиду необратимости таковых”.¹⁵⁷ “Здоровье как эмпирическая характеристика того или иного индивида, устанавливаемая медицинским путем, односторонне и неполно отражает ту реальность, ту чувственно-сверхчувственную категорию, которая только и может быть подлинным объектом философского исследования”.¹⁵⁸

С другой стороны, независимость личности от биофакторов наследственности доказывается предварительными результатами клонирования. “Гены не создают личность. Клон может быть идентичен физически, но будет отличаться духовностью и поведением. И снова, хороший пример этому — идентичные близнецы. Они разделяют ту же ДНК, как ядерную, так и митохондрическую. Однако они все же индивидуальны. Между ними много общего, но у них разные личности, и они по-разному воспринимают мир. Знание генетики человека не скажет нам: что есть личность или кем эта личность станет”.¹⁵⁹

“Духовный” же аспект в биологии и психологии человека рассматривается нами как информационная основа жизни, состоящей лишь в более высокой организации физической материи. Сами по себе высокомолекулярные белки без этого информационного обеспечения не могут считаться жизнью, тем более сознательной. Поэтому повреждение или любая неполноценность мозга или других органов не свидетельствует о неполноценности самой души, но лишь об изъянах телесного посредничества.

В противном случае неизбежно представление либо о материалистическом, либо о синкретическом монизме природы человека. Концепция разнородности состава человека рассматривает способность его души к самоопределению как свободу личности человека от детерминирующих факторов наследственности и социальной среды. По этой причине личность человека не может быть изучена в достаточной степени средствами методологии социальных и психологических наук. Разумеется, научному познанию вполне поддается “подсознание” и психика человека, не могущие исчерпать его трансцендентную сущность вполне.

Автономность человеческой воли составляет для современной науки, подчиненной вездесущному детерминизму, непреодолимую проблему. “То, что человек — это личность означает, что он в какой-то степени независим... Влияние факторов на решение личности это совсем не то же, что причина в механической системе причинно-следственных отношений. Здесь категории влияния и реакции более уместны, чем категории причины и следствия”.¹⁶⁰

2. Различие между душой и телом

В целом Ранняя церковь верила, что человек является трихотомичным, т.е. состоящим из трех частей: тела, души и духа. Начиная с Августина, Западная церковь приняла дихотомический взгляд (Ансельм). Первоначально греческие и александрийские Отцы (Ориген, Климент Александрийский и др.) проводили между душой и телом различие наподобие платонического, т.е. дух является частицей Бога в человеке, а душа — его вместитель, связующее между собой два мира. Они не называли просто живого человека, имевшего душу, человеком “духовным”, т.е. наделенным определенным рода познанием божественных истин, свободной волей и внутренним опытом (Иустин¹⁶¹, Афинагор¹⁶², Иринея¹⁶³, Климент Александрийский¹⁶⁴ и Тертуллиан). Григорий Нисский относил к духу как “образу Божьему” в человеке интеллект (Иов. 32:8; Ис. 33:6; Ин. 1:9; Кол. 3:10).¹⁶⁵

Но позднее Церковь установила собственное видение этого различия, видя в душе становящуюся и неопределенную форму духовной реальности в противовес уже сформированного и послушного Богу духа. Например, Иринея писал: “Совершенный же человек состоит из трех: плоти, души и духа, из которых один, то есть дух, спасает и образует, другая, т.е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между ними, т.е. душа, тогда, когда следует духу - возвышается им, а когда угождает плоти - ниспадает в земные похотения”.¹⁶⁶ Иоанн Дамаскин видел в “образе” личностное подобие Богу, относя к нему именно волю.¹⁶⁷

Похоже также, что ранние Отцы только духом проводили различие между животными и человеком (Климент Александрийский, Григорий Нисский). Однако позже дух стали отличать от души тем, что первый обладал “чувством Божества”, а вторая основывалась лишь на данных ее чувств и внешнем опыте (Ефрем Сирийский, Феофан). “Отобразив Свою духовную сущность в творении небесных сил, Бог восхотел запечатлеть Свой образ и в земной твари — человеке. Творением человека завершены творческие действия Божьи. В нем соединяется телесная и духовная природа, и его создание после видимого мира показывает, что этот мир не есть конечная цель творения, что творение Божье направлено к дарованию бытия духовного. Мир материальный — только промежуточная форма творения, предназначенная к обетованию и развитию духовного существа, носящего в себе образ Божий”.¹⁶⁸

В Библии есть истины, открывающиеся постепенно, и в полноте - лишь в Новом Завете; к

одной из них и относится вопрос о природе духовной части человека. Так, некоторые тексты прямо указывают нам на существование деления в самой нематериальной части человека (1 Фес. 5:23; Евр. 4:12; 1 Кор. 2:14; 3:4; 14:4; 15:44). Определить это отличие “души” от “духа” довольно трудно, как и любые понятия, относящиеся к сверхъестественному миру, но некоторые соображения все же можно вывести из изучения Нового Завета, насколько он это позволяет.

Уже в Ветхом Завете есть различие между духом и душой: так последняя после смерти человека не идет к Богу, как дух (Иов. 34:14; Пс. 30:6; 145:4; Еккл. 12:7; Лк. 8:55; Деян. 7:58), а направляется в “шеол” (Иов. 14:21-, Еккл. 9:5,10; Пс. 48:9,16; 93:17; 113:25). Уже это одно позволяет видеть в духе орган Божьего контроля над душой, а через нее и над телом. Личность же человека согласно Библии обозначается словом “душа” (Быт. 2:7; 14:21; 17:14; Исх. 16:16; Лев. 26:11,15; 27:2; Числ. 19:18; Нав. 20:3,9; Пс. 41:3). “Основной смысл понятия “сотворение по образу Божьему” в том, что человек – существо личностное”.¹⁶⁹

Те же случаи, где дух и душа отождествлены в Библии, объясняются, скорее всего, тем, что дух проявляет себя лишь через душу, и их действия практически неразличимы для внешнего наблюдателя. “Нематериальная природа человека представляется нам единой природой, состоящей, однако, из двух частей. Порою эти части резко отличаются друг от друга. В другие же времена, благодаря метонимии, они представляются нам целым существом”.¹⁷⁰

В Новом Завете дух рассматривается как орган богообщения (Ин. 3:8; 14:17; Рим. 1:9; 8:15-16,26; 1 Кор. 6:17; Еф. 4:23), душа (сердце) же, наряду с ветхозаветным значением “жизнь”, и как орган самосознания (Лк. 12:9; Деян. 2:41; 7:14; 27:37; Иак. 4:8; Рим. 13:1; 2 Кор. 1:23; Еф. 6:6; Евр. 4:7,12). Бесспорно, что дух представляет саму сердцевину человеческой личности, отвечающую за формирование его мировоззрения и моральных ценностей (Деян. 17:16; 18:5,25; 1 Кор. 2:11; Рим. 7:25; Евр. 12:23). Поэтому он менее зависим от тела, чем душа. Достаточно сравнить между собой следующие тексты: Мф. 26:38; Ин. 12:27 и Лк. 10:21; Лк. 12:19 и 1 Кор. 16:18.

С другой стороны, духовные переживания намного сильнее душевных (Ин. 11:33; 13:21; 2 Кор. 2:13) скорее всего потому, что дух — это “та нематериальная часть человека, которая связывает его с вечным и непреходящим миром”.¹⁷¹ Превосходство духа над душой означает то, что дух действует через ее посредство, почему они иногда отождествляются и в Новом Завете (Лк. 1:46). Это обстоятельство неверно используется некоторыми богословами как аргумент в пользу дихотомического взгляда на состав человека.

К духу человека также принадлежит и совесть (2 Цар. 24:10; Иов. 27:6; Ин. 8:9; Деян. 24:16; 1 Ин. 3:20-21; Рим. 2:14-15; 9:1; 2 Кор. 1:12; Евр. 13:18), хотя в результате личной вины она может повреждаться (1 Кор. 8:7; 1 Тим. 4:2; Тит. 1:15; 3:11; Евр. 9:14; 10:22). Систематическое игнорирование совести ведет к угашению ее способности оценивать поведение человека¹⁷², но, похоже, не к полному исчезновению. “Категории правильного и неправильного, несущие, соответственно, положительную и отрицательную оценку, заложены в самой природе человека. Их неискоренимость обуславливает наличие добра в грешнике. Это добро не может ни оправдать его перед Богом, ни утолить нужды его собственной личности”.¹⁷³

Так же и при полной своей дееспособности функции совести состоят не в том, чтобы одолеть проявления зла, но только, подобно закону (Рим. 2:15-16), указать на нарушение ее норм с целью вызова чувства покаяния. Последнее же, будучи необходимым, все же недостаточно для спасения, поэтому из Писания видно, что “угрызения совести Иуды (Мф. 27:3) и Исава (Евр. 12:17) не обладают силой преодолеть разрушительное действие греха”.¹⁷⁴ Совесть выполняет ту же функцию, какую выполняет закон, без разницы к кому они прилагаются: язычнику, еврею или христианину.¹⁷⁵

3. Состав человеческого естества

Исходя из данных рассуждений, человека следует рассматривать трехсоставным:

1. Тело — “сотворено” — включает в себя физический, биологический и психический

компоненты.

2. Душа — “стала” — средоточие человеческой личности как особая форма нематериальной природы, включающая в себя разум, волю и эмоции человека.

3. Дух — “вдохнут”¹⁷⁶ — отдельный от личности человека вид духовной субстанции, ответственный за нравственное состояние души и его взаимоотношения с Богом через посредство Духа Святого (Деян. 23:1; Рим. 7:22; 8:9-10,23; 9:1; 1 Кор.6:17). Разумеется, такой подход кардинально отличает человека от животного, допуская существование у последнего неполноценной души, но полностью отрицая наличие в нем духа. Правда, в Ветхом Завете есть свидетельства о существовании у животных духа (Еккл. 3:21), однако их следует воспринимать в элементарном значении “дыхание жизни”. “Душа и дух в животных иррациональны и смертны, в человеке они рациональны и бессмертны”.¹⁷⁷

Данный подход лучше других объясняет отсутствие у некоторых людей духа, как об этом говорит Библия (Иуд. 19; 1 Кор. 2:14). Однако он не подразумевает, что грехопадение лишило человека духа, но последний может быть парализован вследствие личных грехов человека, упорно подавляющих действие средств Общего (Естественного) Откровения (Рим. 1:18,32).

Также такое библейское понимание природы человека освобождает, по крайней мере, внутренний мир человека от власти детерминирующих внешних условий, который является равнозначной причиной возникновения определенного ряда явлений в этом мире, борясь за свое место в жизни, а не бессильно защищаясь от множества давящих на него факторов внешнего мира “Аналитическая психология и аналитическая социология показывают, каким образом переплетаются в каждом человеческом существе с раннего детства на всех и во всех социальных и политических группах в истории человеческого рода свобода и предопределение, трагедия и ответственность. Христианская Церковь в своем описании человеческой ситуации сохранила стабильное равновесие обеих сторон, хотя часто и выражала его неадекватным языком и всегда в конфликтующих направлениях”.¹⁷⁸

4. Происхождение души и духа человека

Ввиду того, что и душа, и дух относятся к нематериальному миру, а так же потому, что Ветхий Завет не различает их вполне, нам предстоит рассматривать вопрос их происхождения вместе, выбрав для удобства обобщенный термин “душа”.¹⁷⁹ По данному вопросу существуют следующие теории:

1. Предсуществования — мнение Климента Александрийского и Оригена¹⁸⁰, восходящее через Филона Александрийского к Платону и Пифагору. Так же этот взгляд выражался и Эриугеной и был осужден церковью еще при его жизни. Согласно данной концепции, душа до своего воплощения уже существовала в духовном мире и была создана независимо от тела.¹⁸¹ Эта теория пыталась объяснить причину наследственно приобретенных увечий и болезней новорожденных младенцев (Иоан.9:2), а также наличие в человеке внеопытных знаний (Иов. 38:21¹⁸²; Еккл.7:29; Иоан.1:9; Деян.23:1; Рим.2:14-15), и опиралась на некоторые тексты Писания, указывающие на предызбрание Богом отдельных людей или Израильский народ (напр. «познал прежде» в Иер. 1:5). При этом данной позицией оправдывалась как непорочность, так и греховность отдельно взятых душ. Ориген учил, что человеческие души согрешили «первородным грехом» еще до своей материализации или воплощения, согласившись с грехом Адама. Но последствием этого явилось не повреждение их духовной природы, а наказание в виде помещения в тело (материализация).

Данная позиция никогда не признавалась церковью в качестве ортодоксальной¹⁸³, т.к. не имеет библейских свидетельств в пользу своего предположения будто страдания земной жизни являются результатом совершения греха в каком-то предыдущем состоянии души. Согласно Писанию грех вошел в мир не до, а после Адама (Рим. 5:12). Личность каждого человека уникальна, а земная жизнь неповторима (Евр. 9:27). Безусловно, толкование истории грехопадения первых людей Оригеном как то, что согрешившая душа Адама в

наказание была заключена в тело, является ложной, хотя и является неудачной передачей библейской мысли о наказании всего человеческого рода смертностью и «законом греха» («плотью, ослабившей закон» согласно Рим. 8:3).

2. Переходности — позиция Тертуллиана¹⁸⁴, придерживавшегося материалистических представлений о природе души¹⁸⁵, которая была воспринятая не без колебаний Августином. Важно отметить, что Тертуллиан следовал в этом вопросе мнению стоиков, утверждавших, что душа представляет собой утонченную форму материи и так же, как и тело, питается и размножается. В настоящее время этой позиции придерживается лютеранство и августинский орден римокатолической церкви. В соответствии с этим взглядом душа, как и тело, передаются по наследству. Свое мнение сторонники этой теории основывают на следующих аргументах:

- прямые тексты Библии (Быт. 5:3; Пс. 50:7; Евр. 7:10);
- лучше объясняет испорченность души (Еф. 2:3; Ин. 3:6);
- согласно Быт. 2:1-3 Бог уже больше не творит;
- в Ветхом Завете человек часто отождествлен с физическим существованием тела;
- соответствует факту наследственной передачи характера от родителей к детям;
- лучше объясняет участие в грехе Адама.

Против этой теории выдвигаются следующие возражения:

- душа бесполо (Быт. 1:26-27; 5:2) и не размножается (Мф. 22:30);
- личность неделима и уникальна (Мф. 10:30; Лк. 9:25);
- душа не абсолютно зависима от тела (Мф. 10:28; Ин. 3:6);
- душа качественно отлична от тела (Иак. 2:26; 2 Кор. 5:1);
- эта теория не согласуется с доктриной о непорочном зачатии Христа (Евр. 4:15);
- это мнение исключает возможность спасения умерших младенцев, допускаемой Писанием (см. напр. 2 Цар. 12:23; 3 Цар. 14:14; Иов. 3:13);
- такая позиция подчиняет личность потребностям тела (Быт. 4:7; Иак. 1:14);
- возникновение личности приписывается не Богу, а родителям (Пс. 32:15; Зах. 12:1);
- проблематично сотворение души Евы через “ребро” (Быт. 2:21-23);
- опосредованное творение Богом допускает идею теистической эволюции;
- не проводит различия между психическими и духовными качествами личности.

3. Сотворения — точка зрения Амвросия и Иеронима¹⁸⁶, восходит к Аристотелю. Позже ее разделяли Петр Ломбардский, Ансельм и Фома Аквинат, затем — Кальвин. В настоящее время ее исповедуют как католицизм, так и реформатская и пресвитерианская церкви. Согласно этому взгляду, Бог творит душу непосредственно в момент зачатия тела. Греховной она может стать либо из-за связи (заметьте, связи не органической) с телом (в кальвинизме), либо в результате злоупотребления частичной собственной свободой (в католицизме и православии).¹⁸⁷ Эта позиция основана на следующих текстах Библии: Числ. 16:22; Еккл. 12:7; Пс. 32:15; 126:3; 138:3; Ис. 42:5; 57:16; Зах. 12:7; Евр. 12:9. О сотворении души: Пс. 32:15; 138:13¹⁸⁸; Иер. 38:16.

Возражения против данной теории сводятся к следующему:

- плохо объясняет передачу греха Адама всем людям (Рим. 5:12);
- умаляет значение наследственной связи души с телом (Быт. 5:3);
- плохо объясняет испорченность души (Еф. 2:3).

Последняя теория, на наш взгляд, наименее уязвима, однако она требует существенных поправок, которые позволят разрешить ее затруднения путем отнесения «переходной» теории к телу, а креационной — к душе и духу человека. С этой позиции можно выслушать следующие ответы на выдвинутые против нее возражения:

- грех Адама передается лишь наследственно, т.е. генетически и посредством физического тела (Рим. 7:23);
- следует отличать “сотворение” по Своему образу от “рождения” по своему образу как действия разнокачественных субъектов. Человек не может делать себе подобное таким же образом, как Бог Себе. Душа не может иметь тесной связи с телом в силу инородности их природ, но только опосредованную (Иов. 4:18-19; 1 Кор. 15:50).
- испорченность дьявола как духовного и свободного существа (Иез. 28:15) доказывает возможность того, что к испорченности души можно прийти также и через свободно и лично сделанный грех (см. прогресс зла в Рим. 1гл., также Иак. 1:15; 4:1; Евр. 12:15).

“Постоянное пренебрежение законом способно до такой степени убить голос совести, что она может совершенно замолчать”.¹⁸⁹ Грех имеет способность “вращать” в природу человека (Иер. 13:23, см. так же: Быт. 8:21; Еккл. 9:3; Иер. 17:9; Мф. 15:19; Ин. 8:34; 2 Пет. 2:19; Еф. 2:3).

Душа испорчена лишь опосредовано через тело, но не в своей сути, оставаясь способной выражать свое личное отношение ко греху, что допускает совместное и независимое друг от друга существование «первородного» и личных грехов. С данной позиции становится возможным объяснить невменимость человеку «первородного греха» без проявления его личных грехов, существующих лишь в его сознании. При таком подходе могут быть спасены также и умершие младенцы: либо все, поскольку не имели сознательной формы греха, либо некоторые, согласно Божьему предвидению их будущей веры.

III. Природа человека после грехопадения

1. Грехопадение и Промысел Бога

Для правильного понимания степени подверженности человека последствиям первородного греха ключевым является следующий вопрос: Было ли грехопадение задумано Богом целенаправленно или только допущено Им? При этом кальвинисты и арминиане в слово «допущение» вкладывают различные смыслы. Первые видят в нем разрешение Богом сделать зло, без чего оно является невозможным.¹⁹⁰ Вторые же в этом слове видят «временное воздержание Бога от противодействия злу». Мнение кальвинистов внутренне противоречиво, поскольку подразумевает, что Бог разрешает то, чего не желает, тогда, как арминиане представляют Бога более последовательным: Он до определенной меры не вмешивается в ситуацию зла, возникшую свободно, т.е. без Его согласия или разрешения». Разумеется, арминиане при этом опираются на моральность природы Бога (моральная теология), а кальвинисты на его формальную власть (правовая теология).

Несмотря на то, что и семантика слов «разрешение» и «допущение» отличается друг от друга, строгие кальвинисты вообще избегают его, потому что им непонятно, как Бог может допустить существование того, что Он лишь предопределяет. Тем не менее, понятие допущения имеет прямое отношение к данной тематике, указывая на возможность совмещения суверенности Бога и свободы воли, служащей причиной зла. Например, позиция, высказанная в настоящей книге, пытается снять это противоречие тем, что признает свободу воли к злу лишь в мыслях человека, но не в осуществлении его на практике, где она ограничена. В любом случае «допустить» к существованию зло можно только тогда, когда оно уже возникло само по себе, иначе Бог выступает единственной его причиной.

Ответ на данный вопрос имеет прямое отношение к вопросу понимания сути грехопадения и природы последствий последнего. Если Бог был непосредственной причиной грехопадения, тогда его результаты были необратимыми, поскольку это было Его целью. Если же оно результат злоупотребления свободой, то последствия его не могли привести к фатальному исходу в силу того, что не были в планах Бога, знавшего все наперед. Но поскольку Бог не мог быть причиной падения, значит оно было результатом свободы человека, а коль оно было делом рук творения, значит оно не могло разрушить полностью дело Творца, т.е. первоначальный образ человека, но только нарушить его (см. выше об “образе Божиим”).

2. Цель испытания первых людей

Отсюда встает серьезный вопрос о цели едемского испытания. Мы уже отметили, что у Бога не было цели привести людей к падению, что означает, что целью испытания было воспитание, а не осуждение как таковое. Он предвидел их выбор и, несмотря на это, допустил падение. Почему? Этому было две причины:

1. Обретение морального знания, хотя и неверным путем, все же есть некоторое обладание этим знанием и поэтому оправдано (Быт.3:22).

Моральность предполагает свободное, а не механическое послушание, поэтому сама свобода является условием морального поведения. «Только имеющий образ Божий обладает способностью отделения себя от Бога. Его величие и его слабость идентичны. Даже Бог не смог бы удалить одно, не удаляя другого. И если бы человек не воспринял этой возможности, он был бы вещью среди вещей, неспособной послужить божественной славе ни в спасении, ни в осуждении. Поэтому учение о падении всегда рассматривалось как учение о падении человека». ¹⁹¹ Бог предложил человеку свободу «внутри истины», но поскольку дьявол убедил его, что истины нет, свобода стала произволом. Поэтому целью испытания было простое предоставление возможности человеку самоопределиться в способе отношений с Богом. Только таким образом на человека могла быть возложена ответственность за личное поведение.

2. Бог показал человеку Свое отношение к греху: любое непослушание будет чревато для человека многими, и в том числе неисправимыми, последствиями (Быт.2:17). Т.е. наказание в теле было Божьим предупреждением относительно того, что последующее упорство в грехе может привести и к повреждению души или окончательному наказанию, т.е. осуждению. Зло, поразив психофизическую природу человека, стало угрожать неповрежденности духовной. ¹⁹²

При этом Богу вовсе не хотелось видеть страдающим Адама, однако именно для последнего было важно преподать этот урок. Адам должен был ощутить на себе всю трагичность содеянного. Духовный мертвец не способен на такого рода переживание, значит греховность не равнозначна полной потере человеком своей морали. Именно это имел в виду Эрих Фромм, когда писал: «Зло – по своей сути чисто человеческое явление. Это попытка возвращения к дочеловеческому состоянию и разрушения того, что является по природе человеческим: разума, любви, свободы. Но зло – не просто человеческое явление, оно трагично. Даже если человек возвратится к самым архаическим формам своего опыта, он не может перестать быть человеком». ¹⁹³

Поскольку человек реализовал себя не тем путем, который был ему предписан, Бог дал ему знать, какие опасности его могут встретить на нем. Моральное знание можно было получить двумя путями: можно познать либо зло изнутри добра, либо добро изнутри зла. Человек выбрал второй путь, путь испытания на опыте правоты Бога, а путь доверия Ему отверг. «С помощью запретного дерева Бог учил Адама тому, что Бог обладает правом предъявлять ему требования и ожидать от него послушания. Послушание человека подверглось испытанию в сфере собственности, которая явилась внешним признаком правильного состояния его сердца по отношению к Богу». ¹⁹⁴

С другой стороны, Бог не испытывал Адама на способность наивысшей формы посвящения, ведь от него требовалось лишь элементарное послушание, следовательно, вина должна была быть соответствующей. Человек должен был пройти испытание, которое подтолкнуло его к реализации собственной свободы. Он должен был овладеть моральным знанием, будь оно правильно реализовано или неправильно: это был его выбор, определивший дальнейшую судьбу всех людей.

Результатом было то, что и ожидалось: «первый блин всегда комом». Однако это был первый опыт морального становления, позволивший человеку увидеть зло изнутри зла, а добро снаружи добра. Это падение все же не было необратимым, поскольку это была первая неудача, а первый грех не может быть наказан с полной строгостью. «Свободу незачем иметь, если при этом не подразумевается и свобода совершить ошибку», – говорил М.К. Ганди (1869-1948).

В свете новозаветного учения мы знаем, что окончательная судьба грешника решается все же не «первородным грехом» и не просто за наличие непослушания, поскольку проявление милости к грешнику было определено еще до самого творения человека в лице Иисуса Христа. Бог осуждает не за сам факт падения, а за его мотивы, не за то, что человек пал, что и следовало ожидать от свободного и, тем более, несовершенного существа, а за нежелание выбраться из состояния падения, не за единичный случай падения, а за его системность.

Первый опыт неудачи еще не равнозначен полному падению, поскольку неудачник сохраняет способность оттолкнуться от того, что потеряло свою привлекательность после познания всех последствий совершенного, которые никак не были для него

благоприятными. Вспомним здесь выражение Цицерона: «Свобода подавленная и вновь обретенная сопротивляется яростней, чем свобода, которой никогда ничего не угрожало». Теперь свободе человека была поставлена угроза самовырождения, если он продолжит в том же духе. Получив первую порцию порки, явившейся вполне адекватной его незрелости и не вполне самостоятельной вине, человек не мог рассчитывать на снисхождение Божье в будущем. Следующим испытанием должно было быть испытание на чистый или самостоятельный грех, возможность которого переместилась во внутреннюю сферу жизни человека.

Разумеется, покаяния не наступило по той причине, что дьяволу удалось заложить сомнение в душах первых людей в порядочности Бога. Тем не менее, со стороны Самого Творца не было причин не бороться за виновника, и Он вернул его Себе удивительным образом, продемонстрировав на кресте Свою любовь к падшему человечеству.

3. Отличие между падением людей и грехом дьявола

Еще одним, важным для понимания данной темы, является вопрос: почему Бог предоставил человеку шанс спасения, а дьяволу — нет? Ответ на него находится в области различия степени их виновности, а не в природе Бога, которая всегда исключает несправедливость. Дьявол имел совершенное знание о последствиях своего выбора, который был, собственно, бунтом против Бога. Дьявол посягнул на авторитет Самого Бога (Ис. 14:13-14; 1 Тим. 3:6), тогда как человек проявил лишь сомнение и даже простодушность (1 Кор. 11:3).

У дьявола зло родилось в его душе, тогда как человек пал в состоянии искушенного извне. Грех Адама не был ни вызовом Божьему авторитету, ни посягательством на Его права, ни соперничеством с Ним, как это явно видно у сатаны. Человеком двигало лишь недоверие к Богу, искусственно вызванное сатаной, в результате чего человек поверил, что заботиться о себе ему придется самому. “Однажды искажив в себе образ Отца, увидев в Нем подозрительного деспота, ревниво оберегающего Свою власть, он стал опасаться Его, и это представление об Отце положил в основу своего греха. Возможно, трагедия грехопадения — не только в попытке стать богом”.¹⁹⁵

“Сатана пал, хотя не было никакого внешнего искушения. Он согрешил вполне сознательно... Если бы человек пал без искушителя, он сам бы родил свой собственный грех, а потому и сам стал бы сатаной. Только это обнаруживает благоволение Божие, которое представляет возможность для искупления человека”.¹⁹⁶ Человек пожелал “быть как Бог” или подобным ему, но сатана захотел занять престол Божий и стать выше Бога. Грех Евы был вынужденным, а не свободным. Она была вовлечена в непослушание как сообщник, притом совершенно не догадываясь о существовавшей оппозиции Богу и поврежденности духовного мира.

Далее, Бог явно не хотел скрывать морального знания вообще, т.к. называет согрешившего человека “подобным” Себе (Быт. 3:22). “Вкушение от дерева добра и зла” также имело моральное значение. “Вот оно, искушение Адама, запрет, поставленный Богом Адаму: не переступать этого предела, не вводить своей шкалы для определения добра и зла, шкалы, основанной на собственных желаниях и вкусах. В самом деле, представим себе ребенка четырех-пяти лет, который в один прекрасный день объявит вам: то, что ему нравится — хорошо, а то, что не нравится - плохо, а затем будет предоставлен сам себе”.¹⁹⁷

Но Бог еще до падения человека имел надежду на его возвращение, хотя и знал, что он перестал Ему доверять и не желает покаяться в содеянном из-за искажившегося представление о Нем. Но для этого человек должен был иметь необходимую способность. “Наличие нравственной ориентации в человеке делает возможным для него восприятие Евангелия. Если бы греховный человек был нравственно слеп или имел бы извращенное представление о понятиях правильного и неправильного, то восприятие Евангелия было бы невозможным, потому что сознание греховности не имело бы под собой основы”.¹⁹⁸ Вина человека была отлична от вины дьявола и его ангелов, потому что в упорстве сделанный грех страшнее слабовольного (Втор. 29:18; Иер. 3:17; 7:24; 9:13; 11:8; 13:10; 16:12; 23:17). “Если человек совершил зло, но при этом ясно осознает содеянное, если он

в глубине своей души страдает от совершенного поступка и не пытается заглушить голос совести, он еще не вкусил плода. Напротив, апостол Павел в Послании к Римлянам (1:32) говорит о тех, кто не только творит зло, но находится в согласии с тем, что творит”¹⁹⁹. Первый человек пал из-за закравшегося недоверия к Богу, однако это еще не было равнозначно вражде с Ним. Превратится ли эта подозрительность к Богу во вражду или нет – это должно было показать дальнейшее использование человеком его свободной воли. Разумеется, сам человек не мог поставить перед собой цель попробовать, что такое зло, а если оно не понравится, повернуть назад. Он был предупрежден относительно необратимости последствий такого падения. Однако сам Бог ожидал от него дальнейших шагов: осудит ли он свое поведение или останется в нем коснеть дальше. Только этим можно объяснить, почему Он не сделал наказание виновного окончательным, но предоставил ему возможность спасения.

Разумеется, хотя запрет относился скорее не к мотивам, а к поступкам человека, все же вполне оправданно видеть причиной испытания желание Бога узнать степень внутреннего послушания или посвященность сердца Адама (ср. 2 Пар. 32:31). Однако это испытание опиралось на определенный уровень познания Адама и только в соответствии с ним действовало. Бог испытывал Адама самым доступным для его духовного уровня образом. Бог ожидал послушания в сфере внешней, как наиболее соответствующей примитивному сознанию человека, ведь Он мог осудить его только за одно желание.

Несомненно, причина была в мыслях первых людей, однако Бог не осудил эти мысли и намерения по стопроцентной шкале послушания, т.к. человек был еще неопытен. Привязанность к видимому (Евы к плодам, Адама к Еве) и определила характер наказания Божьего – неокончательного и относящегося лишь к плоти, так что греховность распространилась лишь на телесную природу человечества.

Бог желал научить и этим малым испытанием человека святости Своей и непримиримости ко греху, поэтому обойтись без определенного наказания не мог, хотя и не осудил навечно. Первый человек то, что выбрал по малодушию, получил по природе. Это явилось лучшим способом преподать ему соответствующий урок от Бога. Таким образом, тело вышло из-под контроля души, сделавшись постоянным фактором сопротивления ее воле.

4. Адекватность наказания первых людей степени их виновности

И, наконец, нам остается выяснить вопрос: заслужил ли Адам за свой проступок вечного осуждения? Ответ на него тесно связан с решением задачи адекватности Божьего наказания вине первых людей. Разумеется, Бог усматривает погрешности даже в служении ангелов, отвергает ли Он за это их навсегда? Нет, поскольку они несовершенные существа, и с этим Он считается. Однако есть предел Его долготерпению. Перешли ли его первые люди?

Мы уже рассматривали эту тему в связи с темой потери «образа Божьего», но здесь отметим еще некоторые штрихи. Дело в том, что поскольку достижение морального знания не было целью запрета и поскольку человек все же подлежал искуплению, наказание первых людей было умеренным, а последствия нарушения – обратимыми, хотя и не без Божественной помощи. Исходя из данных замечаний, можно заключить, что грехопадение не смогло повлиять на способность человека к моральному выбору, по крайней мере, в сфере его мотивов. Хотя грех был проявлен в недоверии (сфера души), но подлинная его причина находилась вне сознания человека, поэтому последствия падения больше коснулись телесной, а не духовной природы человека.²⁰⁰

Из чего это видно? Давайте вникнем в эту историю (Быт. 3). То, что случилось с Евой в Едемском саду, каждый раз повторяется в нашей жизни. Грех никогда не застает человека своей внезапностью: слишком резкой будет граница, разделяющая его с добром. Постепенно же можно привыкнуть даже к яду. Дьявол искусно продумал стратегию соблазна: услышать, увидеть, взять, узнать. Заметим, что для осуществления своего плана сатана задействовал естественные потребности людей, которые в принципе не считались запретными: любопытство (желание познать), внешняя привлекательность (желание смотреть), возможность извлечения выгоды (желание съесть).

Далее, объектом соблазнения явилась женщина, как более зависимая от чувственной стороны жизни. Затем мы наблюдаем как у Евы все эти естественные желания, сильно окрашенные в чувственные тона, были усилены закравшимся со стороны змея недоверием: зачем это Богу потребовалось скрывать от нас знание? Когда сомнение в добропорядочности Бога было посеяно, начался процесс пристального всматривания, в результате которого плоды уже показались Еве вообще безобидными.

Сомнение можно было бы перебороть, однако этого не случилось. Слово «увидела» указывает на то, что в них (или в себе самой) Ева обнаружила что-то, чего не замечала раньше, хотя и не раз видела это дерево. Теперь ей причудились «доказательства» правоты змея. Длительное же рассматривание *внешней* привлекательности плодов просто пленило Еву, о чем говорят слова «хорошо», «приятно» и «вожделенно». По этой причине состояние долгого всматривания и внешнего изучения привело Еву к страсти, сделавшей ее беспечной.

Любая же страсть помрачает разум. «Когда причина проступка в чувственности, человек несет ответственность не за первые движения души, действующие на его воображение, не за порыв, ни даже за поступок, который в определенный момент может совершиться как бы сам по себе, в состоянии обостренного желания или нервного возбуждения. Человек несет ответственность за тот момент, когда его воображение как бы раскрывается навстречу запретному, оно рассматривает его со всех сторон и принимает его».²⁰¹ Таким образом, Ева впала в состояние неподконтрольности, в котором никогда раньше еще не пребывала. В конечном итоге, то ли в психоаналитическом смысле, то ли иным каким образом, но оно пагубным образом сказалось на ее чистом опыте. Именно этим действием Бог и наказал весь человеческий род, как бы ожидая, пока у нас от увлечения внешним не начнется оскомина.

Отцы Церкви также отмечали чувственный характер падения Евы: «Афанасий подчеркивал, что Адам и Ева могли наслаждаться совершенными отношениями с Богом лишь до тех пор, пока их не отвлекал материальный мир. С точки зрения каппадокийцев тот факт, что Адам был создан по образу Божьему, означал, что он был свободен от обычных слабостей и недостатков, которые впоследствии поразили человеческую природу, например, смерти».²⁰² Об увлечении материальным и чувственным первыми людьми еще более ясно высказывался Кирилл Иерусалимский, впервые заговоривший об искажении «образа Божьего» в человеческой природе.

Конечно, первозданный человек исследовал мир, в котором он появился, исследуя границы возможного; по этой причине он не был лишен любопытства. Разумеется, это сказалось больше на непослушании Евы, не слышавшей от Самого Бога запрещающего повеления, чем Адама, который сдерживал свою заинтересованность в плоде. Людям хотелось знать все: и запретное, и не запретное. Это было желание лишь *узнать* зло, но *не следовать* ему. Это могло быть смягчающим обстоятельством по сравнению с тем знанием, которым обладал сатана, когда согрешил (см. слово «мудрость» в Иез. 28:12,15,17).

В этом смысле первые люди согрешили в результате «обнаружения и проявления тех недостатков и потенциальных опасностей, которые были присущи творению, когда оно было предоставлено само себе».²⁰³ Люди были созданы и не совершенными, и не испорченными: им только предстояло определиться в этом мире, в том числе и в моральном вопросе.²⁰⁴ Это был их первый и неудачный опыт, за который не можно судить так же, как за все последующие грехи, и сделанные не из незнания, а из познания, что такое «добро» и «зло». Эта неопределенность внутреннего характера первых людей объясняет возможность их согрешения без привлечения к этому Божьего принуждения. Они еще не познали как следует ни Бога, ни сатаны. Любой же грех полусознательный или же сделанный не из полного познания условий и мотив запрета не может считаться неисправимым.

Конечно, человек имел все для того, чтобы не согрешить, однако он злоупотребил свободой воли в угоду собственному самоопределению. Он не стал спрашивать Бога о причине запрета, и это его желание, следует полагать, было бы удовлетворено, а стал искать ответа на это сам. Грех человека состоял в поиске собственного пути, а не в поиске пути Божьего, в интересе к возможным опасностям сотворенного состояния, а не

Божьей воли. И все же это был лишь «детский» грех, который в силу этого нельзя было наказать чрезмерно строго, как впрочем и не оставить без наказания вообще. Наказание вины первых людей было вполне адекватным содеянному, если они претерпели повреждение, а не уничтожение в себе «образа Божьего», отличавшего их от животных. Человек не захотел исполнить своего призвания, поэтому и лишился способности это сделать до тех пор, пока не пожелает этого вновь. Не пожелав двигаться по пути «обождения», человек лишился этой возможности, но не на пути исчезновения его желаний к добру, которое мало что решало с позиций закона, но в свое время должно было быть востребованным с позиций благодати.

Представление же о том, что человек лишился в себе всего доброго, которое он получил от Бога при своем сотворении, внутренне противоречиво, так как в этом случае наказание практически превращается в окончательное осуждение, пересмотр которого с позиций предоставления надежды на оказание помощи и совершенного в будущем искупления делает поведение Бога непоследовательным.

То, что осуждено окончательно, не подлежит отмене даже благодатью. Если же ему предоставляется надежда на оказание помощи, значит возможность исправиться для него сохранена. Следовательно грешник приходит к Богу как поврежденное, но не разрушенное в моральном плане существо. За него есть смысл умирать, поскольку его ценность определяется не тем, что он сделал или что приобрел в результате своей греховности, а кем он является как творение Бога – оскверненное, жалкое, беспомощное, но все же творение, могущее востребовать эту помощь.

Если в сознании грешника иногда возникают чувства глубокой неудовлетворенности злом, тогда нелепо видеть их причиненными Богом, поскольку в таком случае и страдать от соделанного греха должен не сам человек, а Бог в нем. Если же грешник имеет право на страдание от греха, то он имеет также и право кричать от своей боли, зовя на помощь того, кто может откликнуться на этот зов.

5. Природа человека после грехопадения

После того, как человек перестал доверять Богу, Бог стал разворачивать Свой план спасения человека, состоящий в том, чтобы подготовить человека к правильной оценке им не только объективных доказательств неправоты дьявола, чтобы вернуть утерянное к Себе доверие людей, но и продемонстрировать Свою к ним Любовь и готовность простить их зло. Причем, моральность характера спора требовала, чтобы Бог находился в тех же условиях, что и дьявол.

Эти доказательства и были явлены в акте Боговоплощения. Бог не может проиграть этот бой с сатаной, но, имея честь, Он избирает средством борьбы не силу, а правоту. Это борьба за личность, а не за остатки ее, не имеющие никакой ценности. Свобода же является неотъемлемой частью последней, по крайней мере, на мысленном уровне. Поскольку грех разорвал именно отношения, именно отношения и должны быть исправлены, следовательно, согрешивший Адам остался полноценной личностью, за которую стоит Богу бороться и, которую стоит спасти. В этом отношении человек сохранил «образ Божий».

«Христианство учит, что Бог Сам захотел заплатить жизнью Своего единственного Сына, чтобы искупить и вернуть нас к Себе. Эта точка зрения бросает вызов многим традиционным протестантским антропологиям, которые основаны на представлении, что человек ничего не стоит и ниже всякого презрения. Исаак Уотс пишет: “Разве отдал бы Он эту святую голову за такого червя как я?” Вероятно, что такое чернение людей делает доброту Бога еще больше, т.к. Он Сам захотел заплатить такую высокую цену за ничего не стоящий товар. Но тот, кто щедро платит за то, что ничего не стоит, является ненадежным человеком; он — глупец... Он тот, кому мы не доверили бы свои кредитные карточки, не говоря уже о наших судьбах”.²⁰⁵

Что же касается тела, то оно, будучи субъективной причиной непослушания (1 Тим. 2:14), подверглось роковым изменениям, встав в позицию противоборства с душой и духом (Рим. 6:12). И здесь степень наказания людей в точности соответствует их вине. Данной истине находится подтверждение и в результатах современной психологии: “Нам

необходимо указать на современное переоткрытие бессознательного и его детерминирующую мощь в сознательных решениях человека... Одним из самых поразительных фактов, касающихся динамики человеческой личности, является намеренное незнание о собственных реальных мотивах. Самими мотивами являются телесные и психические возбуждения, часто весьма далекие от того, что возникает в качестве сознательной причины центрированных решений” .²⁰⁶

Исходя из всего вышеизложенного, можно заключить, что наказание не было роковым для всего человека, но лишь для его тела. Грех лишил душу правильных отношений с Богом, а тело — его первоизданной природы, повредив ее онтологически. Проблески неповрежденной природы души пробиваются и через поврежденное тело человека: “Человек свободен, поскольку он может воспринять безусловные нравственные и логические императивы, указывающие на то, что он в состоянии превзойти те условия, которые детерминируют всякое конечное существо.

Человек свободен, поскольку он обладает способностью взвешивать и выбирать, прорываясь таким образом сквозь механизмы стимулов и реакций. Человек свободен, поскольку он может играть и строить воображаемые структуры сверх структур реальных, которыми он, подобно всем существам, связан. Человек свободен, поскольку он обладает способностью создавать новые миры сверх мира данного, создавать мир технических средств и его продуктов, мир художественных выражений, мир теоретических структур и практических организаций” .²⁰⁷

Однако, несмотря на этот могущественный потенциал, реализация творческих планов человека из-за сопротивления собственной природы связана с рядом непреодолимых трудностей и проблем, и даже воплотившись, эти достижения повреждаются самими творцами и не приносят ожидаемого удовлетворения. Именно оба эти аспекта учитывает библейская концепция антропологии.

IV. Концепция наследственного греха

1. Предыстория вопроса

Исторически в христианском богословии сложилось два представления о наследственном или «первородном» грехе: раннепатристическое и августинское. До Августина общепринятым в христианской среде было мнение о первородной испорченности природы человека, ведущей его к совершению различного рода бессознательных грехов, которые рассматривались в одном ряду с грехами неосторожности, невнимательности, забывчивости, неведения или малодушия.

При этом эта испорченность сосуществовала с грехами личными, которые причинялись свободными усилиями человека. Иными словами, древними отцами различие между личным и «первородным» грехами проводилось по признаку сознательности или неумышленности. Ребенок бьет другого и выкалывает при этом ему глаз, но никто не вменяет ему это преступление.

Сюда же можно отнести и аффективные ситуации (страх, боль, переживание сильного насилия, оскорбления и т.д.). Пребывая в состоянии паники, кто-либо может причинить другому увечье, но этот грех подлежит прощению, так как был неумышленным. Именно этой неумышленностью проводилось различие между тем, что подлежит ответственности и тем, что можно было простить, сославшись на естественное несовершенство природы человека.

Ранние отцы церкви учили о человеческой испорченности и связанной с нею необходимостью в искуплении и благодати как о духовной болезни, смертельно опасной, но все же допускающей некоторую самостоятельность грешника. Его нравственная природа ослаблена, но не уничтожена полностью. Согласно такому воззрению, последствием первородного греха на природу человека явилось не полное моральное бесчувствие, которое вызывается иными причинами, а склонность к греху. Эта склонность могла быть частично преодолена самим грешником через применение им особых усилий, отсюда стремление к аскетизму и ригоризм христиан первых веков нашей эры. Ярчайшим представителем этого подхода к пониманию «первородной испорченности»

был Ориген, который развивал свою мысль в русле идей Платона. В человеческом естестве богоподобный ум находится в непрестанной борьбе с богопротивными чувствами. Именно борьба доброго разума со злыми страстями и характеризовала мнение Оригена о природе человеческой испорченности. По Оригену, грех внес в природу человека неизлечимую болезнь, однако ее характер допускал обладание человеком некоторыми добрыми желаниями, существовавшими в одном ряду со злыми. Человек был духовно болен, но не мертв, как у Августина.

Мнению Оригена противостояла позиция Иринейя, согласно которой в своем отпадении от Бога человек лишился лишь Божьего благорасположения или содействия (благодати), которым он изначально располагал как Божье творение, и именно это возвратил ему голгофский подвиг Иисуса. В данном рассуждении есть здоровое зерно, однако недостатком этой позиции являлось игнорирование факта природной испорченности человека.

Человек действительно лишился Божьей сверхъестественной помощи, остался обреченным на собственные силы, однако это было не все, что привнес в его жизнь первый грех. Эта же любовь Бога не была безрезультатной в жизни первых людей, хотя еще и не успела себя реализовать в полной мере. Она только начала свою преобразующую работу в жизни Адама и Евы. Тем не менее, ее лишение повлекло и некоторые изменения в природе человека. Было ли это одной из форм наказания или же естественного лишения этой благодати – нам сказать трудно. Вполне возможно, что имело место и то, и другое.

Таким образом, на Востоке возникла мысль о смертности как единственном следствии падения первых людей, однако на Западе с этой смертностью стали связывать нечто большее, чем просто страх перед смертью, заговорив о духовной болезни. Данный взгляд, связанный, прежде всего, с карфагенской школой богословов, считал, что человек не то что не может достигнуть совершенства в добре, а вообще не способен на делание добра. Слишком было очевидным наличие зла в мире, что не позволяло церкви видеть в грешниках присутствие какой-то формы морали.

Крещением даровалось грешнику не только прощение его личных грехов, но и «освобождение» от этой духовной болезненности или неполной способности к самоконтролю, вернее предоставлялось право не нести ответственности за грехи детства и в более широком смысле за грехи «слабости» человеческой природы. Таким образом в ранней церкви возникло учение об ослабленности естественной природы грешника, который мог бы прийти к Богу лишь при помощи Его Самого. При этом данная помощь посылалась всем без исключения людям. Эта помощь еще смутно отличалась от той, которая предназначалась только тем из людей, которые открывались на Божественный призыв и могли правильно воспользоваться предыдущей.

Со временем и на Востоке о природной испорченности начали говорить как об одной из причин личных грехов, которая понималась как, хоть с трудом преодолимая, но навязчивая склонность к совершению личных грехов. Так Иоанн Златоуст учил об этом аспекте «первородного греха» как о косвенном влиянии на человеческое поведение физической смертности, постоянно вызывающей в мыслях человека страх за свое земное существование. С этим положением он связывал человеческий эгоизм. А поскольку эгоизм часто выставлялся причиной других грехов, он становился как бы главным фактором или движущей силой человеческой греховности.

Таким образом, личный аспект себялюбия постепенно стал уступать место аспекту, вынужденному самой смертностью человека, хотя в глазах самого Иоанна Златоуста приходиться к эгоистическим поступкам можно было и свободно, поскольку он не отрицал наличия у людей свободы воли. Было немало людей альтруистического характера, и это хорошо объяснялось тем, что действие этого принуждения все же не было неотразимым. Так выработалось понятие о «влечении ко греху» (Быт. 4:7), природной склонности, которой тем не менее еще можно было сопротивляться, приложив большие усилия. Такое представление о «первородном грехе» существовало до времени жизни Августина повсеместно, а после него сохранилось лишь на Востоке.

Данное мнение позволяло не крестить младенцев, поскольку в силу их бессознательного возраста, они не могли быть осуждены на гибель в случае, если неожиданно умрут в

детстве. Вина таковых детей считалась неменяемой Божьим правосудием, и для этого заявления вовсе не требовалось крещения детей. Августин же первым стал настаивать на обязательном крещении детей, которое, по его мнению, очищало их от «первородного греха».

В целом такая практика уже существовала в карфагенской церкви и это бы не вызвало бы никаких проблем, если бы сам «первородный грех» в трактовке Августина не изменил свое содержание. Дело в том, что Августин вложил в этот термин смысл не просто принуждения, но принуждения всеохватного или универсального, что делало его автоматически причиной (причем единственной) даже личных грехов человека. При этом он ссылаясь на текст Рим. 7:18-19, согласно которому в «первородный грех» входит и неспособность к деланию добра. Если же человек не может делать добро не в силу злоупотребления свободой, а подневольно, то «первородный грех» является единственной причиной его греховного поведения. Таким образом, свободные грехи перестали быть свободными даже в сфере души человека, а сделались следствиями неизбежного действия «первородного греха».

Нужно отдать должное Августину, обратившему внимание на текст Рим. 7, существенно дополняющий раннепатристическое понимание греховности людей, однако гиппонский епископ переусердствовал в своей борьбе за утверждение этой истины. Он не заметил, что данный текст не возводит к этому греху мысли (убеждения) человека. Так в христианскую доктрину попало понятие «первородного греха» как единственной причины всех грехов, тогда как порче подверглась лишь физическая составная часть естества человека, но не духовная. Первая ответственна за совершение поступков, а вторая — за содержание убеждений человека. Августин не проводил этого различия и потому преувеличил масштабы распространения «первородного греха» в природе человека. Тем не менее, Августин верно указал на то, что «первородный грех» относится не только к неосознанным проступкам, но и ко всем поступкам человека (разумеется, имеющим отношение к сфере морали и религии). Из-за него человек не может прекратить совершать грехи, хотя и желает этого, и поэтому нуждается в спасении, понимаемом не только как прощение *грехов*, но и как преодоление власти *греха*. Если неосознанные грехи можно отнести к неменяемым (извинительным) грехам, то вынужденные представляют собой особый род грехов, поскольку человек понимает даже в момент совершения греха, что делает не то, что должен был делать.

На наш взгляд позиция Августина имеет ряд существенных недостатков, хотя и распространена в протестантизме. Если не мнение Иринея, учившего о потере первыми людьми Божественной, а не собственной человеческой силы, то позицию Оригена ему все же нужно было учесть. Появление августинской концепции «первородного греха» подняло в церкви целый бум. Со временем в этом вопросе возникла такая разногласия, что трудно было вообще навести какой-либо порядок.

Августинский подход – ригоризм в наказании Адама и Евы, превращение «первородного греха» в единую причину всех личных грехов и неотразимое лишение «образа Божьего» в человеке – имел натяжки с рядом библейских доктрин, хотя и был внутренне гармоничен. Богословы не скоро разобрались, например, в таком вопросе: «Если согрешили все, то почему же не всем была дарована возможность спасения?» Отвечая на него, в истории богословия некоторые предпочли вообще отвергнуть понятие «первородного греха». Реформация снова подняла актуальность данной темы, и августинское учение было положено в основании реформатского богословия. Однако и здесь возникла оппозиция (анабаптисты, арминиане, социниане), пока, наконец, Ф. Шлеермахер²⁰⁸ не выразил в своем учении о природе греха более трезвую мысль. Шлеермахер снова настойчиво заговорил о «двойственности», и, следовательно, напряжении в природе человека. При этом чувства влекут человека к Богу, а воля проявляет инертность к духовному, следуя часто доводам несовершенного разума.²⁰⁹

Шлеермахер считал проблемой всеобщего человеческого существования именно это противоречие между волей и чувствами человека, которое может быть разрешено на пути следования за Христом. «Шлеермахер понимал грех не как мятеж против Бога, а как господство низшей природы над высшей. Эта низшая природа противостоит вселенскому богосознанию, которое нужно разбудить и развить в каждой человеческой душе. Грех –

это отсутствие добра, инерция природы, препятствующая росту богосознания».²¹⁰ Разумеется, он был не везде прав, но в данном вопросе позволил взглянуть на тему испорченности человека под другим углом зрения. Эту же мысль, но несколько иначе высказал Ф.В. Шеллинг в своем труде «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809). Суть греха состоит в неспособности бессознательных структур природы человека следовать доводам сознания: "Это – непостижимая основа реальности вещей, неразложимый и, несмотря ни на какие усилия, несводимый к разуму остаток, вечно остающийся в основе вещей". Согласно данной трактовке воля обречена на борьбу между бессознательными и сознательными силами природы человека, что позволяет ему уходить от Бога.

Развитие психоанализа²¹¹ продвинуло эту мысль еще дальше, и вскоре прояснилось положение, что под основной проблемой человеческого существования следует понимать не состояние внутреннего бездействия и немого признания грешником своей капитуляции перед грехом, а наличие непрекращающейся борьбы, откликающейся в его сердце авторитетным евангельским возгласом: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти» (Рим. 7:24). Получалось, что грех первых людей внес в природу человека дисгармонию, но не мертвость.

Наконец, экзистенциализм позволил идентифицировать проблему человека не с потерей, а с искажением человеческой сущности, которой им видится его способность к (моральному) выбору. Воздействие различных принуждающих внешних и внутренних факторов уменьшают способность свободы воли человека к ее самоопределению. В этом сущность новозаветной проблематики греха, в том числе и первородного.

Например, «Бульман вынес из философии Хайдеггера следующее: человек в его подлинной природе – существо, всецело отличное от всего окружающего мира, и отличие его в том, что он способен принимать решения. Если *эта способность – сущностная характеристика человека*, то его духовная стихия не прошлое, а будущее, ибо предметы (подлинного) выбора находятся только в будущем, и решать возможно только в том случае, если есть такой предмет. Согласно Бульману, человек делает массу усилий, лишь бы убежать от того факта, что *он – ответственное существо, принимающее решение...* Таким способом человек *становится* «неподлинным» и *утрачивает* свое «я». Бульман полагает, что когда Новый Завет говорит о человеке как о «грешнике», который подвержен «смерти», подразумевается *именно эта* 'неподлинность'». ²¹²

Райнхольд Нибур в учение о «первородном грехе» внес новые ноты. Он считал, что неискоренимой самостоятельно проблемой человека является конфликт, существующий между его сознательной свободой и конечностью как тварного существа. Это сильно напоминает нам библейскую двойственность природы человека: бессмертность духа и смертность тела. «По Нибуру, человека беспокоит сознание того, что он конечен, и от этого рождается грех. Грех возможен именно потому, что мы способны выйти за пределы своего «я». Нас подстерегает с одной стороны, искушение отрицать зависимость нашего существования (гордыня), с другой стороны – искушение бежать от ответственности, связанной со свободой (чувственность). Грех неизбежен, но человек несет за него ответственность – Нибур придавал этому парадоксу особое значение». ²¹³

Если Райнхольд Нибур не признавал грех неотъемлемым атрибутом человеческой природы, то психосоциолог Эрих Фромм связывал его с человеческим естеством. Зло для него «это попытка возвращения к дочеловеческому состоянию и разрушения того, что является по природе человеческим: разума, любви, свободы. Но зло – не просто человеческое явление, оно трагично. Даже если человек возвратится к самым архаическим формам своего опыта, он не может перестать быть человеком». ²¹⁴

Среди последних исследователей данного вопроса можно назвать П. Тиллиха, который основным последствием «первородного греха» считал разрушение единства сущности и существования, т.е. появление «экзистенциального страха», который преодолевается искуплением Иисуса Христа. При этом этот теолог включал в свое объяснение доводы психоаналитиков, что делает его выводы не совсем экзистенциальными. «П. Тиллих утверждал, что грех состоит в отчуждении от нашего подлинного «я»... Если грех – отпадение от нашей онтологической основы, то спасение состоит в том, чтобы с этой основой воссоединиться. По мнению Тиллиха, христиан и нехристиан объединяет

отчуждение от творческой глубины и первоосновы бытия». [215](#)

Между тем экзистенциальный подход, который имеет некоторые сходства с позицией Бруннера, является функциональным писанием порчи человека, согласно которому природой лишь злоупотребляют, но она не испорчена совсем. На наш взгляд оба мнения (о действительной порче и порче функциональной) являются библейскими и отвечают сказанному в Рим. 7, которые попытался увязать в синтетическую конструкцию Б. Вышеславцев. Библейское понимание вопроса испорченности моральной природы человека состоит в том, что материальная ее часть повреждена в существе, а духовная лишь в функционировании.

Данный подход позволил разрешить все существовавшие раньше в связи с темой «первородного греха» богословские натяжки. Если за человеком можно одновременно сохранить некоторую способность к добру и полную зависимость от греха, значит, существует возможность примирения свободы человека и его потребности в Боге. Бог отталкивается от того, что осталось неповрежденным в естестве грешника, и делает вместо него то, что тому сделать не под силу. «Параллельное» существование личного и «первородного» видов греха снова набирает свою значимость и человек обретает в поврежденной части своего естества полную зависимость от Бога, а в неповрежденной меру собственной ответственности. Все становится на свои места: Бог ведет Себя мудро, предоставляя шанс спасения всем грешникам, и выдвигает для этого вполне осуществимые условия. Одновременно с этим сохраняется свобода и связанная с нею ответственность человека, пребывающего в грехе. [216](#)

Ввиду Божественной справедливости, не могущей позволить, чтобы за вину одного человека отвечал другой, вынужденные вследствие проступка Адама грехи человека вменяются лишь при условии, когда с ними было согласно его сознание. В случае же, когда человек действительно был внутренне настроен против совершения морального зла и, сделав его вынужденно, продолжает судить себя, эти грехи не вменяются, подпадая под действие Крови Христа автоматически.

Тем не менее, такой человек не перестает оставаться грешником, поскольку не способен на совершение добра в своих поступках и является виновным по закону, нуждаясь уже не в прощении, а в освобождении из такого состояния силой благодати. Лишь проповедь Евангелия освобождает его совесть от бремени греха и наделяет его не только знанием того, что Христос простил его, но и способностью жить свято, устранив в его жизни указанную Павлом в Рим. 7 гл. раздвоенность. Иными словами невмененные грехи прощаются задолго до покаяния человека, но поскольку он не знает этого, его совесть продолжает осуждать их.

Поэтому Христос искупает свободно (внутренне) сделанные грехи и грехи вынужденные (бессознательные) различным образом: вменению (прощению) подлежат только свободно сделанные грехи, а причиненные «первородным грехом» должны быть уничтожены, вернее, лишены своей принудительной силы. Некий остаток этой «первородной испорченности» все же остается в жизни христианина и преодолевается путем освящения. Это мнение опирается на различие в словах «грех» (устранен) и «грехи» (прощены) в Послании к Римлянам. Остаток «греха» или «закона греха» не может быть преодолен путем вменения, относясь к действию преображения. Христианину есть что преобразовывать, однако что же тогда совершило в нем искупление? «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной *в жертву* за грех и осудил грех во плоти» (Рим. 8:3). Искупление Христа осудило «грех во плоти», т.е. наследственный грех, тем, что лишило его принудительной силы (Рим. 6:12). Таким образом, искупление исправило то, что было повреждено в человеческом естестве грехопадением. С другой стороны, конечно же, искупление относится и к личным грехам людей, которые совершаются в сфере их убеждений (Быт. 4:7). В жизни христианина, подобной состоянию Адама до его падения, это различие между грехом наследственным и личными грехами утеряло свое значение. Оба эти аспекта искупления (вменение и преображение) нужно различать между собой. Христос пришел освободить нас от непреодолимости «первородного греха» (Гал. 5:24), но преодолимый остаток последнего все же остался, к борьбе с которым призывает нас и Павел (Рим. 6:7; Гал. 5:17), и Петр (1 Пет. 2:11). Возрождение преодолевает господство «закона греха», но не полностью уничтожает действие старой природы христианина.

Поэтому после его возрождения «грехи» простились и продолжают прощаться, а «грех», лишившись своей неотразимой силы, преодолевается дальше. Таким образом, остаток грешной природы, с которым он и призван бороться, остается в христианине для упражнения его воли.

Из вышесказанного следует, что как бессознательные, так и вынужденные грехи, вызванные «первородным грехом», людям не вменяются, если не совершен грех сознательный. Не смотря на это, они нуждаются в спасении, потому что от требований закона, который не признает такого вменения, освобождает только личное принятие Божественной благодати. Вот почему необратимое оставление Духом Святым отступника-христианина, сразу же подводит его под действие закона. Конечно же те, кто не мог слышать проповеди Евангелия или жил до Христа, спасаются на основании одного этого невменения, получая отдельный статус. Бог последователен в Своем желании спасти всех людей.

Таким образом, доктрина «первородного греха» в истории церкви претерпела определенное развитие. Вопрос, относящийся к свободе человеческого духа от влияния «первородного греха», не сразу был поднят в церкви, хотя и имел прямое отношение к понятию «образа Божия» в человеке. Не все богословы ранней церкви сумели увидеть в этой концепции указание на достаточно независимую от тела субстанцию, чтобы задать вопрос: «Что же исказилось в человеческой природе из-за греха Адама — его материальная часть или духовная?» Поэтому только с поднятием темы испорченности Августином и при обсуждении ее размера он стал предметом более тщательного рассмотрения.

При этом, Ранняя Церковь и впоследствии восточные отцы, например, в лице Григория Нисского, учили, что в человеческой природе после грехопадения появилась некая греховная предрасположенность, но до Августина речи не шло о всеохватном и безусловном порабощении греху и, тем более, о полной потере “образа Божьего”.

“Греческие патристические авторы не выражали эти мысли о падении посредством доктрины о первородном грехе, наподобие той, что позднее стала ассоциироваться с Августином. Большинство греческих авторов настаивали на том, что грех возникает из злоупотребления человеческой свободной волей.

Григорий Назианзин и Григорий Нисский учили, что младенцы рождаются без греха — эта идея резко контрастирует с августинской доктриной о всеобщей виновности павшего человечества. Комментируя утверждение Павла о том, что многие стали грешниками через неповиновение Адама (Рим. 5:19), Иоанн Златоуст считает, что это место означает, что все подвержены наказанию и смерти. Идея о передаваемой вине, ставшая основной чертой позднейшей доктрины Августина о первородном грехе, полностью отсутствует в творениях греческих отцов Церкви”.²¹⁷

Лишь Августин, ошибочно связав происхождение души с физическим воспроизводством потомства, начал признавать полное поражение и потерю “образа Божьего” в человеке.²¹⁸ Он находился под влиянием Тертуллиана, который подобно некоторым философским учениям своего времени не отличал души от тела, считая ее материальной. Отсюда было легко поражение первородным грехом распространить и на внутренний мир человека, что естественно привело Августина к признанию человека неспособным даже помыслить о добром.

Другой антропологической ошибкой Августина было то, что он сделал склонность ко греху виной, требовавшей наказания, а значит и применения искупления Христа. Это неизбежно привело его к мнению, что грех в мыслях нужно считать результатом греха в теле, тогда как на самом деле они сосуществовали вместе. Такая позиция делала душу человека безнадежно испорченной и ответственной только за первородный грех, что было слишком большим преувеличением роли последнего в его воздействии на природу человека.

Это учение вызвало полемику с Пелагием, занявшим, однако, позицию, отрицающую к.-л. природную греховность людей, поэтому он и был осужден за умаление роли благодати в деле спасения. Восточная церковь в лице Иоанна Кассиана и др. в этом споре заняла среднюю (полупелагианскую) позицию, известную еще до Августина. Тем не менее Августин потребовал осуждения и ее и тогда, когда «ересь синергизма» была осуждена на

поместном Втором Оранжевом синоде в 529 г. н.э. Восточные церкви не признали авторитетность этого решения.

В последующее время оригинальное учение Августина (монергизм) так и не было принято официально ни на одном Вселенском соборе. Оно было переработано, и в своем смягченном виде присутствовало в доктрине католицизма вместе с «поднявшимся из пепла» полупелагианством вплоть до Абельяра и Петра Ломбардского, впервые поставившими его под сомнение. Со времени Дунса Скота и Вильяма Оккама оно повсеместно было отвергнуто, кроме ордена августинцев.

Реформация оживила учение о «первородном грехе» в августинском варианте, которое с некоторыми добавлениями и исключениями легло в основу теологии кальвинизма.

Столкнувшись с выводами, к которым пришел преемник Кальвина в Женеве Теодор Беза, голландский богослов Якоб Арминий подверг его кардинальному пересмотру, перестав относить «первородный грех» к вине Адама. С того времени стало возможным называть «первородный грех» специфическим наказанием человека, а не его виной, отдельной проблемой, а не причиной всех остальных его проблем.

2. Последствия греха Адама

Библейское наказание Богом первых людей выражено в следующих действиях:

- в сфере межличностных отношений получение знания и поддержки со стороны Бога через личные отношения с Ним оказалось прерванным (Быт.3:8,23-24);
- в сфере духовной природы человека способность познания истины, исходя из собственной природы человеческой души резко ограничилась, но не в результате испорченности собственной природы души, а потому что душа оказалась в противоречии с греховностью тела (Рим. 2:9; 7:15-24) и утратила связь с источником своей морали — Богом (Рим. 2:14-15; 1 Ин. 3:20). Силы души, особенно в моральном отношении, значительно ослабли, и если бы не действие Духа Святого, проявляющегося через неповрежденный грехом Адама дух (Ин. 16:8; Рим. 2:14-15), человек не способен был бы сознавать свой грех и искать выход из проблемы греха, т.е. практически, разложился бы морально полностью и окончательно;
- в сфере психофизической природы человек стал подвержен возросшим требованиям своего тела на уровне подсознания с необходимостью, диктующего личности собственные интересы вплоть до ее порабощения (Иак. 4:1; Ин. 8:34; Рим. 6:20). Именно здесь в полной мере сказалось действие первородного (наследственного) греха (Рим. 5:12);
- в сфере физической природы человек стал смертным (Быт. 3:19; Рим. 5:12; 1 Кор. 15:22) и болезненным (Быт. 3:16), труд его перестал удовлетворять (Быт. 3:19), жена стала психологически зависимой от мужа (Быт. 3:16). Однако его способность воспринимать, анализировать и обобщать информацию неморального плана из внешнего мира, а так же господствовать над природой не пострадали (Пс.8:6-9).

3. Природа наследственного греха

То, что наследственный грех неразрывно связан с телом и только относительно с душой, видно из текста Рим. 5:12-17, где он равнозначен физической смерти. Коль причина у них одна и та же, одной природы должны быть и ее последствия. Уже эта связь говорит нам о неправомерности использования самого термина "первородный грех", который следовало бы для точности освободить от значения, вкладываемого в него Августином, и заменить всеобщим *последствием* первородной вины или греха Адама. Августин придал термину "первородный грех" смысл, не известный до него, а именно *вменения* всем людям вины Адама вместо *наказания* за эту вину. Бог уже наказал, а не собирался только наказывать человека в будущем за его непослушание, а в нем и всех людей.

Это уточнение имеет существенное значение. Человеческое тело подверглось наказанию, как в виде смертности, так и в виде неспособности совершения добрых дел (Рим.7гл.). Однако это не вина, а ее следствие, выраженное в форме наказания Богом, поэтому дополнение Августином к этому наказанию (болезни) еще одного, связанного с виной Адама, абсурдно, поскольку даже закон не требует двойного наказания за одну и ту же вину.

Позже это заблуждение подхватят ранние реформаторы, добавив к нему идею о перенесении на всех людей вины Адама без какой-либо связи с генетической передачей греховности. Основываясь на тексте Рим. 5:12-17, они приписали роли Адама во всеобщем падении человечества одномоментный характер, отталкиваясь от аналогии его с ролью Христа в юридическом оправдании людей. Однако последняя понималась Павлом в терминах не искупления, а воплощения, т.е. не одномоментно, а прогрессивно, как образец Его воплощенной жизни. Подобно тому, как осуществляется процесс нашего богоуподобления, начатый Христом, действует и «закон греха» в «членах» нашего тела. Вот подлинное значение сравнения Павлом Адама и Христа в данном отрывке. В Рим. 6 гл. Павел объясняет, как Жертва Христа освобождает уверовавшего от власти, или лучше господства этого «закона». Иными словами, христианин освобожден не от самого влияния «плоти», а от неотразимой силы вводить в грех.

Вторым доводом в пользу этой трактовки первородного греха является свидетельство о невменении наследственного греха до появления закона (Рим. 5:13-14). Это положение можно объяснить лишь тем, что человек не участвовал в нем сознательно. Только *познав* закон, человек мог считаться виновным. Павел даже называет незнавших закона «несогрешившими». Все, что несознательно ведет человека ко греху, хотя и имеет отрицательные последствия, как смерть, не вменяется Богом в вину.

Несмотря на то, что наследственный порок сам по себе не был равнозначен вине, свободная от него по природе человеческая воля не могла проявить себя через «плоть», т.е. во внешнем поведении, когда и *хотела* совершить добро. Поэтому это препятствие для человеческой способности творить добро со стороны «первородного греха» не могло быть преодолено средствами естественной благодати. По крайней мере, принуждение к злу преодолевалось ею лишь частично. Однако внутренняя способность человеческой воли не была подвластна «закону греха» и вполне могла сотрудничать с предварительной благодатью Бога.

Т.о. можно прийти к выводу, что в своем поражении человеческой природы наследственный грех носит избирательный характер и обладает следующими характеристиками:

- 1) передался всем людям в качестве наказания (Рим. 3:9; 5:12; 11:32; Гал. 3:22);
- 2) действует вопреки сознанию (Рим. 5:13-14; Рим. 7:14-25);
- 3) не допускает совершения добрых поступков (Рим. 7:14-25);
- 4) не вменяется в вину без выражения к нему личного отношения самим человеком во свете полученных знаний о его последствиях (Рим. 5:13-14).

Как бы мы ни относились к взаимосвязи второго и третьего пунктов, мы обязаны согласиться с первым и последним из них. Впрочем, если признать, что Павел в Рим. 7 гл. говорил лишь о подсознательных грехах, существующих наравне с сознательными грехами одновременно как во внутренней сфере (мышления), так и во внешней (поступки), то это значит, что человек вполне способен выразить свое отношение к собственному спасению, поскольку только его подсознание неспособно к этому.

Однако этот вывод не соответствует библейской концепции о полной испорченности человека, делающей его *абсолютно* зависимым от Бога в деле своего спасения. Человек не может частично искупать свои грехи, потому что Божье наказание должно быть адекватным его вине. Спасение — это дар от Бога, и это положение исключает участие человека *в его совершении*, однако оставляет ему место *в принятии* этого спасения.

Поэтому нам нужно согласиться с той мыслью, что Павел говорит в этом месте о поражении «законом греха» только физической природы человека, что делает его неспособным к совершению добрых дел, при полной возможности желать их осуществления. Иными словами, понятие «подсознание» следует отнести не к обеим сферам человеческой деятельности, а только к внешней, хотя это и не вполне совпадает с медицинским значением этого термина. Впрочем, нет особой необходимости прибегать к передаче значений таких библейских выражений, как «плоть» и «закон греха» с помощью этого термина.

Способ передачи греховной «плоти» людям согласно Рим. 5:12 не терпит юридической концепции вменения, полностью отвечая теории наследственной «переходности». Об этом свидетельствует корпоративный язык Павла. Ни о какой индивидуальной вине в этом

отрывке не идет речи: все согрешили в общем предке, и все наказаны в нем, они несут последствия общего наказания, но не личной вины. Христос пришел для искупления не только и не столько греха Адама, сколько наших личных грехов, которые лишь внешним образом зависимы от первого.

«В Римлянах 5:12-21 мы читаем, что Павел рассматривает людей с корпоративной точки зрения. В 5:12 Павел основывает свой пример на реальности того, что все согрешили (*pantes hemarton*). Понятно, что все люди не совершили в индивидуальном порядке грех тогда, когда согрешил Адам. Павел даже не говорит, что все мы унаследовали греховную природу в результате поступка Адама. (Для более понятного обсуждения различных интерпретаций см. С. Е. В. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, ICC, 1:274-81). Лучшее объяснение заключается в том, что Павел в данном случае рассматривает человеческую расу с корпоративной точки зрения. То, что совершил Адам, мы все совершили. В корпоративном единении с Адамом все люди стали участниками его греха».²¹⁹

Эта вина корпоративна и не имеет непосредственного отношения к вопросу личного спасения. Мы наказаны в Адаме, и в этом смысле справедливость Бога удовлетворена, поскольку дважды Бог не наказывает. По этой причине наказание и вину (а также вину корпоративную и индивидуальную) следует отличать друг от друга. Поскольку же Павел рассматривает вину людей «в Адаме» не в личном плане, спасение «во Христе» также описано в корпоративном плане, как работа Христа по спасению всех людей. Вопрос же применения последнего здесь им не обсуждается.

Важно отметить, что данного взгляда на природу наследственного греха придерживались многие христиане на протяжении истории христианской церкви: ранние Отцы до Августина²²⁰, Восточная (греческая) церковь, Петр Ломбардский, Фома Аквинский, Эразм Роттердамский, Меланхтон, анабаптисты, Менно Симонс, Арминий, «общие» баптисты, Англиканская «Высокая» церковь, методисты и ряд современных евангельских, братских, свободных и пятидесятнических деноминаций.

Возражения против последнего тезиса этой теории, именуемой арминианской, сводятся к следующему:

- Бог не обязан уведомлять всех людей об их греховности, или предупреждать их об ответственности;
 - некоторые тексты Писания говорят о грехе детей несознательного возраста (Иов. 14:4; 15:14; Пс. 50:7), что не имело бы смысла, если бы не предполагалась и вина за него;
 - грех родителей вменялся детям до четвертого поколения (Исх. 20:5);
 - знание и способность отвечать требованиям закона не вменены в обязанности людям.
- Первое и последнее замечания умозрительны и не вызывают для настоящей позиции каких-либо проблем. Что касается второго, то грех детей есть нечто иное, как та же греховность (“закон греха”), действующая на уровне инстинктов, и о которой мы говорили выше. Однако это не означает, что этот грех вменяется детям в вину. Вменение детям вины родителей было и является воспитательным средством в руках Бога, учащего нас ответственности (увлечение средствами наркомании и пьянства отражаются на здоровье потомства таких людей). Но на вечное состояние пострадавших от последствий грехов родителей это также не отражается. Напротив, существуют места о том, что Бог предвидит «нечто доброе» даже в детях, не желая их вечной гибели (3 Цар. 14:13). Несостоятельно обвинение в том, что данная позиция указывает на исчерпывающую способность человека принять спасение без помощи Бога. Такая помощь необходима, чтобы указать человеку на его грех, и дается всем людям в виде т.н. предварительной благодати (Ин. 6:44; Рим. 2:4), однако она стимулирует человеческое желание, а не замещает его. “Благая весть сталкивается с сильным сопротивлением. И требуется действие Духа Святого, чтобы сообщение Благой вести грешнику было успешным и привело к вере и отклику с его стороны. Такая трактовка учитывает значение греха, потребность в просвещении и водительстве Святого Духа, и тот факт, что греховный человек — это личность”.²²¹

Мертвость духа (Еф. 2:1,5) объясняется нами не на пути отрицания самой способности богообщения: “Я считаю, что выражения “мертвый по преступлениям и грехам” и “духовная смерть” означают, что человек отделен от Бога, мертв для общения с Богом. В принципе это можно сравнить с тем, о чем говорит Павел: “которым для меня мир распят,

и я для мира” (Гал.6:14). В этом контексте и Павел, и мир живы, поскольку имеют в себе жизнь. Но они мертвы для реальной взаимосвязи между собой. Если мое понимание верно, то духовная смерть предполагает, что грешник отрезан от сопричастности Богу и общения с Ним. Это действительно так, поскольку этого требует святость Бога, покуда грех не искуплен, но также и вследствие того, что грешник в сердце своем восстал против Бога” ²²²

Конечно, без Божьей помощи человек не может найти Бога, хотя и вполне способен Его искать, хотя бы смутно. Однако и без человеческого желания, т.е. совершенно суверенным актом Бог может лишь поставить человека перед проблемой, но не сделать выбор вместо него. Лишь после того, как человек выразил свое отношение к Божьему предложению получить прощение грехов и силу для победы над ними, Он может продолжать Свою работу в нем. Иными словами, нужда в Божественной помощи не исключает, а предполагает свободное ее востребование. Факт же того, что к Богу обращаются прежние атеисты или гонители говорит лишь о том, что Бог умеет переубеждать, но не заставляя сделать выбор в Его пользу силой или внутренним давлением.

С другой стороны, «не стал ли человек менее ответственным в связи с грехопадением? Продолжает ли он нести ответственность за свои действия? Да. «Человек грешит не просто потому, что поддается слабости, но еще и потому, что «позволяет себе» эту слабость. Даже в самом закоренелом грешнике таится искра решительности», которая в действительности является открытым неповиновением Богу. Итак, человек не может переложить ответственность за свою порочность на чужие плечи. «Ни Судьба, ни какие-либо метафизические законы, ни какая-то врожденная слабость, а сам человек несет ответственность за свой грех» (Brunner, Emil, *Man in Revolt*, pp. 130-131)» ²²³

4. Анализ теорий “первородного греха”

К числу основных теорий наследственного греха относятся следующие:

1) Пелагианская теория. Позиция социниан и современного либерализма. Грех Адама не имеет никакого отношения к нашей греховности, являясь лишь отрицательным примером. Грех воздействует на природу человека не изнутри, а извне. Аргументы: - тексты Писания о наказании людей лишь сознательного возраста (Пс.50:5; 57:3; Ис.48:8) и при условии уведомления о существовании закона (Рим.5:13-14; Лук.12:47-48; Иоан.15:22; Иак.4:17);

- оправданность призыва Бога к людям, который бы не имел смысла в случае неспособности человека отреагировать на него соответствующим образом.

Данный подход недооценивает значение благодати в деле спасения, отводя ей лишь просветительскую роль. Спасение при этом не является необходимым для всех людей.

2). Полупелагианская теория. Этому взгляда придерживаются сейчас католицизм и православие. Природа человека повредилась как в теле, так и в духе, но лишь частично. В союзе с предваряющей благодатью этот остаток “образа Божия” способен ответить на Божий призыв Евангелия. Необходимость в спасении диктуется не полнотой, а частичностью испорченности человека, лишаящей его с одинаковым результатом оправдания перед Богом (Иак.2:10).

Эта позиция умаляет полноту дела Христа и не согласуется с Писанием относительно масштаба греха (3Цар.8:46; Еккл.7:20; Рим.3:23; Гал.3:22; 1Иоан.1:8) потому что, исходя из текстов Матф.11:12; Лук.15:7; Рим.2:27 и др., предполагает, что преодоление греховной природы затруднено, но возможно и естественными силами человека. Впрочем, есть и такой ее вариант как недостаточность человеческих усилий для приобретения спасения, что предоставляет место действию благодати, однако не исключительное. Эта разновидность полупелагианства уличают в грехе против истины в вопросе содействия спасению, совершаемому исключительно Богом.

3) Теория естественного вменения. Исходя из теории переходности по вопросу возникновения души, сторонники этого взгляда считают, что все люди присутствовали в Адаме как его генетически определяемое потомство, и поэтому виновны вместе с ним. Естественная передача греховности происходит чисто наследственным (биологическим)

путем, хотя это и требует установления связи между грехом и телом человека. Этот взгляд предполагает бессознательное участие людей в грехе Адама, однако в таком случае следует признать и необходимость того, что такой грех может быть вменен человеку только при условии его личных и сознательных грехов в силу справедливости, присущей природе Самого Бога. Грех Адама может лишь влиять, но не полностью определять вину отдельно взятого человека.

Также эта позиция ведет к сомнительному выводу, что коль природа определяет греховность, то природа должна определять и праведность, согласно Рим. 5:17-19. Тем не менее, личностность отлична, как от материальности, так и от духовности. Личностями являются и человек, и Бог. По этой причине грех паразитирует на природе человека, а благодать задействует ее, но ни то, ни другое не заменяют ее собой совершенным образом.

4). Теория союзного представительства. Этот подход утверждается на мнении абсолютного и не зависимого от человека вменения ему Богом вины Адама. Адам был, якобы, представителем всего человечества в договоре с Богом, в силу нарушения которого его грех вменяется всем нам. Однако, Библия умалчивает о существовании такого договора вообще. Согласно этому взгляду, не греховность является причиной вменения вины людям, как это происходит согласно теории естественного вменения, а наоборот: вменение вины является причиной греховности.

Недостатком данной теории является представление о воле Бога как волюнтаристской и ничем не обоснованной. В таком виде она не подчинена даже внутренним требованиям природы Бога: любви, справедливости, мудрости. Фактически Бог с такой же возможностью мог бы вменить людям и грех сатаны. Однако справедливость Бога не может позволить Его суверенной воле приписывать кому-либо чужую вину. Да, мы часто несем на себе последствия зла, сделанного не нами, однако в таком случае мы страдаем от чужой вины, которая не может быть вменена нам. По этой причине ссылка на невинные страдания не помогает данному мнению, а его отрицает.

5). Теория опосредованного вменения. Душа, будучи отдельным от тела творением Бога, становится грешной не сама по себе, а через контакт с греховным телом. Человек испытывает на себе и смерть, и греховность как последствия греха Адама, но они не затрагивают духовной составляющей его естества, по крайней мере, вполне. Этот взгляд требует особого истолкования Рим.5:12-19, однако он проводит существенное различие между непосредственной испорченностью тела и опосредованной испорченностью души. В результате косвенное влияние греха не может иметь точно таких же последствий, как и прямое, исключая возможность адекватного заражения грехом природы души. Скорее косвенное влияние лишь внешним образом омрачает, а не искажает духовные способности человека, которые по этой причине могут осуществляться в полноценной мере. Только тело можно считать совершенно испорченным в самой его природе, душа же просто вынуждена считаться с фактом внешнего сосуществования с грешным телом, не нося его испорченности в себе. Таким образом, наименее уязвимой позицией, на наш взгляд, выглядит теория опосредованного вменения, признающая полное повреждение психофизиологической природы и опосредованное влияние ее на душу человека, ведущее к менее выраженным результатам испорченности, чем та, какой подверглось тело. Порочность человека в таком случае состоит из двух самостоятельных форм вины: со стороны грехов вынужденных, обусловленных «первородным» повреждением физической природы человека, и со стороны грехов свободных, совершаемых в сознании человека.

Т.о. можно утверждать две библейские истины, не вводя их в столкновение между собой — о свободе воли, а, следовательно, и ответственности, человека и его неотвратимой собственными силами испорченности, и полной зависимости от спасительной благодати Бога. «Писание неизменно говорит о нас, как о лицах, наделенных моральной ответственностью. Оно возлагает на нас обязанность выбирать между «жизнью и добром, смертью и злом», между живым Богом и идолами (Втор. 30:15-20; Нав. 24:15). Оно призывает нас к повиновению и упрекает за непокорность. Иисус умоляет упорствующий в своем неподчинении Иерусалим признать и принять Его. Обращаясь непосредственно к этому городу, Он говорит: «Много раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает

птенцов своих под крылья, и вы не захотели» (Мф. 23:37). То есть, Он относит духовную слепоту Иерусалима, его отступничество и грядущий суд на счет его упрямства». ²²⁴

5. Основные истины библейской антропологии

Основным ориентиром в понимании человека библейская антропология видит тот факт, что настоящее состояние человека коренным образом отличается от его первозданного состояния. Отступление первых людей от Бога обозначило изменение природы как внутри, так и вне человека. Его естество стало раздираемо между двумя началами, превратившись в арену борьбы двух миров. Дух человека влечет его ввысь от удерживающих его земных оков, плоть же прочно привязала его к себе, отстаивая свои собственные интересы (1 Пет. 2:11; Рим. 7:23; 8:7-8,13; Гал. 5:17).

Не понимая этой разницы, человек может преувеличивать собственные способности, что неизбежно приведет его к разочарованию в собственных возможностях. «Доктрина о первородном грехе подразумевает, по-видимому, негативную оценку человека, а это коренным образом противоречит новому восприятию жизни и мира, которое развивается в индустриальном обществе. Имело место опасение, что пессимизм по отношению к человеку ослабит громаднейший импульс, побуждающий современного человека технически, политически и просветительски преобразовать мир и общество. Существовало и все еще существует опасение, что из негативной оценки нравственной и интеллектуальной способности человека могут выйти, как следствия, авторитаризм и тоталитаризм». ²²⁵ Особенно эта беспомощность человека проявляется в моральной сфере, от которой зависит все благополучие души, не могущей быть удовлетворенной физическими ценностями этого мира.

Второй библейской истиной относительно природы человека является то, что понятие «счастье» нельзя увязывать с материальными объектами его приобретения. Оно отражает исключительно духовные потребности души (Пс. 22:1; Мф. 11:28-30; Ин. 4:13-14; 15:5; Деян. 17:27) и связано с предназначением, находящимся вне компетенции самого человека. Счастье человека заключено в подражании Богу (Рим. 8:29), т.е. в уподоблении Его любви (1 Ин. 3:14), живой образец которой был явлен в истории Боговоплощения, Смерти и Воскресении Иисуса Христа. Люди не могут определить, что для них является счастьем, но только узнать его, искать его и приобрести его через согласие с Богом открытой истиной о подлинном смысле и цели человеческой жизни.

И, наконец, человек, согласно библейскому учению, существо морально ответственное, т.к. в душе его есть чувство вины и морального знания, свидетельства которых не повредили последствия первородного греха (Быт. 4:7; Рим. 8:13; Гал. 6:7-9). Человек несет ответственность перед Богом именно потому, что Бог обеспечивает ему определенную степень свободы, пределами которой измеряется его вина и наказание. Человек не имеет права пользоваться свободой и не отвечать за ее последствия, поскольку за все нужен расчет.

Конечно, библейское описание человека не обнадеживает, зато ее описание Бога дает человеку уверенность в Его Любви и готовности простить все его грехи и зло, иначе бы христианство стало одной из прочих религий, основывающей спасение человека на собственных усилиях. В религии Библии и человек, и Бог ищут друг друга, хотя бесспорно Бог ищет намного активнее, предоставив людям убедительные доказательства Своей Любви, делающие сопротивление ей бессмыслицей, а если быть более точным, — самоубийством.

Значение предложенной в данной работе концепции христианской антропологии сводится к следующим выводам:

- человек является носителем Богоподобия, и заслуживает к себе уважения независимо от внешней вины перед Богом и людьми, поскольку дела человека не представляют адекватно всего человека (каждый человек даже и во грехе представляет собой ценность перед Богом, ради которой стоит заплатить столь высокую цену как жизнь и достоинство Иисуса Христа, Сына Божия);
- в силу этого Богоподобия психология и социология не способны всесторонне описать и предвидеть поведение человека, и по этой причине изучают факторы, могущие служить

лишь поводами для его деятельности, но не детерминировать ее никакими внешними условиями (проблема аморальности не может быть разрешена средствами внешнего принуждения);

- человек способен правильно отреагировать на призыв Общего Откровения и Евангелия;
- спасение человека находится в зависимости от его отношения ко греху и к Богу, но не зависит от количества и степени сделанных им грехов, т.к. нет состояния безгрешности. Но самым желанным из библейских истин о человеке является та, что Бог не отвернулся от человека навсегда и всегда готов принять его обратно и восстановить в его правах, также являющимися Его даром. «Мое достоинство – это моя ценность в глазах Божьих, имеющая для меня первостепенное значение, потому что Христос умер за меня». ²²⁶ “Эта подлинная ценность человеческой жизни основана на Факторе Подобия. Мы одни стоим жизни Сына Бога, потому что мы одни обладаем Божественной природой. Конечно, это сокровище находится в глиняных сосудах; хотя мы и не порождены окружающим нас материальным миром, мы, несомненно, находимся в нем, и борьба между духом и плотью, набожностью и похотью определяет историю человечества. Тем не менее, мы одни по-настоящему ценны и оценены, так как мы несем в себе образ и подобие Божье”. ²²⁷

Спасение не по заслугам

Оглавление

- [1. Проблема ересей в Первоапостольской церкви](#)
- [2. Историческая реконструкция жизни Павла](#)
- [3. Развитие сотериологии Ранней Церкви](#)
- [4. Учение “иудействующих” и его опасность для Первоапостольской Церкви](#)
- [5. Защита доктрины спасения в Первоапостольской церкви](#)
- [6. Новозаветный путь спасения](#)
- [7. Спасение по вере](#)

1. Проблема ересей в Первоапостольской церкви

Наиболее важной новозаветной доктриной, отличающей христианское учение от других религий, является учение о спасении по благодати, т.е. даром. На этом критерии проверялись и проверяются лжехристианские культы, склонные к христианским заимствованиям. Однако именно этой доктрине пришлось пережить сильное нападение еще у истоков формирования христианского учения, сосредоточенного в живом свидетельстве Первоапостольской церкви. Эта угроза потери благодатного значения спасения исходила от раннехристианской ереси под названием «иудействующие», анализом которой нам и предстоит заняться в настоящем исследовании.

Первохристианская церковь имела реальную возможность слиться с образом мышления своей эпохи, стать “как все”, не выделяться из ряда посредственных или синкретических систем. Однако этого не произошло, и именно поэтому христианство живо сегодня и будет жить завтра. Его сила — в уникальности того учения, которым оно обладает не по своей воле, но по воле Бога, подлинного Творца Его Сверхъестественного Откровения.

Несмотря на то, что это Откровение было явлено в конкретное время, в конкретном месте и через конкретных людей, и как бы несет на себе печать некоторой ограниченности, блеск его не только не искажен, но и очевиден. С другой стороны, весть спасения во Христе не есть чрезвычайно длинный список правил, доходящих до полной регламентации нашей постоянно изменяющейся жизни, но есть свод основополагающих принципов, проливающих свет на проведение различия между “допустимым” и “недопустимым”, между абсолютным и относительным, между единым и многообразным, между святым и грешным.

Обращение к проблеме чистоты доктрины церкви первоапостольского времени поможет нам определить эти ориентиры, чтобы, с одной стороны, «не ломать копья» без действительной надобности, с другой — не слиться с тем, от чего мы призваны спастись.

За что же боролась первая церковь? С какими проблемами столкнулась на этом пути? Как она их решала? Все это нам предстоит узнать в данной работе, но самым важным здесь является то, что это нам жизненно важно знать и именно этим определяется наш подлинный интерес к данной теме. Хотя объектом нашего исследования будет лишь одна ересь, а именно ересь “иудействующих”, отношение к ней со стороны Первоапостольской церкви может быть соотнесено и с любого рода другими претендентами, оспаривающими различные аспекты богооткровенной истины о спасении.

Мало того, нам предстоит увидеть, что даже в борьбе за правду можно переусердствовать и исказить саму истину, к которой нельзя ничего ни прибавить, ни отнять. Данная тема важна для апологетики не только против иудаизма, но и тех христианских направлений (напр. ортодоксальными православной и католическими церквами), которые частично унаследовали богословие иудаизма, а вернее одну из его модификаций начала нашей эры в вопросе спасения.

Данное исследование представляет собой попытку доказать изначальность ортодоксальности христианского учения, которое исторически постепенно развилось апостолами на основании первоначального и заложенного Самим Христом «основания» (Деян.10:34;11:2,3,18;21:21-22; ср. 1 Кор. 3:10-11; Еф. 2:20-22). Христос заложил краеугольные камни богословия, понимание которых, уточнение и систематизация затем были развиты поколением Его учеников, которыми и завершились. В дальнейшем все последующие христиане лишь классифицировали, синтезировали в цельную систему и истолковывали то, что основал Христос и разработали Его апостолы. Добавлять к этому им уже не было ни надобности, ни прав. В этом смысле, говоря о становлении христианского богословия, я имею в виду структурное его развитие, завершившееся эрой апостолов, а не суть первоначального учения Христа, данного в неизменном или окончательном виде. [228](#)

Все христианские доктрины содержатся в тексте Нового Завета и без него не существуют. По этой причине никто из нас не может сделать то, что совершено апостолами. Здесь к тезису о первичной богословской традиции, восходящей к учению Самого Христа, необходимо добавить аспект постепенного создания раннехристианского богословия самими апостолами, руководимыми Духом Святым. Данный процесс становления богословия не шел то в одном, то в другом направлении, но руководился Божественным промыслом пока к концу эры апостолов не сложился в цельное и единое учение (2Петр.3:2; Иуд.3; 1Кор.15:1-4; Еф.2:20; 2Тим.2:15-19; Евр.2:3-4).

Здесь я выражаю общехристианское убеждение о том, что учение Христа было изначальным неповрежденным, а ереси возникли позже и вне первого выражения вероисповедных принципов христианства. Если бы не было истинной веры, не возникли бы и различного рода ее подделки, подражания, искажения и утрированные формы (Матф.24:11-12; Деян.20:27-32; 2Петр.2:1-3;3:1-4; 1Тим.4:1-2; 2Тим.4:3-4).

Об этом же говорят и ранние «отцы»: “Так, например, Евсевий цитирует Егезиппа, чтобы доказать: “безбожное заблуждение” стало проникать в церковь только во II веке, когда никого из апостолов уже не осталось в живых, а до того церковь “пребывала чистой и непорочной девой” (Евсевий Кесарийский. Церковная история. III.32.7-8). Нечто подобное писал и Тертуллиан, один из первых ревнителей такого представления об ортодоксии и ереси (Тертуллиан. Об отводе дела против еретиков.29)”. [229](#)

Поэтому мнение либеральных теологов, самоуверенно заявляющих об отсутствии в Ранней [230](#) Церкви хотя бы какого-то “ядра”, восходящего к проповеди Самого Христа, есть ни что иное как преждевременная уступка необоснованным доводам секулярной исторической науки. В задачи данной работы не входит обсуждение ее шатких предположений, больше похожих на поиск того, что необходимо доказать, чем на объективность свидетельств, единодушно указывающих на историчность всего новозаветного, в том числе и чудодейственного повествования.

Мнение о том, что Первоапостольская церковь вообще не имела доктрин очень поверхностно. Ортодоксальность в те дни определялась признанием Иисуса Мессией, положением о прощении грехов посредством Его смерти, представлением о необходимости проявления веры в Его воскресение и подчинения Его власти (см. первичные «Символы веры» в Деян. 8:37; 1Кор. 15:3-4; 1Тим. 3:16; 6:13-16; 2Тим. 2:11-13;

Тит. 2:11-14). Эти ключевые элементы доктрин были зафиксированы в двух церковных таинствах: причастии (хлебопреломлении) и крещении. Неудивительно, что эти образы непосредственно связаны с сотериологической тематикой.

Со времени, когда Жан Жак Руссо высказался в пользу доверия свидетельствам Нового Завета, критиками было обнаружено столько исторических свидетельств в пользу его вывода, что его слова могут звучать для них только постыжающим укором: “Факты о Сократе, в существовании которого никто не сомневается, имеют куда худшее обоснование, чем события, описанные в Новом Завете”.²³¹

Признав историчность книги Деяния и Посланий ап. Павла к Гал., Кор. и Рим., нельзя также не признать историчность книги Евангелия от Луки. А это означает, что уже в середине 50-х годов христианская церковь бросила вызов официальному иудаизму и пошла собственным путем, достаточно ясным доктринально, чтобы сделать такой отрыв от “родного гнезда” бесповоротным. Иудейская война лишь ускорила этот неизбежный процесс становления уникальности религии, сумевшей оправдать надежду стать самой многочисленной из всех других.

Основными источниками по изучению истории и богословия Ранней церкви периода с ее возникновения до начала Иудейской войны в 66 году н.э. в данной работе используются следующие новозаветные книги: Деяния Святых Апостолов и Послания ап. Павла к Галатам и к Римлянам, а также Послания Иакова и к Евреям. Некоторые сведения почерпнуты из других книг Нового Завета, а также ранней иудейской традиции, которые также проясняют определенные моменты становления раннехристианской теологии и характер различных проблем христианской церкви, существовавших на этом этапе ее истории. Всему этому сделана усиленная попытка анализа, согласования с внешними данными и обобщения для создания объективной картины богословия Ранней Церкви.

2. Историческая реконструкция жизни Павла

В вопросе выяснения последовательности событий в начальный период миссионерской деятельности Павла встречается ряд трудностей при попытках согласования между собой отдельных данных. Так согласно Гал.1:15-18 Павел после своего обращения не был в Иерусалиме около трех лет (“Аравия” — Гал.1:17), которые следует искать в Деян.9:23 (“довольно времени”). Лука описывает его первое посещение Иерусалима в Деян. 9:26-30, которое упомянуто также и в Гал.1:18-19.

Далее, в Гал.2:1: (“потом, через четырнадцать лет, опять ходил я в Иерусалим” с Варнавою и Титом) Павел описывает свое второе посещение Иерусалима с целью поделиться с апостолами собственным откровением (Гал.2:2), но Лука представляет второе посещение Павла Иерусалима с миссией помощи иерусалимской церкви в Деян.11:30. Если эти посещения считать одним и тем же событием, то в виду того, что второе произошло незадолго до смерти Ирода Агриппы I в 44 году, отнятие от него четырнадцати лет согласно Гал.2:1 ведет нас к 30 году, как дате обращения Павла, что невероятно по вышеизложенным рассуждениям.

Даже, если Лука и допустил анахронизм с историей о кончине Агриппы I и визит Павла в Иерусалим нужно отнести к 48-49 годам (времени голода, засвидетельствованном римскими историками), т.е. объединить два события из Деян. 11:30; 12:25 и Деян. 15:2 в одно, смещение в таком случае даты его обращения к 35 году все равно застает время прокуратуры Пилата и не позволит избежать противоречия.

По этой причине лучшим решением данной проблемы является признание того, что Павел опускает одно свое посещение Иерусалима, а именно описанное в Деян.11:30, как малозначимое для темы Послания к Галатам, контекст которого указывает на важность вопроса отношений Павла с апостолами, которых он вообще не мог видеть тогда из-за наступивших при Ироде гонений. Иными словами, в Послании к Галатам Павел перечисляет не весь список его посещений Иерусалима, а упоминает лишь те из них, которые имели значение в теме его знакомства с апостолами. Да и само слово «потом» в Гал. 2:1 вряд ли можно отождествлять с «вторично» или что-то в этом роде.

Этому мнению соответствует и ряд богословских подтверждений, основанных на сравнении данных текстов между собой. Эти же доказательства позволяют считать

началом отсчета “четырнадцать лет” из Гал.2:1 именно обращение Павла, куда необходимо включить и три года, проведенные им в Аравии (Гал.1:17). Ряд доводов в пользу мнения, отождествляющего события из Гал.2:1-10 с посещением Павлом Иерусалима, описанным согласно Деян.15, а не Деян.11:30, приводится у Гатри.²³² Данное мнение предполагает, что Послание к Галатам было написано позже даты созыва иерусалимского Собора (50 г.), что лучше соответствует «северогалатийской» теории, касающейся темы его получателей.²³³

Основные возражения против него сводятся к следующим:

1. Отсутствие в Гал.2:1-10 ясных указания на состоявшийся Собор и принятие каких-то важных документов.
2. Согласно Луке, Собор совпадает с третьим посещением Павла Иерусалима.
3. Сам текст Гал. 2 говорит больше в пользу частного характера беседы, чем общецерковного.
4. Противоположное мнение выставляет в плохом свете Петра, поддержавшего Павла на Соборе и отказавшегося от его позиции позже в Антиохии.
5. Маловероятно, чтобы Послание к Галатам не сослалось бы на столь важное решение об обрезании.
6. В Гал. 2:1 Павел говорит о посещении Иерусалима «по откровению», тогда как Деян. 15 описывает обязательный для всех созыв участников.
7. «Некоторые от Иакова» из Гал. 2 вполне могут быть людьми из Деян. 15, которые злоупотребили предоставленными им Иаковом полномочиями.
8. Поведение «некоторых от Иакова» вряд ли отражает какие-то полномочия, а сама обстановка похожа на «сырую» или первоначальную.

Постараемся ответить на выдвинутые контраргументы. Что касается первого возражения, то Собор не решил буквально всех проблем. Хотя он утвердил единство верующих из евреев и язычников в вопросе спасения, оно не было достигнуто в вопросе освящения. Уверовавшие язычники должны были соблюдать ряд ритуальных предписаний Ветхого Завета в качестве обязательных, что Павел не считал необходимым. О втором возражении мы уже говорили: в Гал. 2 Павел излагал не детальную хронологию своих посещений Иерусалима, а историю своих встреч с апостолами. И лишь в связи с последними для него был смысл упоминать какие-либо исчисления.

Третье возражение, указывающее на непоследовательность Петра, не учитывает тот факт, что Петр засомневался не в оправданности отказа обрезать язычников, а лишь в необходимости выполнять требования о нечистой пище, предписанной ему, как еврею, но не обязательной для язычника. В этом вопросе важно заметить, что предложенное Иаковом решение проблемы обрезания не было тем, на котором настаивал Павел. Иаков, вполне решив проблему вывода обрезания из условий спасения, в вопросе применения темы обрезания к делу освящения, по сути, выдвинул теорию о двух «народах Божьих», каждый из которых подчинялся особым правилам.

Такое положение исключало общение между уверовавшими из язычников и евреев, ведь их правила поведения сильно отличались друг от друга. Петр фактически еще не опробовал на себе модель Иакова, пока при посещении антиохийских христиан не увидел Павла и Варнаву, пренебрегшими «кошерными» постановлениями. Вначале он согласился с ними, ведь как же можно было «есть вместе с язычниками», когда те не различали ни молочной кухни от мясной, ни чистой пищи от нечистой. Но когда он столкнулся со строгим взглядом прибывших от Иакова, то поколебался, и стал уклоняться от совместных трапез с верующими из язычников. Однако в вопросе спасения (ср. Деян. 15:1) он не отступил от истины и не нарушил сказанного на Соборе.

Последующий пункт возражений снимается тем, что пресвитерская встреча, на которую указывает Гал. 2, лишь предшествовала Собору, а не опиралась на его решения. Для Павла именно она имела решающее значение, поскольку предreshала вопросы, утвержденные на Соборе. Далее, тема обрезания, описанная в Деян. 15, все же упоминается в Гал. 2:2. Тема обрезания для галатийских церквей была менее острой, чем для антиохийцев, затронувших ее первыми. Также она не была актуальной и в ситуации с Петром.

Мотив Павла поделиться с апостолами своим откровением мог вызвать спор

«иудействующих», за которым как раз и возникла необходимость созыва Собора. Пришедших «от Иакова» из Гал. 2 вряд ли можно отождествить с упомянутыми Иаковом в Деян. 15:24, потому что последние проповедовали о необходимости обрезания и соблюдения закона, тогда как «некоторые от Иакова» из Гал. 2 приходили с целью вывести пределы проповедуемой Павлом свободы. Касательно последнего замечания, «некоторые от Иакова» не были случайными посетителями антиохийской церкви, но прямо названы Павлом в Гал. 2:4 «вкравшимися лжебратиями, скрытно приходившими подсмотреть за нашей свободой, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас».

О наличии параллелей между иерусалимской встречей, описанной в Гал. 2, и Собором из Деян. 15 говорят следующие доводы:

1. Согласно Деян. 15:6 Собору предшествовало пресвитерское совещание, очень похожее на частную беседу Гал. 2. Если для Павла было важно подчеркнуть именно эту беседу в противовес всему Собору, такой ход мысли вполне оправдан. Еще такого рода причиной вполне могла быть защита Павла от обвинений в его адрес по поводу того, что он не равен апостолам, а его учение – собственная выдумка. К тому же, определенная напряженность между Павлом и апостолами прослеживается в Гал. 1:10; 2:6, так что он вполне мог стать жертвой нападения своих противников.

2. Причиной встречи Гал. 2 был специальный приход Павла с целью «предложения его благовествования» (учения) апостолам (Гал.2:2), что соответствует ситуации Деян. 15 и не совпадает с вариантом отождествления Гал. 2 с Деян.11:30 и 12:25.

3. В обоих случаях на встрече присутствуют одни и те же лица: Павел, Варнава, Иаков, Петр, Иоанн и иудействующие. Тит не играл большой роли в рассказе Луки, хотя его присутствие можно увидеть в словах «некоторым другим» (Деян. 15:2).

4. Порядок выступающих приблизительно совпадает: диспут Павла и Варнавы с иудействующими («не покорились»), одобрение Иакова, Петра и Иоанна. Указание «чтобы нам идти к язычникам» не есть разрешение апостолов, поскольку Павел уже «подвизался» на этом поприще (Гал.2:2), что совершенно не вписывается в ситуацию, если в Гал.2 описана встреча, случившаяся до его первого миссионерского путешествия, что предлагается нашими оппонентами.

5. Решение относительно спорного вопроса с иудействующими было принято в обоих случаях, что указывает на законность решения его самими апостолами, хотя в Гал. 2 подтверждение этого «частного» решения всей церковью не упомянуто все по той же причине важности отношений Павла именно с апостолами.

6. В обоих случаях полемика вокруг условий спасения была затронута впервые, что плохо согласуется с мнением о том, что еще при посещении Иерусалима с целью оказания денежной помощи поднимался какой-то вопрос с иудействующими.

7. Само содержание спора аналогично: Павел отстаивал незаконность обрезания уверовавших язычников, поэтому Тит и не был обрезан. «Подсматривание за нашей свободой» (Гал. 2:4) соответствует требованиям иудействующих «соблюдать закон Моисеев» (Деян.15:5).

8. В каждом случае непоследовательность Петра случилась после одобрения апостолами учения Павла, но характер его поступка все же не противоположен любому из их решений. Поэтому поступок Петра не соответствует такого рода вине, о чем будет сказано ниже. Так же мы коснемся той темы, почему вопрос «общения» не решился вместе с вопросом обрезания на Соборе.

Также очевидны противоречия между отдельными местами Писания в случае принятия мнения, что описанную в Гал.2 встречу необходимо отождествить с изложенной в Деян. 11.

11. Так, если Тита не принуждали обрезать еще до Собора (Гал. 2:3), то как же этот вопрос мог подняться на самом Соборе (Деян. 15:1,5)? Далее, если Павел еще не совершил свое первое миссионерское путешествие, в котором он впервые обращался к язычникам, то как он мог ссылаться на этот опыт, и как могли это признать апостолы (Гал. 2:2,7-9), когда он еще не имел его.

Также, если настоящий инцидент не носил затяжной характер, потому что Послание к Галатам написано незадолго до Собора, почему Павел постоянно обращается к этой теме в других посланиях как к актуальной (Рим. 2:9-11,17-29; 3:22,29-30; 1 Кор. 7:18-24; 8гл.;

9:19-23; 2 Кор. 3гл.; 10:16; 11:12-13,26; Еф. 2:11-22; Фил. 3:2-11; Кол. 2:18-23; 1 Тим. 4:1-5)? И, наконец, если Послание к Галатам было написано до 50-го года, тогда оно относится ко времени написания и Послания Иакова. А это означает, что такие их тексты как: Иак. 2:24 и Гал. 2:16 неизбежно вступают в терминологическое противоречие.²³⁴ Данная проблема не стоит столь остро, если Иаков писал задолго до затронутого Павлом в данном послании этого вопроса.

Конечно, нам может последовать встречный вопрос: Почему Павел в Гал. 2 не упоминает о решении Собора частично ограничить уверовавших их язычников? Причиной такого поведения Павла может служить одно существенное обстоятельство. В одном вопросе, имеющем к этому отношение, Павел не был согласен с этим решением, а именно: Павел усматривал в позиции Иакова мнение о «двойном стандарте» христианина, затруднявшее общение между уверовавшими из евреев и язычников. Иаков был не совсем последовательным и предложил решение, не полностью устранявшее существовавшие проблемы.

Роль, которую отдало общее собрание Павлу и Варнаве после Собора (Деян. 15:22), намекает на то, что они не во всем получили одобрение от апостолов и Собора. В противном случае, если согласие было бы полным, и по всем пунктам проблемы, то зачем в дополнение к Павлу и Варнаве, которые все равно шли домой и вполне могли бы донести законным образом принятое решение, нужно было добавить миссию Иуды и Силы, причем с подчеркнутым поручением именно им «изъяснить то же и словесно» (Деян. 1:25-27). Может быть, именно этим объясняется обособленный тон изложения Послания к Галатам и то, что у Павла было так много противников. Этот независимый характер отношений Павла с апостолами и не позволял ему уделить их авторитету больше внимания в этом послании, чем это могло бы случиться в случае отсутствия между ним и ими каких-либо разномыслий. Во фразе «у вас» из Гал. 2:5 подразумевается скорее то, что именно галаты были в числе первоначальной поддержки позиции Павла (Гал. 4:20; 5:7), а не еврейские христиане, поэтому их отступление было вдвойне для него болезненным.²³⁵ Тем не менее, характер данного разномыслия не был столь вопиющим, как представляется либеральным богословием.

Теперь же нам предстоит определить, что собой представляло учение, нашедшее приют в христианской общине, но обнаруженное, изобличенное и извергнутое из ее лона.

3. Развитие сотериологии Ранней Церкви

3.1. Сотериология Иисуса Христа

Конечно, ошибочно считать проповедь Самого Иисуса Христа, нарушавшего некоторые существенные положения закона (Мф. 12:1-14; 21:31-32; 23:37-39; 24:1-3; Марк. 2:15-22; 7:19; 14:58; Лук. 6:6-11; 13:10-17; 14:1-6; Иоан. 2:19-22; 5:10-12, 16; 7:23-24; 9:14-16), ортодоксальной. Поэтому вполне естественно ожидать такого же поведения по отношению к закону и со стороны Его учеников уже после Него. Такие выражения, как «но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма» (Мф. 12:6) или «итак, можно в субботы делать добро» (Мф. 12:12), сделали Христа врагом иудаизму Его дней. Однако Сам Христос говорил здесь лишь о превосходстве, но не об отмене закона благодатью. В этом же смысле на горе Преображения прозвучал призыв слушать не Моисея или Илию, но Сына (напр. Мф. 17:5; ср. Ин. 1:17; Кол. 2:9; Евр. 1:1-2).

Иногда Христос цинично называл закон «законом вашим» (Иоан. 8:17; 10:34; 15:25), что, конечно, нужно понимать как указания на временность и замену закона Моисея, а не отрицание вообще какой-либо возможности применения закона для христианина.

Преходящий характер закона Моисея, но, разумеется, не нравственного его «ядра», Десятисловия (см. Ис. 1:10-20; Матф. 23:23), можно увидеть в таких местах Евангелий: Матф. 11:13; Лук. 16:16; Иоан. 1:17. В целом Христос высказывался о законе не с позиции его ненужности, а лишь ограниченности. Нагорная проповедь Христа также является, если не полным превосходством над законом, то, по крайней мере, радикальным его переосмыслением и углублением (Матф. 5-7гл.).

Однако Сам Христос не мог провозглашать Свое учение только путем откровенного

заявления, основанного на Своем предугадании будущего неприятия Его миссии народом (Мф. 21:43; Ин. 16:1-4; Рим. 11:2) или путем указаний на ограниченность закона, на который Он еще опирался. На той ступени осуществления общего Замысла Бога относительно спасения людей Он еще находился под законом, как призванный его исполнить (Гал.3:13;4:4-5), но не столько вместо нас, чтобы освободить нас от него, а с целью предоставления образца для нашего послушания уже закону Христову (1Петр.2:21; 1Иоан. 5:3; Рим. 13:8).

По этой причине Он поначалу запрещал ученикам проповедовать самарянам и язычникам (Матф.10:5-6,23;15:34), однако посещал языческие территории Сам (Марк.8:27 и др.) и даже заботился о миссии среди язычников (Марк.5:19-20; ср. Марк.6:53-56). Также Он больше предостерегал, чем предсказывал, и будущее неприятие евреями Его учения (Иоан. 14:17; 15:18-25; 16:1-4). В любом случае, не видеть в учении Иисуса Христа ясного и оппозиционного к доктрине официального иудаизма тех дней тезиса о прощении грехов (Марк. 2:5-7; Лук. 7:47; Деян. 13:38), получаемых на новых условиях, т.е. только на основе покаяния (Марк. 1:15; Лук. 13:3,5; ср. с Деян. 20:21; 1 Иоан. 1:9; Рим. 2:4) и веры (Марк. 16:16; Иоан. 3:16; 12:44-48 ср. с Деян. 16:31; Рим. 10:9-10; Гал. 3:26), невозможно.

Сам Господь Иисус не оставил ученикам подробно разработанной доктрины, тем более, что они часто не были способны понять даже доступное их пониманию. Однако Он дал им обетование того, что Дух Святой, Который они и получили на празднике Пятидесятницы, «научит их всему» и «напомнит им все», что они не могли усвоить. Что же касается непосредственно переданной Христом им доктрины спасения, то она была очень проста, но достаточно уникальна, чтобы ее можно было легко лишиться, смешать с другими или забыть. Она состояла из двух истин:

- **приход Мессии** ознаменовал собой конец старого завета и начало установления нового (Матф. 13:52; Лук. 5:33-39; 22:20), который включал в себя спасение даже недостойных, но желающих его обретения (Матф.7:34.39; Марк.2:17; Лук. 10:37; 15:29-30; 19:5-7; Иоан.1:12);

- **новые условия получения прощения** (вера и покаяние) были настолько благоприятными для судьбы грешников, что эта весть о спасении стала называться Евангелием (Матф. 24:14; 26:13; Марк.1:14-15; 8:35; 10:29; 13:10), которое, как и предназначалось, стало, наконец, доступным для всех без исключения людей (Матф. 8:11-12; 11:28-30; Иоан. 12:32).

Еще до проповеди Христа Его Предтеча, Иоанн выдвинул революционный лозунг прощения грехов только через покаяние и крещение (ср. Деян. 10:43), т.е. без ритуального очищения, притом с целью – «чтобы веровали в Грядущего по нем» (Иоан. 1:7; Деян.19:4). Суть Евангелия или Радостной Вести и состояла в том, что то же самое, что с безнадежностью осуждалось на неизбежную гибель законом, с приходом благодати вдруг обрело значение и стало призываться к покаянию и жизни с Богом. Иными словами: то, что закон уже осудил, благодать посчитала достойным спасения. Получается, исторически Бог как бы предпринял два пути спасения: ветхозаветный (включающий дела) и новозаветный (дела не включающий). В этом упрощении условий спасения и выведении их из правовой сферы отношений Бога и людей и состоял смысл благодати. Апостолам нужно было только обосновать данное снисхождение как волю Бога.²³⁶

Эта весть настолько поразительна, что сама по себе пленяла многие сердца, чем и объяснялся столь сильный рост числа уверовавших, состоявших в глазах самодовольных иудеев в разряде отвергнутого Богом сословия. Это был язык любви, обращенный к нуждающимся в ней, и он не мог быть не услышанным. Все те, кто слышал проповедь Христа, еще не забыли Его призывов любви, и апостолы без особого труда собрали обильную жатву (Матф.9:36-38).

Все остальное нарастало вокруг этого костяка, служба апостолам верным ориентиром для развития и углубления этих двух принципов. Создать доктрину в течение двадцати лет — слишком тяжелая задача для современных богословов, но апостолы обладали особой силой и откровением, недоступным нам теперь. Их задача и связанные с нею полномочия уникальны и неповторимы в истории Церкви.

3.2. Сотериология ап. Петра

Проповедь Петра в день Пятидесятницы (Деян. 2:39) и позднее в Кесарии (Деян.10:42,43), хотя и вынужденная особым вмешательством Бога, все же уже содержит направление, согласное с “Великим поручением” Христа. Такая, якобы, “инертность” Петра на самом деле была вызвана выполнением предварительного поручения Иисуса, т.е. проповеди среди евреев (Деян.1:8), начало переориентировки которой на язычников должен был положить Сам Бог. Поэтому произошедшее нельзя назвать сильно удивившим Петра, тем более во свете всего, что он знал уже прежде от Самого Христа (см. Деян. 1:8).

Заметьте, Петр призывал к спасению, которого еще не имели его слушатели, а не к правильному пониманию спасения, которое они уже имели. При этом проповедь Петра о спасении четко включала в себя два элемента. Согласно тексту Деян. 2:38, спасение зависит от двух условий с Божьей стороны:

1. (юридическое) совершение прощения грехов (Деян. 10:43; ср. Матф.26:28; Евр.9:14);
2. (фактическое) наделение силой Духа Святого (Деян. 1:6; ср. Иоан.14:16-17; Гал.3:14; 1Кор.12:13).²³⁷

Первое связано с человеческим желанием покаяния, второе – веры, хотя они тесно взаимосвязаны вплоть до взаимного замещения в отдельных новозаветных формулировках: верить нужно и в возможность прощения в Иисусе Христе, а покаяние – необходимое звено в деле освящения христианина. Таким образом, покаяние и вера составляют два условия спасения с человеческой стороны (Мк. 1:15; Лк. 24:47; Деян. 20:21).

Характер этих условий – длящийся во времени, а не одноразовый, однако его наступление относится ко всей жизни человека: покаяние не за каждый конкретный грех, а за все неправильное направление жизни; вера не во второстепенный доктринальный вопрос, а в источник своего спасения, причем вера, не как умственное согласие с абстрактной истиной, а как доверие или вручение всей своей жизни в руки Христа.

Крещение в речи Петра якобы выступает в роли еще одного условия прощения грехов, однако, скорее всего в данном фрагменте речь идет об исповедании веры в пришедшего Мессию, внешним знаком выражения которой и является крещение. То, что данная позиция Петра, была устойчивой, доказывается тем, что он повторяет ее в своей речи у Корнилия (тема прощения – Деян. 10:43; 11:18, тема получения Духа Святого – Деян.10:47-48; 11:16).

Следовательно, Петр исповедовал учение, согласно которому «искупление человечества и его очищение через смерть Иисуса Христа позволили Святому Духу сойти на каждого верующего и наделить его духовной силой жить праведной жизнью. Таким образом, Дух Жизни во Христе Иисусе может освободить... из-под власти греха и смерти. Требования Закона могут быть исполнены в тех, кто идет не путем плоти, а путем Духа».²³⁸

Ситуация «упрощения» условий спасения лежит в основании того, что Петр по откровению познал, что нельзя считать «ни одного человека оскверненным или нечистым» (Деян.10:28). По этой причине вдруг язычники перестали нести угрозу чистоте Израильского народа, которую защищал закон? Петр здесь не противоречит себе, но его открытие касается представления об отсутствии в глазах Божьих различий между людьми в вопросе спасения, которое и уравнило иудея с язычником. Уже у Корнилия Петр окончательно понял, что обрезание, богослужение и обрядовая сторона служения Богу выведены из сферы вопроса спасения (ср. Деян. 5:31; 4:11-12).

О представлении Петра относительно условности спасения свидетельствуют его слова на соборе о том, что Бог знает и ожидает проявления подлинных мотивов обращения грешника за благодатной помощью (Деян.15:10). Он понимал, что тот, кто не ценит спасения даром, тот его и не достоин, а это может знать только «Сердцевидец» Бог. «Очевидно, что Бог не вселяет Своего Духа Святого в нечистые сердца. Таким образом, если Господь послал Святого Духа Корнилию и его домочадцам, Он сделал это не потому, что не знал их сердца: Ему прекрасно известно, что лежит на душе у каждого (15:8)».²³⁹

Отсюда, нельзя рассматривать отношения спасения в монергическом понимании, “согласно которому Дух завладевает личностью, вследствие чего определенный результат достигается... безотносительно к личности человека, его уму и потребностям. Такая

трактовка представляет человека безвольным существом, а не сознательным, активным участником отношений. Синергическое понимание предполагает “разделение труда” между Духом и человеком, так что нам не приходится объяснять все явления, вызванные действием Духа, исключительно сверхъестественными... причинами”.²⁴⁰ Сошествие Духа Святого на условия только одной веры (Деян.15:9) бывших с Корнилием людей из язычников было для Петра основным аргументом против учения иудействующих (Деян.11:17; 15:9), т.к. Дух Святой свят.

Поскольку, по традиции, Марк писал свое Евангелие со слов Петра, будучи сам не теологом, а просто христианским публицистом, в этом Евангелии представлена также и теология Петра. А ввиду того, что оно было написано до Евангелия от Луки, его вполне можно признать самостоятельным источником для определения доктрины спасения Петра.

Примечательно, что при написании своего Первого Послания Петр передает приветствие от своего «сына» Марка (1Петр.5:13; ср. Деян.12:12; 15:37; Кол.4:10). Тексты Марк.1:14-15; 2:17; 8:35; 10:29; 13:10 о проповеди Евангелия и его сути могут дополнить картину представлений Петра о характере новозаветного спасения. О смерти Христа и ее значении говорят Марк.8:31; 9:12,31; 10:33; 14:21,41, особенно Марк. 10:45; 15:31-34.

3.3. Сотериология Стефана и христиан-эллинистов

Характер возникшего со Стефаном спора и его исход подтверждает наше мнение о том, что изначальной проповедью уверовавших эллинистов была вера в угождение Богу вне зависимости от соблюдения, по крайней мере, ритуальной части закона Моисея. Если бы сами апостолы мыслили иначе, никто из эллинистов не имел бы права проповедовать что-либо похожее на то, что сделал Стефан. По этой причине мы не можем согласиться с мнением либеральных богословов, называющих поведение Стефана самовольным, а его учение — раскольничьим.²⁴¹ То, что апостолы посещали храм в часы молитвы (Лук. 24:52-53; Деян.2:46-3:1), совпадающие с вечерним жертвоприношением, говорит лишь о том, что они занимались миссионерской деятельностью среди своего народа, и не более (Деян.5:12,20-21,25,42). Этой же обязанностью свидетельствовать, прежде всего, евреям был руководим и сам ап. Павел (Рим. 2:9-11; 9:1-5; 1 Кор. 9:19-22). Всякий раз, попав в новый город, он, прежде всего, шел в синагогу (Деян. 13:14; 14:1; 17:1-2 и др.). Однако Стефан первым поднял вопрос: насколько оправдана такая проповедь, не говорящая иудеям о том, что их жертвоприношения и храмовое поклонение Богу не имеют никакого отношения к их спасению. Стефан «стал провозглашать такие взгляды, логическое развитие которых привело бы его единомышленников-христиан к полному отказу от храма с его священством, жертвоприношениями и обрядами. В отличие от ессеев²⁴², он не возмущался тем, что храм и богослужение существенно отклонились от Священного Писания и нуждаются в реформе: он провозгласил, что все ветхозаветное богослужение устарело и вскоре совершенно исчезнет».²⁴³ Конечно же, вопрос скорее не спасения христианина, а его освящения на этой стадии еще был неотличим как от обрезания, так и от соблюдения добрых дел, так как все верующие были евреями и не придавали этому достаточного внимания.

Безусловно, обвинения в адрес Стефана имели под собой реальную почву, т.к. Стефан в своей защитной речи нигде ни возмущается ими, ни возражает в ответ на них. Уже с самого начала выступления Стефана видно, что его убеждения не расходились с характерными особенностями учения Христа, особенно относительно места поклонения Богу и его характера (Иоан.4:20-24). Также заключительные слова имеют явную параллель с учением ап. Павла о храме (Деян.17:24) и об обрезании (Рим.2:25-29;4:12; Кол.2:11).²⁴⁴ С другой стороны, кроме справедливого обличения в последних словах Стефана не было ничего такого, что подлежало бы наказанию смертью, что делает причину самосуда загадочной, если бы не было достаточного прецедента. Бесспорно, Стефан защищал новый подход к служению Богу, как впрочем, и сами апостолы. Важно отметить, что Стефан построил свое выступление не согласно схеме, определяющей, что такое спасение, принесенное Иисусом Христом, но, доказывая саму возможность изменения ветхозаветной теологии спасения, т.к. священников вовсе не интересовало

первое, но было важно второе. «Он не пытается объяснить, какие перемены произвел и произведет Христос. В его намерение входило лишь показать, что утверждение о необходимости грядущих перемен не является богохульством».²⁴⁵ В этом Стефан преподал нам весьма полезный урок: прежде, чем сказать о «новом», докажи, что оно имеет «право на жизнь».

Причем по тексту заметно, что Стефан так и не смог завершить свою речь (Деян.7гл.), поэтому ее основная, т.е. заключительная часть нам просто неизвестна. Перелом в его выступлении, имевший место с ст.51, вызван был реакцией слушающих на предыдущие слова об истинном месте обитания Бога, т.е. о сердце человека (ст.48-50). В свете того, что Стефан был способен простить своих врагов перед своей кончиной, такой резкий переход его речи, до этого момента умеренной и спокойной, может быть объяснен лишь явным нежеланием его судей слушать его дальше. «По-видимому, Стефан хотел заключить свою защиту словами об Иисусе Назарянине, в Ком совершилась полнота обещанного Богоявления. Но накаленная атмосфера суда, выкрики и взгляды, полные ненависти, перевели Его мысль в другое русло. Глядя на толпу обвинителей, на их искаженные бешенством лица, он словно увидел перед собой воплощение темного полюса Израиля. Обрезание, знак Завета, не приобщило их души к подлинному Завету. И, прервав свою речь, Стефан воскликнул громко, так, что его услышали во всех концах Каменного зала».²⁴⁶

Профессор Д. Гудинг²⁴⁷ отметил в речи Стефана перед синедрионом несколько тезисов, относящихся к его представлениям об отличии, а вернее возможности такого отличия теологии Нового Завета от всех предыдущих:

1. Откровение Бога в Ветхом Завете имело не законченный или статичный, но динамичный характер (Деян.7:2-3,9-14,17-29,30-38,42-49,52);
2. Оно передавалось весьма необычными и разнообразными способами, вызывающими всегда непонимание и сопротивление со стороны евреев (Деян. 7:2-16,19-22);
3. Оно раскрывалось постепенно от Авраама через Исаака, Иакова, Иосифа, Моисея и т.д. (Деян.7:44-50);

Бесспорно, Стефан пытался доказать членам синедриона, что завет Моисея не является последним словом Бога, но лишь необходимой ступенью к нему. Авраам поклонялся Богу посредством алтаря из груды камней, Моисей – скинии, а Соломон – храма, но конечным местом обитания Бога является сердце человека (Ис. 7:49-50; 66:1-2; Деян.7:48-50). Он показал, что отмена храмового поклонения предсказана и определена самой ветхозаветной теологией, исполняя Божий замысел на более высоком уровне. «Данный взгляд был проекцией в отдаленное будущее, провозглашенный авторитетным пророком Израиля Исаией и понятый наиболее просвещенными евреями. Истинный иудаизм, остававшийся верным духу Ветхого Завета, всегда учил о том, что самооткровение Бога дается постепенно и не позволяет народу Божьему предаваться отдыху и успокоению, пока он не достигнет божественного идеала».²⁴⁸

На данном этапе важно отметить то, что обвинения на христиан в лице Стефана были выдвинуты не со стороны какой-то группировки внутри самой церкви, что обычно упускают из вида либеральные теологи. Их мнение о том, что Стефан сам затеял неоправданный конфликт, еще нужно доказать. Похоронившие Стефана — это сочувствующие христианам люди, но они не могли бы совершить погребение по еврейскому обряду, если бы Стефан был полным еретиком в глазах ортодоксальных евреев. «Прозелиты и эллинисты, менее ортодоксальные, нежели чистые евреи, считали своей обязанностью воздать публичные почести человеку, который делал честь их корпорации и который не был поставлен вне закона своими частными верованиями».²⁴⁹

По этой причине можно видеть разделение внутри синедриона или среди самих фарисеев, так что одна его часть не признала законность приговора, тогда как другая — сильно не заботилась о нарушении закона в случае с формой захоронения Стефана, довольствуясь его смертью. «В том случае, если он был признан виновным и казнен по судебному приговору, это противоречит правилам погребения казненных, о которых известно из Мишны. В соответствии с Санхедрин 6.5.-6.6, уголовных преступников не хоронили в фамильных склепах, но на особых кладбищах, где закапывали кости после того, как тела казненных истлевали. При этом запрещалось публичное оплакивание и

проявление печали. Таким образом, если опираться на Мишну, то упоминание об оплакивании Стефана говорит в пользу того, что он был линчеван толпой, а не казнен по суду». ²⁵⁰

Поразительно сходство аргументации Стефана с положениями автора Послания к Евреям, где говорится о том, что Христос как новый, но предсказанный пророками, Первосвященник приступает к Богу от имени всего народа верующих, что делает потребность в священстве и храме вообще ненужной (Евр.7:22; 8:5-6,13;9:9;10:19-22). ²⁵¹ Конечно же, и само это видение христианского первомученика напомнило «затыкавшим уши свои» именно это.

Вопрос погребения Стефана так же не вызывает проблем для евангельской защиты от либеральных нападений. Сами христиане так же не могли совершить погребение, поскольку арест Стефана означал начало репрессий, которые приняли всеохватный характер. Отрицательное отношение евреев к проповеди христиан не было внезапным, если учесть то, что их дискуссии со Стефаном велись довольно продолжительное время. Впрочем, гонения могли носить и избирательный характер, инициированный мнением, что христиан можно терпеть, но эллинистов из них – нет.

Это понятно, поскольку народ еще не знал, что и местные христиане мыслят так же, как Стефан. «Одной жертвой зачинщики не удовлетворились. Они начали по городу настоящую охоту за сторонниками Стефана. По-видимому, разыскивали они в основном христиан-эллинистов, причем не щадили и женщин (Деян.11:1)... Из города в эти дни бежали кроме апостолов «все» верные. Однако вероятней, что большинство укрылось в Вифании и других соседних селах и вскоре вернулось. Только христиане-эллинисты вместе с диаконами навсегда покинули Иерусалим» ²⁵²

С другой стороны, трудно согласиться и с мнением, что апостолы избежали преследований в виду их благочестивого отношения к храму и закону, которое считает поведение Стефана неортодоксальным. Одинокое пребывание апостолов в Иерусалиме не было долгим (Деян.9:26), а преследование христиан сразу перекинулось на периферию (Деян.9:13,30). Так же и Павел, ревностный гонитель христиан тех дней, видит свою вину перед всей, т.е. неделимой христианской церковью, а не перед какой-то ее частью. Тесные контакты апостолов с эллинистическими церквями также говорят против данного мнения. Так, обращения язычников в Антиохии не приводят к резкой реакции в Иерусалиме (Деян.11:22-23).

Удивление же «иудейских братьев» относительно проповеди спасения язычникам и общения Петра с Корнилием было естественной формой вопроса, но приведенные им доказательства водительства Духом Святым полностью сняли их сомнения (Деян.11:18). Поэтому нельзя согласиться с тем, что лишь после обращения Корнилия от Петра и эфиопского евнуха от Филиппа был поднят вопрос об обрезании, хотя тот факт, что споров на этот счет не последовало, может быть истолкован и как результат их добровольного согласия «быть как все». Общение во время совместного принятия пищи Петра с Корнилием (Деян.10) отлично от того, которое случилось в Антиохии (Гал.2), поскольку Корнилий был «чтущим Бога», а значит, соблюдал элементарные правила прозелитов относительно «кошерной» пищи, тогда как в Антиохии Петр должен был жить полностью «по-язычески».

Обрывочность и недостаток сведений о богословских взглядах Филиппа, Варнавы, Силы, Иуды и других видный тружеников Ранней Церкви не позволяет нам сделать анализа их представлений о спасении. Впрочем, Филипп, избегая преследования, всюду ведет себя в духе проповеди Стефана, безбоязненно проповедуя в Самарии – округе, чуждом для любого еврея. Поэтому нельзя сказать, что после кончины Стефана не осталось никаких продолжателей его дела, а иудейские христиане вскоре приняли его учение, хотя и не пытались распространять его столь радикально.

Такую же преемственность можно усмотреть и в постепенной эволюции взглядов самого Иакова, брата Христа, кого либеральные богословы считают оппозиционером Павлу. О нем свидетельствует Иосиф Флавий, указывая, что спустя немногим более десяти лет после Собора он был осужден на смерть через побитие камнями *по тем же обвинениям*, что и Стефан. ²⁵³ В 62 г. н.э., т.е. примерно тогда, когда Павел находился в Риме, Иаков был казнен по приговору иудейского синедриона после того, как отказался отречься от

веры в Иисуса Христа. Ненависть к человеку, возглавлявшему христианскую общину почти восемнадцать лет, была настолько сильной, что его сбросили прямо с портика храма, где он прилюдно засвидетельствовал свою верность учению Христа²⁵⁴, а, следовательно, и Павла.

Особенности его смерти указывают на небывалую жестокость иудеев по отношению к Иакову: после того, как на него обрушился шквал камней, он еще был жив, и кто-то суконным валиком нанес ему несколько ударов по голове, от которых он скончался. Все это говорит в пользу усмотрения причиной смерти Иакова народную месть, приведшую к спонтанному самосуду над ним. Фактически, до этого его исповедания народ не верил в то, что Иаков мог отречься от традиции отцов, но теперь со всей яростью излил на него свой гнев за то, что он держал их в длительном неведении относительно своих подлинных убеждений. Ничем иным нельзя объяснить факт столь разительной перемены отношения народа к своему любимцу.²⁵⁵ К тому же важно учесть и то, что закон требовал совершать побитие камнями еретиков лишь в особо отведенных для этого местах, находящихся за пределами городских стен, не говоря уже о территории храма.²⁵⁶

Во всяком случае, для мнения о единстве основных позиций этих двух апостолов Христа существует ряд доводов (Деян.15:18-19,24-26;21:18-26; Гал.1:19;2:9), не менее весомых, чем доводы его оппонентов²⁵⁷. Несомненно, уже на Соборе в Иерусалиме Иаков, как и Петр, не отрицал тезиса Павла об оправдании по вере (Деян.15:19,24,28-29), (Деян.15:7-9,11), но лишь настаивал на необходимости соблюдения закона как способа освящения верующих (Деян.21:18-25).

3.4. Решение Иерусалимского Собора по вопросу обрезания

Когда церковь снова вышла из нелегального положения, в ее составе преобладали уже местные евреи (иудеи), что подняло вопросы о необходимости обрезания и об отношении к закону. Положение усугубилось тем, что в это время в иерусалимской церкви начинает формироваться мнение «обращенных» фарисеев (Деян. 15:5;21:20). Последние, ввиду наличия контактов с антиохийской церковью, от имени Иакова (Деян.15:24) пришли со своим учением в Антиохию, но их поведение встретило протест со стороны апостолов Павла и Варнавы.

В данный период становления иерусалимской церкви данная ересь проявила себя в том, что приняла некоторые элементы учения апостолов, проигнорировав остальные. Так вера в воскресение мертвых, в возможность сверхъестественного откровения и скорый Приход Мессии объединяла взгляды фарисеев с христианским учением. Либеральная часть фарисеев (школа Гиллея) была более терпимой и по отношению к культурным различиям эллинистов. Рассчитывая на вероятность того, что христианская принадлежность определяется лишь верой в пришедшего Мессию, а христиане-эллинисты были лишь эпизодическим явлением среди христиан, они стали обращаться в христианство, не имея полного представления о его учении.

К тому времени, когда в Антиохию прибыли Павел и Варнава, пришедшие из Иерусалима сторонники фарисейской ереси уже требовали пересмотра позиции Павла в этой церкви. В частности, они учили «о необходимости для язычников обрезываться и соблюдать Закон, как для полного принятия их Богом (легализм, законничество), так и в качестве основания для христианской жизни (номинализм). Соблюдение Закона они понимают не только как средство для того, чтобы воспринять благословения завета с Авраамом, но и как наставления, регулирующие христианскую жизнь в рамках взаимоотношений этого завета».²⁵⁸ Посланные к апостолам церковью специально по этому вопросу Павел и Варнава были встречены, и тотчас был созван Собор, где они предоставили свою позицию на этот счет и свидетельства того, что сделал Бог среди язычников.

В этот, первый (ср. Гал. 2:4 с Гал. 2:12) раз фарисействующие подняли вопрос обрезания язычников, и этот вопрос следует отличать от того, что мы наблюдаем в Деян.21:21,24-25, где речь идет об обрезании как еврейской культурной особенности, не имевшей отношения к оправданию и потому допустимой. Поэтому Павла нельзя обвинить в непоследовательности и понятно, почему он не воспротивился обрезанию Тимофея (Деян. 16:3). Ниже мы увидим, что Павел признавал крещение лишь как культурную

еврейскую особенность, но не как общехристианскую норму святости и, тем более, не как средство оправдания.

Поскольку представления о спасительном значении обрезания были изначально ложными, Павел с Варнавой, обнаружив брожение этих идей в церкви, сразу же решили пресечь неправильное понимание сути христианского учения о спасении. Они смело выступили на Соборе в духе идей Стефана: необходимо основательно переходить к проповеди язычникам²⁵⁹, поскольку нет никаких причин для воздержания от выполнения поручения, данного Самим Христом, а самим евреям необходимо более решительным образом указывать на невозможность спасения ветхозаветным путем (ср. Гал. 2:21). Мало того, Павел даже учил, что сам Приход Иисуса Христа поставлен в зависимость от того времени, когда все люди узнают о Его спасении (ср. Матф. 24:14).

Недопустимо считать, что состоявшийся по данной проблеме Собор создал концепцию «двойного стандарта спасения»: одного для евреев в виде закона и веры, другого для язычников в виде «ограниченного» закона и веры. Собор (Деян. 15:7-9, 11, 14, 17, 19, 24, 28-29), как и предсоборное настроение Петра и других лидеров первохристианской общины (Деян. 4:11-12; 5:31; 6:11, 14; 8:4-5, 12, 25, 35, 37, 40; 9:27-28, 31, 35, 42; 10:35-36, 42-43, 47-48; 11:14-18, 20-24; 13:2, 5, 12, 23, 26, 38-40, 43, 46-48; 14:1, 7, 21, 25, 27), единодушно свидетельствуют о единственном пути спасения для всех, как евреев, так и язычников – через веру.

Причем, мнение Собора не строилось на собственном рассуждении его лидеров, обращающихся к личному опыту лишь в особо ярких случаях. Например, Петр прекрасно понимал, что «если бы учение «верующих из фарисеев» о том, что для спасения необходимо обрезание, и исполнение всех предписаний закона было истинным, то почему же Бог послал не их, а Петра в дом Корнилия».²⁶⁰

Хотя данная проблема для апостолов не была прямой неожиданностью, они апеллировали все же к сути учения своего Учителя, насколько она была им тогда открыта. «Почему, в виду всех этих перипетий, проповедники и редакторы Евангелия... могли не вставить в евангельский текст один или два стиха, даже одно слово, которое якобы было высказано Христом, чтобы уточнить или свести к общему знаменателю взгляды на проблематику обрезания? Но они, апостолы, ищут иного решения проблемы, полагаясь не на букву (которой нет), но на дух доктрины своего Учителя, т.е. делают попытки наилучшим образом адаптировать для удовлетворения практический нужд именно Его мировоззрение...»²⁶¹

Вопрос «ограниченного» закона возник при рассмотрении следующего вопроса, естественно вытекающего из отрицания закона Моисея в качестве спасающего средства: как же быть с образом внешнего поведения (освящением), если вопрос спасения определяется не им, а исключительно личной верой христианина? Какую же теперь функцию должен нести закон, если спасение только по благодати? Решение апостолов было таким: не относясь к сфере спасения вследствие искупительного труда, совершенного Христом на Голгофе, закон все же необходим в деле освящения, т.к. указывает уже спасенному способ, каким он может прославить Бога за полученный им дар прощения грехов и силы Духа Святого.²⁶²

Именно к этой сфере освящения, уже отделенной от вопроса спасения, и был применен «двойной стандарт»: для евреев необходимо полное выполнение закона, для язычников – ограниченный его извод («братьям из язычников» в Деян. 15:23; ср. Деян. 21:25).²⁶³ Мы уже отмечали, что данные рекомендации представляли сокращенный вариант, уже использующихся в диаспоре правил для язычников, так что «иерусалимские специалисты по истолкованию Закона на Апостольском Соборе практически не создали никаких новых и неведомых иудаизму наставлений».²⁶⁴

Целью данного постановления Собора было якобы урегулирование отношений между уверовавшими иудеями и язычниками, однако Павел сразу же²⁶⁵ выступил против идеи проведения такого различия как ликвидирующего не все причины для разделения в народе Божьем. Это решение все равно не создавало условий для полноценного общения между собой христиан из евреев и из язычников, и на нем нельзя было останавливаться. Обрезанные все равно не могли бы иметь полноценного общения при

встрече с необрезанными: что-то не устраивало бы обоих.

При этом позиция «меньшего стандарта» не могла соответствовать учению Иисуса Христа. По Павлу, уступать евреям нужно было полностью и бесповоротно, поскольку ветхий закон был отменен Христом не только в качестве средства спасения, но и в качестве признака освящения как богоугодного образа поведения христианина, желающего в знак благодарности послужить Богу.

Конечно, язычники могли соблюдать уменьшенные еврейские постановления, но разве то небольшое, что предлагалось Иаковом, не было тем же «обременением приходящих к Богу», которого так пытался избежать сам Иаков? Еврейские христиане должны были отказаться от своего лидирующего положения определять нормы христианской жизни для уверовавших язычников, опираясь лишь на новозаветное учение. Касательно блуда у Павла с решением Собора не было расхождений, потому что и Сам Христос подчеркивал единобрачие, но по вопросу идоложертвенного Павел допускал терпимость в образованных им церквях (Рим. 14:1-20).

Иными словами, отмены одного обрезания в качестве общехристианской моральной нормы для Павла было мало: было еще многое, что делало трудным общение между верующими, что обнаружилось позднее во время посещения антиохийской церкви Петром при совместной трапезе (Гал. 2:11-18). Петр увидел на столе своих братьев-язычников то, употребление чего в пищу лишало его всего еврейского. Еврейское сознание запрещало ему, например, смешивать между собой молочную и мясную компоненты пищи, но именно к этому он был побуждаем его друзьями-язычниками. Подобным же образом, прибывшие в Иерусалим необрезанные христиане боролись с тем же раздвоением чувств. И вся проблема состояла в том, что Петр привык жить по-иудейски, а они по-язычески.

И если на вопросы питания еще можно было бы распространить принцип относительной ценности, то как можно было игнорировать принципиальность по моральным вопросам (грех-святость)? Богоугодная жизнь должна была получить более четкие очертания, но не в качестве придирчивых и мелочных фарисейских правил («заповедь на заповедь»), а в виде более обобщенных нравственных принципов («любовь есть исполнение закона»). Так или иначе, но для уверовавших нужно было создать единые нормы христианского поведения, а не те, которые в одних условиях считались бы греховными, а в других – святыми.

3.5. Оппозиция Павла

Павел сразу понял опасность данной практики, которая не позволяла сделать из уверовавших людей единое Тело Христа. Доктрина о святости также должна быть одна для всех, как и доктрина об оправдании, т.е. вне зависимости от культурных интерпретаций библейских норм освящения. Он требовал единых норм для всех христиан, но Иаков, видимо, не спешил переходить к «эллинистическому» варианту проповеди об освящении евреям, против нее настроенной. Поэтому они разделили сферы своего служения (Гал. 2:7-9) и решили не мешать друг другу, что не хотел оставить в покое Павел. Вот этим и объясняется слабо прослеживаемое недоверие Собора к Павлу и Варнаве, отмеченное нами выше.

Различие позиций Иакова и Павла наблюдается уже на самом Соборе, например, в вопросе их представления о «народе Божьем». В то время как Павел искал устранения любой причины, препятствующей созданию единства церкви Божьей, не знающей никаких существенных, в том числе и не только по вопросу спасения, различий в Телесном Христовом, Иаков говорит в своей соборной речи о цели Бога создать «народ во имя Свое» лишь из язычников, т.е. особо, а не вместе с Израилем (Деян. 15:14), да и то через посредство воссоздания «скинии Давидовой падшей» (Деян. 15:15-17). И, конечно же, указание на то, что закон Моисея не нуждается в защите, так как проповедуется во всех синагогах диаспоры, непосредственным образом доказывает его приверженность к нему в деле освящения верующего во Христа (Деян. 15:21).

Павел же хотел создания условий полного единства всех верующих в одной Церкви, не разделенной законом на две неравноправные части. Хотя Иаков, по всей видимости, настаивал на том, что такой подход сделает затруднительным делом проповедь Евангелия самим ортодоксальным евреям, беспокоясь о собственном уделе и доле

ответственности. Павел же, беспокоясь о проблемах своей миссии среди язычников в связи с данным решением Собора, не распространял его авторитет на евреев, живущих в диаспоре.

Будучи евреем, Павел должен был сам повиноваться решению Собора соблюдать закон, а это оттолкнуло бы от Христа многих язычников. Дилемма вполне понятная. Павел был непреклонен в своем стремлении не различать еврея от язычника, но перейти спокойно к тому учению, которое Христос заложил к концу (не вначале) Своего служения. Поэтому, как только Петр, прибывший в Антиохию, евши «некошерную пищу» (которую все же следует отличать от идоложертвенной) вместе с уверовавшими язычниками, отказался от общения с ними из-за этой еды после того, как прибыли от Иакова сторонники строгого следования закону, Павел отреагировал мгновенно, обличив его в лукавстве.

В результате стало ясно, что таким образом общение христиан разных образов жизни продолжаться не может, и видимо Иаков решил создать еще одну компромиссную концепцию освящения (Деян.21:17-26): обычаи и нормы святости должны определяться территорией живущих на ней людей. Такого рода учение об относительной ценности закона значило, что один и тот же христианин из иудеев может в разных условиях вести себя по-разному, преследуя лишь одну цель – не быть соблазном окружающим.

В культурном отношении Павел признал этот компромисс (Рим. 14:1-6,15-22; 1 Кор. 8:9-13; 9:19-23). По крайней мере, когда через несколько лет после Собора Павел прибыл в Иерусалим, и Иаков попросил его продемонстрировать верность данному принципу, т.е. почтить закон на его территории, Павел сделал это (Деян.21:17-26), хотя и понимал, что освящение, определяющее понятие греха, все же следовало бы отличать от культурных обычаев и считать единой нормой для всего Божьего народа.

3.6. Обстановка после Собора

После Собора, имевшего место в 50-м году, Павел где-то в феврале этого же года снова собирается в свое второе миссионерское путешествие, причем по старым местам. Словами «по некотором времени» Лука намекает на поспешность отправления в путь (Деян. 15:36). «Эти смысловые нюансы указывают на тот факт, что вскоре после иерусалимского совещания Павел отправился в свое второе миссионерское путешествие. Очевидно, до него дошли слухи о том, что некоторые сторонники более строгого истолкования Закона из Иерусалима... разъезжали по округе, посещая молодые церкви и внося в них ссоры и разлад».²⁶⁶

Конечно, важно знать, кто же это был на этот раз: судя по Гал.2:12 (ср. Деян.15:24), это не были сами иудействующие, хотя они и не были согласны с решением Собора²⁶⁷, что говорит о том, что они появились в Галатии позже. Скорее всего, это были посланные из Иерусалима, и Павел не оговаривается здесь, считая их лишь прикрывавшимися именем Иакова, как это было раньше.

Павел, не будучи согласным с такого рода компромиссным вариантом решения проблемы разобщения Церкви Божьей, сразу же отправляется в путешествие по старым местам, куда именно направились делегированные апостолами, с которыми, однако, он не был согласен лишь в вопросе освящения верующих, совершенно соглашаясь в вопросе оправдания (Деян. 16:4). Он боялся одного, что его церкви, которые были научены им не проводить никаких различий внутри себя вне зависимости от национальной принадлежности, будут введены в недоразумения и расколы.²⁶⁸

Само Послание к Галатам говорит об уже какой-то проделанной работе иудействующих в галатийских церквях, а Деяния помещают начало проповеди Павла в Галатии лишь во время второго его путешествия. На основании этого мы должны признать, что в данный момент апостола беспокоило положение церквей, находившихся лишь в Памфилии, Фригии и Писидии, а само Послание к Галатам было написано во время третьего путешествия, т.е. ок. 56 года.²⁶⁹ Его труд в повторном посещении церквей в этом регионе не был напрасен, поэтому, насколько нам известно, и миссия самих иудействующих, бесспорно посещавших их несколько позднее, там была безуспешна.

3.7. Иудействующие в Галатии

Но в галатийской местности, видимо, идя по стопам Павла (Рим.15:20; 2Кор.10:14-15) иудействующие нашли более благоприятную почву для своего учения. Павел говорит, что когда он впервые посетил галатийцев, он был отягощен проблемой, связанной с каким-то заболеванием (предположительно мигренью или малярией), отразившемся на его зрении (Гал.4:13-15; ср. с 2Кор.10:10; 12:7). Это, а также и то, что Павел был здесь не долго, неожиданно изменив свой маршрут (Деян.16:6), сказалось на том, что истина о спасении Павла не была здесь утверждена в достаточной мере, чем и воспользовались его противники.

Похоже, Павел был в этой провинции дважды (Гал.4:13): во время второго (Деян.16:6) и третьего (Деян.18:23) его путешествий.²⁷⁰ Поскольку ряд других посланий Павла затрагивает проблему оправдания, среди них особенно Послание к Римлянам (52 г.), написанное более систематически, а также ряд смежных проблем (об идоложертвенном, праздниках, почитания ангелов и т.д.), то можно вполне считать «антиохийский» (описанный не в Гал.2, а в Деян. 14:28-15:1-2) конфликт довольно затяжным. Хотя, судя по всему, этот конфликт разрешился все же положительно, несмотря на то, что ересь иудействующих, не найдя поддержки в Иерусалиме, переросла в известный довольно рано, как мы предполагаем, эбионизм²⁷¹.

4. Учение «иудействующих» и его опасность для Первоапостольской Церкви

Конечно, наличие в столь ранний период истории церкви каких-либо разногласий еще не показатель отсутствия ортодоксальности в христианском учении. Имеют ли христиане возможность доказать, что образ учения Христа определен не этими вступившими так рано в спор с христианами сектами, но именно той общиной (церковью), которую основал Сам Христос? Безусловно. Потому что они смогли убедить свое поколение соотечественников в их собственной правоте, не смотря на большое сопротивление и враждебность своих конкурентов.

Конечно, мы не хотим представить вопрос так, что у основания всего данного спора лежат чисто субъективные причины, однако именно сложность затронутой темы и сделала его возможным. Поэтому мы не касаемся еще одной проблемы: были ли иудействующие действительно возрожденными людьми или нет. Следует полагать, что среди них были и те, и другие. Да, в тот период существовали учения, альтернативные христианству. Но весь вопрос в том, почему «выжило» именно оно. «Уже с самого начала в христианстве возникли разногласия и ереси. Причиной их возникновения стала, собственно, недостаточная доступность восприятия многих аспектов учения Иисуса, т.е. той доктрины, которую проповедовали апостолы устно, а затем представили в Евангелиях»²⁷².

«В посланиях Павла понятие «иудей» включает в себя знание Божественного Откровения и следование Божьему закону (Рим.2:17; 1Кор.9:20; Гал.2:14)»²⁷³, однако в самом Новом Завете только в Евангелии от Иоанна и книге Деяния Апостолов этот термин по преимуществу имеет негативный смысл. В Новом Завете «диапазон смысловых оттенков при упоминании иудеев и иудаизма необычайно широк – это и отрицательные, и нейтральные, и положительные значения».²⁷⁴

Что же представлял собой иудаизм тех дней? Часто слышится мнение о тотальном упадке иудаизма времен Христа, однако наряду с этим почему-то умалчивается и здоровая реакция на этот упадок. «Если бы общество, в котором жил Христос, окаменело в духовной спячке, Он не смог бы найти в нем, ни последователей, ни апостолов. Правда, некоторые историки утверждают, что подлинное благочестие в Израиле сохранили лишь «народные массы», а их вожди коснели в жалком обрядоверии. Но в действительности... во дни Ирода и римских прокураторов именно раввины наиболее полно выражали духовное сознание Израиля».²⁷⁵

Ко времени Христа иудаизм представлял собой несколько направлений: саддукеизм, фарисеизм, партия сторонников политики Ирода («иродиане»), зелотство и ессеизм. Частично оппозиция Павла могла нести на себе влияние каждого из них, но, судя по

Деян. 15:5, в наибольшей мере их взгляды были похожи на доктрину фарисеев. Саддукеизм, признававший авторитетность только Торы, давно изжил себя, так как в условиях жизни диаспоры был совершенно неприемлем и требовал реформ. Поэтому в данных условиях было наиболее популярным либеральное крыло фарисеев, которое предъявляло более терпимые требования к своим последователям. Таким образом, именно фарисеи смогли удерживать высокое положение в еврейском обществе в качестве духовной оппозиции, как саддукеям, так и зелотам.

Взгляды фарисеев были намного ближе к христианским, чем это почему-то считается, и не только потому, что их роднит прозелитизм и общая вера в возможность чудес, воскресения и духовного существования²⁷⁶. Хотя фарисеи учили, что «Шехина» (Дух пророческого вдохновения) оставил Израиль со времени Ездры и пророческий голос умолк (что, кстати, отрицали кумраниты-есееи), они признавали возможность личного откровения (Деян. 23:9). Фарисеи подобно ессеям также учили о том, что Мессия вот-вот придет, основываясь на пророчествах Даниила, в которых был предсказан приблизительный срок Его прихода (Дан. 9:25-26).²⁷⁷ По вопросу предопределения ессеи были фаталистами²⁷⁸, а саддукеи – волюнтаристами, фарисеи же сохраняли определенный баланс между свободным решением человека и волей Бога.²⁷⁹ Поэтому неудивительно, что к христианам примкнула часть фарисеев, а другая была к ним в определенной степени терпимой.

Но проблем к тому времени было больше между палестинским и эллинистическим направлениями иудаизма, чем между внутривнутрипартийными его оппонентами. «В некоторых районах, особенно в Сирии и Египте, у еврея диаспоры было меньше отвращения по отношению к иностранцу, чем у подобного ему еврея в Палестине, и также меньше болезненного страха перед прикосновением к нечистому».²⁸⁰

Если быть точным, то нужно признать, что во время жизни Христа все противостояние между иудеями диаспоры и коренными евреями происходило именно на почве проблемы адаптации взглядов евреев к условиям диаспоры. «Иудейские общины, разбросанные по территории всего древнего Средиземноморья, не могли существовать без поддержки государства и без государственных гарантий определенных привилегий. В самом деле, как они могли бы выполнять законы своей религии, которые не совпадали с теми, по которым жило окружающее их общество, если государство не признавало бы за ними права, например, не участвовать в отправлении государственного культа и отгородиться от всего, так или иначе связанного с языческими религиозными церемониями?...

Именно поэтому для еврейских общин наличие слоя дружески расположенных к ним язычников, становящихся практически адептами их религии, но при этом не порывающих связей с языческим обществом и с языческой культурой, было столь важным: это был своего рода буферный слой, помогавший евреям сохранить стабильные, цивилизованные отношения с окружающим миром».²⁸¹

Таким буфером для евреев диаспоры были так называемые «чтущие» или «боящиеся» Бога (Деян. 10:2,22,35; 13:16,26; 43,50; 16;14; 17:4,17; 18:7) — не совсем прозелиты, не совсем язычники. «Синагоги были широко открыты и те из язычников, которые принимали принцип монотеизма, могли принимать участие в богослужбных собраниях, после отказа от идолослужения. Прозелиты (этимологически: новоприбывшие) низшего ранга назывались «боящиеся Бога». Они составляли вокруг синагоги верующих второй зоны... В некоторых городах «боящиеся Бога» были многочисленны, но многие из них отказывались от обрезания не только потому, что эту операцию язычники считали унижительной, но и потому, что этот обряд был эквивалентом вхождения в еврейскую нацию и мог иметь печальные последствия с материальной и социальной точек зрения. Иудеи, которые знали об этом отвращении, часто довольствовались исповеданием веры в Единого Бога».²⁸² Именно этих язычников стремились сделать прозелитами иудеи диаспоры (ср. Матф. 23:15).

Здесь сильно отличились александрийские евреи (Филон), создавшие даже синтетическое учение из отдельных элементов еврейской ортодоксии и симбиоза греческих философских воззрений (платонизма, стоицизма и неопифагореизма). Это учение было направлено для обращения в иудаизм именно образованных людей, от

которых в основном и зависело их положение. Данное указание относится к нашей теме в виду того, что ограничения, предложенные Иаковом (Деян.15:20,29), уже были отнесены к «боящимся Бога» со стороны ортодоксальных иудеев диаспоры в форме так называемых «новых законов». ²⁸³

Учение иудействующих можно идентифицировать на основе изучения богословия фарисеев и ессеев времени жизни Павла. Как уже было нами отмечено, характер полемики Павла также подсказывает нам о сути их взгляда на природу спасения – это спасение лишь по внешним заслугам или делам. Однако, в то время, как мы и отмечали, по крайней мере, в официальной линии иудаизма такой концепции не было. Дела были важны, но их все же было недостаточно для иудаистского спасения. Представление о механическом послушании закону евреями есть плод извращенного утрирования учения евреев, впервые представленного Эдвардом Фишером в 1645 году, придавшем термину «законничество» значение единственного и безоговорочного средства оправдания. Дела в иудаизме никогда не были единственным условием спасения. Концепция спасения по делам включала в себя необходимость покаяния в виду невозможности жить совершенной праведной жизнью. Тем не менее, согласно Ис. 1:17-19, самого по себе покаяния было мало для получения прощения, нужны были еще и дела, хотя бы в какой-то степени. Впрочем, евреи и не различали между собой такие понятия как покаяние и обращение.

Также и фарисеи времени жизни Павла указывали на бессмысленность ритуального почитания Бога, в т.ч. в те дни «иудаизмом было признано – простого соблюдения закона недостаточно (М. Вер. 2.1) и покаяние остается насущной необходимостью» ²⁸⁴

Следовательно, концепцию спасения «по делам» создали неофициальные или синтетические по своей природе иудейские секты и наиболее вероятным претендентом может выступить именно ессеизм в одной из своих разновидностей. ²⁸⁵ Притом, что «имеются данные о течении в иудаизме, в котором «дела закона» рассматривались как путь к праведности (например, кумранский текст 4QMMT)». ²⁸⁶ Исходя из предположения, что ессеизм являлся более строгой формой фарисеизма, богословие секты «иудействующих» можно идентифицировать со взглядами ессеев в большей степени, чем с учением фарисеев.

Поскольку откровенное учение о спасении по делам закона (кроме вышеупомянутой кумранской рукописи) было инновацией в самом еврейском обществе, различие доктрины иудействующих с учением Христа следует искать в вопросе статуса покаяния и условий прощения грехов. Потому что только на этой почве могли бы сойтись друг с другом ессеи и фарисеи, образовав новую коалицию в качестве альтернативы еще молодой христианской теологии. Этой общей их базой было убеждение в том, что внешнее послушание закону рассматривалось в качестве условия для получения благодати, и именно против этого учения выступил со всей серьезностью ап. Павел. По мнению Павла, благодать, по крайней мере, спасения, давалась даром, причем всякому осознающему свою нужду в ней грешнику, будь то еврей или язычник.

Сущность спасения теперь уже состояла не просто в активной внешней деятельности, а во вступлении с Богом в более близкие отношения. Его принимают или отвергают, но никто не может сделать его предметом купли или сделки. Как это было далеко от той гордыни, какой была исполнена святость фарисеев и ессеев. Данным учением Павел вовсе не противоречил иудейской доктрине о воздаянии Бога, но считал, что воздаяние Бога осуществляется другим способом, по крайней мере, в вопросе спасения: не за заслуги, а за проявление зависимости человека от Божьей силы и помощи.

В целом учение «иудействующих» противоречило учению Христа, переданному Его ученикам и апостолам (1Кор.15:1-4) сразу по нескольким пунктам. Первой причиной разногласия христиан с уверовавшими фарисеями (ессеями), обнаружившей принципиальное отличие их учения, можно видеть особое понимание концепции «народа Божьего». По вопросу спасения «иудействующие» вне зависимости, были ли они связаны более с ессеями (кумранитами) или с фарисеями, имели еврейскую ортодоксальную позицию и потому им было трудно включить язычников в понятие «народ Божий» иначе, как на основе ветхозаветной модели, т.е. через становление иудеями.

Они могли признать то, что Христос – Мессия, потому что даже страдания Христа и Его

смерть могли быть приняты евреями в виду того, что «в древности раввины, изучая эти (Ис. 53; 61; Пс. 21 и др.) и аналогичные предсказания о приходе Мессии, пришли к выводу, что должно быть два Мессии: один Мессия страждущий, второй – Мессия побеждающий и судящий».²⁸⁷ Также можно было рассмотреть и два Его прихода, конечно уже с помощью самих христиан, в таких контрастных местах Танаха, как: Ис. 11 и 53; Пс. 21 и 71; Пс. 68 и 88 и др. Возможно, они и самого Христа не считали Богом, но лишь Его Мессией (Посланцем), так как эбиониты, с которыми их можно отождествить, отрицали непорочность Его зачатия²⁸⁸, хотя и это можно было бы подвергнуть сомнению на основе самого еврейского Священного Писания.

Даже прощение грехов в лице Иисуса Христа видимо было воспринято ими, но понятие «благодати» никак не вписывалось в их «обновленное» учение. Бог должен вести Себя только по справедливости: язычники ничем не заслужили себе прощения грехов, поэтому получить спасение они могли только в отреставрированном Христом иудаизме. Они не могли себе представить, чтобы Мессия изменил условия спасения, обещанные Аврааму и осуществленные Моисеем, которые определяли понятие «избранности» Божьего народа (впрочем, текст Втор. 15:15-18 мог подразумевать и это). Они считали себя наследниками Авраама, которому Бог пообещал многочисленное потомство, и не может отменить это обещание. Иудеи в связи с этим обычно говорили: «Бог будет судить Израиль одной мерой, а язычников – другой» или «Бог милостив только к Израилю, прочим народам Он вселяет ужас»²⁸⁹.

Для Павла же существовал один народ Бога, который Он искупил Себе посредством Крови Сына Своего Иисуса Христа (Рим. 10:11-13; Гал. 3:26-29; Еф. 2:14-19). Разумеется, концепция богоизбранности Израиля была первым препятствием для проповеди христиан среди язычников. Нужно ли было приобщать язычников к закону? Это уже пробовали сделать эллинисты, но безуспешно. Никто из язычников не становился ближе к закону, чем это позволяла категория «боящихся Бога». Павел должен был прояснить Божий план относительно избрания Израиля. «Избрание дало Израилю поручение представлять Бога среди других народов, чтобы спасение могло прийти и к ним».²⁹⁰

При этом Павел, несомненно, использовал не только пророчество о «новом завете» пророка Иеремии (Иер. 31:33; 32:37-40; 50:5; ср. Ис. 55:3), но и концепцию «верного остатка» пророка Исаии (Ис. 10:22-23; Мих. 2:12; Соф. 3:13; ср. Рим. 9:27; 11:5). Также большую помощь в утверждении именно христиан в роли этого «остатка» предоставляло одно пророчество Исаии, в котором Бог как бы избирает Себе новый народ из состава прежнего, тоже богоизбранного народа — Израиля (Ис. 65:8-10). Плотской Израиль не мог претендовать на владение этим благословением²⁹¹, связанного, конечно же, с приходом Мессии. Также Павел имел возможность напомнить евреям, вопреки принятому в раввинской среде учению, что избрание было сопряжено с получением не только привилегий, но и обязанностей со всеми вытекающими отсюда последствиями (Рим. 9:6). «Неправильное понимание преемственности, существующей между ветхозаветным и новозаветным Божьим народом, могло привести к тому, что наряду с верой во Христа условием спасения верующие могли бы считать и исполнение закона».²⁹² Последнее замечание описывает второй предмет их спора: неправильное определение условий спасения.

Практически, вера во Христа в представлении иудействующих ничего не изменяла в старых (ветхозаветных) условиях спасения, которыми были: вера, покаяние и дела. Она лишь расширяла понятие веры и не более. Иудействующие считали, что в миссию Христа входило лишь «добавление» к спасению в Ветхом Завете отдельных элементов без устранения старых. Павел же, как мы увидим позже, отстаивал другую концепцию, а именно: «изменения», т.е. «очищения» учения Ветхого Завета от временного и частичного и «переход» его к вечному и совершенному (Рим. 5:20-21; 7:6; 8:4; Гал.3:23-4:4).

С этим же связано и третье разногласие между этими двумя позициями по вопросу соотношения друг к другу этих двух Заветов. Согласно Павлу, эра евреев закончилась, и Бог обращает Свой спасительный взор на язычников, предоставляя им возможность спасения на новых условиях, т.е. покаяния и веры. То, к чему Бог готовил Свой народ издревле, заключалось в понимании именно этой истины, и закон содействовал ее

усвоению. Закон лишь обнаруживает грех (Рим. 7:7), но одолевает его только сила благодати (Рим. 8:4).²⁹³

Условия спасения «по делам» и «по вере» в Ветхом Завете (см. «не только... но и» в Рим. 4:12,16) были временно даны с тем, чтобы показать необходимость введения благодати как завершения закона (Рим. 10:4). Бог продемонстрировал, что было бы, если бы судьба людей зависела только от их дел (см. Пс. 102:10). Это был педагогический прием, позволивший Богу подготовить сознание людей к признанию своей нужды в спасительном даре совершенно незаслуженного прощения и благодати (см. Пс. 50:18). Когда человек стал искать выхода: как избежать неотвратимых ударов закона, этот выход и был послан в лице Иисуса Христа. Также и вся идея построения политического по характеру Царства Небесного в условиях допущения в мире зла также побудила евреев искать выход в духовном и личном содержании этого Царства, политический аспект которого зрой благодати был отодвинут во времени.

Так или иначе, но после принесения Жертвы Христа никто не мог уже спастись старым путем (Рим. 3:20; Гал. 2:16). Сам приход Мессии и был обусловлен необходимостью вмешательства в столь безвыходное положение, осознать которое призывались все люди изначально (Рим. 5:12). Закон и благодать, по Павлу, не совпадают только в вопросе спасения, в деле же освящения, отличном от первого, они сотрудничают, занимая каждый свое место в общем деле служения Богу практической жизнью. Жертва Христа исполнила «дела» вместо людей, но сделала это таким образом, что она же и стала их внедрять в жизнь верующего. Иными словами, она не отменила необходимость их делания вообще, но освободила людей от обязанности их соблюдать только лишь в применении к делу спасения. Дела стали свидетельствовать о вере, но не причинять ее.

И, наконец, нам следует осветить вопрос: чем же не являлось данное лжеучение. У современных исследователей часто есть тенденция «выбрасывать с водой и самого младенца». Данное замечание имеет прямое отношение к нашему вопросу. В признании одной истины нельзя забывать о другой: коль спасение было предоставлено всем людям, должен был существовать и механизм отбора тех людей, которые смогли бы воспользоваться им. Павлу было открыто, что поскольку закон не учитывает мотивы согрешения, он «служит к смерти» (Рим. 7:10) даже для тех, кто не хотел согрешить, но в силу различных (в том числе и вынуждающих) причин согрешил.

Благодать же предоставила последним полноценную возможность спасения, потому что отражает отношение конкретного человека не только к формальному закону, но и к закону моральному, учитывающему намерения. «Первородный грех» сделал всех людей виновными (Рим. 5:12) «по делам» (Рим. 7:14-25) и, этого было достаточно для их осуждения (Рим. 11:32). Однако благодать обратилась к состоянию «внутреннего человека», чтобы испытать его и в зависимости от этого определять его судьбу. Условием спасения осталась лишь вера (Рим. 4:11-12).

Иными словами, учение апостола Павла о спасении даром не означает отсутствие любого рода условности, потому что любую доктрину Библии нельзя понимать саму по себе, т.е. в отрыве от других ее доктрин. При дискретности и ситуативности характера содержания самого новозаветного Откровения ошибиться таким образом очень легко. «Писание необходимо исследовать в целом, если мы по истине хотим познать план Божий... Библия является для богослова тем, чем природа является для ученого — источником неорганизованных или только отчасти организованных фактов, на основании которых он формулирует свои обобщения... Нигде этот принцип не является более важным, нежели в изучении доктрины о спасении, потому что ни в одной из других областей нет больших расхождений во мнениях, и нет такой области исследования, где бы выводы имели большие последствия».²⁹⁴

Еще еврейский раввин Гиллель, дед учителя Павла Гамалиила I, учил: «Поскольку Тора содержит истину, а в то же время в ней попадают два противоречивых высказывания, значит, истинны они оба. Толкователь же должен в самом Писании отыскать текст, который снял бы противоречие».²⁹⁵ Следует полагать, что апостол Павел знал этот принцип и не создавал эклектического учения и по вопросу предопределения²⁹⁶, нашед примиряющее суверенитет Бога и ответственность человека решение в понятии «предузнание» (Рим. 8:29), о котором также пишут Лука (Деян. 2:23) и апостол Петр (1

Петр.1:2). По этой причине приписывание Павлу учения о безусловном спасении является искусственно содеянным изобретением последующих поколений христиан, начиная с Августина, из-за его ошибочного истолкования учения о первородном грехе (Рим. 5:12).²⁹⁷ Ничто в данном деле не напоминает того, чтобы спор с данной ересью велся с позиции «безусловности спасения», неизбежно делающей Бога причиной спасения неверующей части людей.²⁹⁸

Примитивные представления о вопросе спасения в иудаизме привели к неправильной трактовке и самого характера спора между его данной разновидностью и христианством. Ошибочно мнение, что спасение в Ветхом Завете означало исключительно следование предписаниям закона Моисея, поскольку в таком случае Давид не мог бы получить прощения за свой умышленный грех, за который не могла быть принесена жертва (Числ. 15:30-31). Прощение и милость Бога в Ветхом Завете тоже присутствовали и тоже относились к спасению, но само спасение имело земные обетования, было коллективным и зависело от старания (если не самого исполнения) в следовании закону (Втор. 6:25). У Бога никогда справедливость не применялась без милости (Иак. 2:13), т.к. это два равнозначных качества Его природы. «Ибо во гневе Моем Я поражал тебя, но в благоволении Моем буду милостив к тебе» (Ис. 60:10). Пророки неоднократно напоминали как эту истину, так и недостаточность формального выполнения всех ветхозаветных обрядов. В Ветхом Завете нет концепции «зарабатывания» или «заслуживания» спасения; добрые дела (или старание им следовать) не были гарантиями обретения спасения. Павел боролся против этого представления вовсе не потому, что оно имело основу в Ветхом Завете. Скорее всего, оно было выдуманно самими сторонниками данной разновидности фарисейской ереси. Дела (старание или даже желание их достигнуть) в Ветхом Завете являлись лишь отдельно взятыми условиями спасения, основой которого оставался исключительно Бог.

Одними делами никто и никогда не спасался в иудаизме²⁹⁹ – эту концепцию выдвинули, видимо, сами «иудействующие» в качестве резкой реакции в ответ на христианское учение о благодати, впервые ясно высказанное Стефаном и развитое ап. Павлом. Спор же между представителями иудаизма и христианами мог вестись по другому предмету: основной причиной разногласия христианской церкви с иудаизмом по вопросу спасения было мнение последнего о том, что для спасения дела необходимы в том же значении, что и вера.

«Иудействующие» же считали дела настолько важными, что подчиняли им даже веру в милость Бога, так что даже прощение Бога в их учении оказывалось зависимым от дел человека или старания их достигнуть. Христиане же вообще не считали дела необходимыми для получения прощения грехов, которое оставалось зависимым лишь от личной веры во Христа. Впрочем, ко времени возникновения христианства позиция классического иудаизма по данному вопросу была сведена до идей как раз данной иудаистской секты.

Именно по вопросу о спасительной функции дел произошел основной конфликт между уверовавшими фарисеями («иудействующими»), как новой разновидностью иудейской ортодоксии, и учением Павла о благодатном (бесплатном) обретении спасения, которое не заслуживалось посредством дел. «Иудействующие» требовали обрезания, потому что оно было выражением одного из дел, выступающих в их понимании в роли главного и чуть ли не исключительного условия спасения. Даже веры в Мессианство Христа и в прощение грехов посредством Его искупительной смерти было недостаточно без обрезания, как видимого знака завета дел.

И, наконец, последней на наш взгляд надуманной причиной спора был эсхатологический вопрос: Что представляло собой проповедуемое Христом «Царство Божье»? Наступило ли оно и каков его характер? Если «иудействующие» признали, что Мессия уже пришел, им оставалось признать Его таким, каким Он был предсказан (Иер.31:31-33). Всех иудейских «толкователей объединяла вера в то, что «олам хазь» («мир сей») сменится после явления Мессии «олам хабба» («миром будущим»), когда Предвечный станет ближе к человеку.³⁰⁰

«Время Мессии понималось как промежуточный период, связывающий оба мира. Некоторые раввины утверждали даже, что Помазанник Божий принесет людям «новый

Закон»... Во всяком случае, ожидалось, что «век Мессии» принесет нечто новое в отношения между Творцом и человеком». ³⁰¹ Христос уже явил Свое Царство, правда, не в форме политического владения, но в форме распространения отношений любви (1Иоан.3:14) и в действии Его благодати (Рим.7:7-25), постепенно преображающих («освещающих» и «осоляющих») этот мир (Матф.5:13-16). Христос не обязан был выполнять еще какие-либо обязательства ни перед миром, ни перед Израилем, Его отвергшим (Матф.23:37; Иоан.1:11).

Отвергнуть своего Царя – слишком тяжелое преступление (Деян. 3:23), чтобы сохранить перед Израилем даже обязательства, данные Богом Аврааму. Как Авраам не спас евреев в вопросе спасения (Матф. 3:8-10; Рим. 2гл.), так же не спасет он и в вопросе сохранения обетований относительно их земного царствования. Израиль получит их в том виде, в каком их уже получила церковь, и только тогда, когда возвратится к Христу. Для евреев теперь осталась лишь одна причастность к Аврааму, а именно: к его вере (Матф. 21:28-46; Деян. 28:28; Рим. 4гл, 11гл; 2 Кор. 3:14-15; Гал.3:6-18). Хотя это «преткновение» и было предсказано, все же виной его является нежелание евреев принять своего Мессию (Матф. 8:11; 21:43; 23:37; Иоан. 5:40; Деян. 13:46) таким, каким Он им явился (Пс. 117:22; ср. Ис. 28:16; 1 Петр. 2:6-8; ср. Рим. 9:32-33). ³⁰² Впрочем, Павел высказывается в пользу всеобщего обращения Израиля к Богу в конце времен (Рим.11:25-29), однако обсуждение этой проблемы не входит в задачи настоящей работы.

По всем своим признакам учение иудействующих очень похоже на эбионизм – раннехристианскую ересь, возникшую предположительно на почве кумранского ессеизма. ³⁰³ Оно было безуспешной попыткой создания альтернативы христианству. После же своего провала на Соборе отделилось от него, образовав отдельное учение. Итак, зарождающийся эбионизм угрожал сразу нескольким доктринам первоапостольской церкви: о Личности и Служении Мессии, об условиях спасения, об оправдании, о природе Царства Божьего, об универсальности Народа Божьего (Церкви) и о различиях между Заветами, а также отрицал всемирный характер христианской миссии.

5. Защита доктрины спасения в Первоапостольской церкви

Апостол Павел был обращен в христианство из фарисейского течения современного ему иудаизма. Однако его взгляды на спасение не были получены им во время обращения. Так, в момент своей встречи со Христом, Павел в пылу той же фарисейской горячности обращается к Богу с просьбой: «Что мне делать? Иисус отвечает, что ему «будет сказано, что делать» позже и, примечательно, что этим ответом были слова, поразившие Савла в самое сердце: «Что ты медлишь? Встань, крестись и омой грехи свои твои».

Здесь Павлу был преподан важнейший урок, что его спасение совершилось не там, на дороге в Дамаск, а в иудинном доме по улице Прямой, в самом этом городе и несколько дней спустя, когда Павел вспомнил свои грехи и исповедал их в молитве покаяния. ³⁰⁴

Спасение, оказывается, зависит не только от изменения своего отношения к Богу (веры), но и от изменения своего отношения ко греху (покаяния). Мало назвать Иисуса Господом (Деян.9:5-6), нужно и действительно повиноваться Его воле.

Наверно, Павел здесь изменил даже своему фарисеизму, отводившему большую роль в спасении покаянию. Но это, естественно, не было единственным и, тем более, исчерпывающим откровением для формирования последующего учения Павла о спасении. Поняв, что ошибался, бывший гонитель христиан принял ревностно исповедовать Иисуса Господом повсюду. Получив призвание «апостола язычников», он думал одной проповедью о Христе и ограничиться.

Проповедуя в Дамаске, он очень рано понял, что не имеет успеха, и отправился в Аравию (возможно к ессеям), где, как следует полагать, в уединении принялся за изучение некоторых невыясненных вопросов между христианством и иудаизмом. Здесь он и вспомнил пылкие слова Стефана перед синагогом. ³⁰⁵ Прекрасный знаток «отеческих преданий», он, однако, отверг их, став на путь согласования Откровения, данного Богом Моисею, с Откровением, принесенным Иисусом Христом. Так, Павел, оказался первым, кто непосредственно занялся теологическим осмыслением темы отношения между законом и благодатью.

Именно слово «благодать»³⁰⁶, т.е. безвозмездный и необусловленный требованиями справедливости подарок Божий³⁰⁷, было тем, что удивило Павла в учении Христа, которое в исторической его составляющей он принял от апостолов (1Кор.15:3), а в доктринальной – непосредственно через сверхъестественное откровение от Бога (Гал.1:11-12). Павел противопоставляет термину «благодать» не все дела вообще, а только дела закона (Рим.5:15; 6:14; 11:6) и не дела просто ритуальной части закона Моисея, а дела, на которые человек рассчитывает как на действительную заслугу в спасении (Рим.3:27; Фил.3:7-8).

Странно было бы ожидать от Павла столь усердной борьбы с учением своих оппонентов, если бы в действительности дела были бы неосуществимыми вообще. Опасность соблюдения дел состояла не столько в их невозможности, сколько в их бесполезности для спасения. Хотя официальный иудаизм не считал закон единственным средством спасения, но взгляды иудействующих, состоявшие из смеси фарисейских и ессеических представлений, содержали это учение, как мы и отметили выше.

Благодать Евангелия состояла как раз в том, что Бог изменил условия спасения, отделив от них одно, а именно: необходимость выполнения дел любого закона (Моисея или Христа). Поняв, что и сам не спасается законом, Павел увидел, что спастись согласно новым условиям благодати может и язычник, т.е. они уравниваются в возможностях спасения. «Бременем» закон назван был еще Петром (Деян.15:10), потому что держал всех в страхе несоблюдения всех его многочисленных предписаний.

Все это было понятно лишь в общих чертах, и перед Павлом стоял ряд вопросов, требующих незамедлительного истолкования: спасение язычников было известно и в Ветхом Завете, прощение грехов и сила Духа Святого тоже – в чем же разница и зачем была необходима Жертва Христа? Почему спасение должно было быть дано даром? Почему вера важнее для Бога, чем дела? Почему закон стал неугоден Богу как средство спасения?

Явно закон что-то не дорабатывал, и Павлу предстояло оправдать поведение Бога, являвшегося причиной установления обоих этих Заветов. Общий замысел спасения в Посланиях к Римлянам и к Галатам Павел излагает следующим образом: из всех наций земли Бог избрал наилучшую, чтобы на ее примере показать всю неспособность человеческой природы собственными силами исполнить Божий закон (Рим. 2). Евреи того, чего искали «не достигли». Язычники же даже не имели точного знания о Боге. Поэтому и тот, кто пытался исполнить закон, и тот, кто не делал этого – одинаково виновны, а, значит, нуждаются в новом средстве исцеления (Рим. 3).

Подлинный выход из положения и модель спасения дается только по вере во Христа и приравнен к дару (Рим. 4-5). После того, как закон выполнил свою культивирующую или подготавливающую человеческое сознание миссию (Гал. 3), в силу вступает благодать и прощение Божье, которые ни в кое случае не служат оправданию греха (Рим. 6). Даровой (не от дел) характер Божественной благодати и переход на новый вид оправдания определен заступнической ролью Христа как Жертвы за грехи всех людей.

Смерть Иисуса искупила всех верующих от проклятия закона и усыновила их (Гал. 4). Поскольку Христос умер, надобность в законе как средстве спасения отпала (Гал. 2:21; 5:1-6). Тот, кто «водится Духом», уже «не под законом» (Гал. 5), так как руководствуется не страхом за возможное неполучение спасения, а сыновней любовью. Поэтому тем, чем только можно хвалиться, является «крест Господа нашего Иисуса Христа». Важны уже не сами добрые дела, а возрождение, ведущее к ним, собственно «новая тварь» (Гал. 6). По Павлу, Богом данные преимущества евреям только добавляют им ответственности. Напротив, незнание есть некоторое ее ограничение, правда не полное, так как они все же обладали некоторым познанием истины (Рим. 1). Тем не менее, виновны все, так как являются людьми, одинаково подверженными действию «закона греха и смерти» (Рим. 7). Поскольку же закон в данном случае не лекарство, а диагноз, делу может помочь лишь благодать, понимаемая и как прощение, и как сила. Предыдущие различия здесь не играют никакой роли: все одинаково нуждаются в Божьем прощении их грехов и даровании силы Духа Святого для ведения святого образа жизни (Рим. 8).

Все обетования Израилю унаследовали те, кто проявили веру, независимо от того евреи ли они или язычники. Как и в других случаях, здесь Бог действует суверенно, и человек не

вправе судить о Его решении призвать к спасению не только евреев, но и язычников (Рим. 9). Евреи «не покорились праведности Божьей», поэтому закон нуждался в своем оправдании. Поскольку же «завершение (в рус. Син. переводе «конец») закона – Христос», «нет различия между иудеем и еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех призывающих Его» (Рим. 10). Дело остается не за Богом, а за послушанием людей. Израиль «знал», но не проявил послушания, милость же распространилась и на язычников. Проявит он верность, будет спасен, как и язычники, ибо Бог изначально желал «всех помиловать» (Рим. 11).

Итак, если учение Павла выражало собой завершение формирования теологии Ранней церкви, а вернее упорядочение ее в виде системы, то мы должны рассматривать его как цельное вероучение, не исключающее данных из Евангелий и остальных книг Нового Завета.³⁰⁸ Это нам необходимо сделать для того, чтобы показать надуманность мнения о существовании противоречий в новозаветной теологии.

Либеральными теологами обычно выдвигается противоречие между группировками Иакова-Петра и Павла, что противоречит известному выражению Петра из 2 Пет. 3:15-17. При этом в качестве основного аргумента выставляется вопрос якобы различной трактовки оправдания в текстах Иак. 2:24 и Рим. 4:5 (Гал. 2:16). Тем не менее, данное с виду противоречие носит лишь терминологическое различие, но в действительности освещает разные стороны цельного понятия «оправдание».

Хотя в обоих текстах употреблено одно и то же слово «оправдание», понимается оно Павлом и Иаковом в различных смыслах. Собственно это – два вида оправдания: оправдание делами относится к вопросу освящения христианина, а оправдание верою – к теме спасения, что важно отличать. Иаков в данном случае заинтересован в том, чтобы «показать» или увидеть веру (ср. Мф. 5:16), Павел же рассуждает о ней самой как достаточной для спасения самого человека. Вера без дел – это та вера, которая приходит к Богу не для того, чтобы что-то дать Ему, а взять от Него. Вера же с делами приносит Богу плоды святости, а людям – свидетельство преображенной жизни.

Разумеется, вера даже в самом начале имеет хоть какие-то дела, тем не менее, возможны случаи, когда этих дел не видно, по крайней мере, для людей. Согласно Павлу, такой человек, хоть он и слаб духовно, может содержать спасительную веру, так как не сопротивляется воле Бога, но имеет некоторые проблемы с ее видимым осуществлением (недопонимание, предрассудки, слабоволие, власть старых привычек). Согласно же Иакову, такая вера мертва, причем мертва в области святости, а не спасения, поскольку ее не можно увидеть и показать другим. Она мертва в смысле бездеятельности, поскольку никто не может быть убежденным в том, что она есть у человека.

Хотя у Иакова Бог оправдывает праведного, а у Павла нечестивого, противоречие между ними лишь кажущееся. Это видно из объединяющего их позиции слова «вера». Сам же характер проявления веры таков, что возрождение прежде всего касается области мышления человека и уж затем сферы его внешнего поведения. Принять Христа как Спасителя легче, чем как Господа. Сознать важность послушания – это не одно и то же, что и достигать его в реальности. Вначале вера способна лишь на выражение своей нужды в Божественной благодати, но не имеет сил для совершения добрых дел. Она просит для того, чтобы давать. После же того, как она окрепнет в душе христианина, она непременно распространяет послушание Богу и на сферу поступков. Разница между проявленной и непроявленной видимо веры лишь во времени, так как она всегда «действующая любовью» (Гал. 5:6).

Такое терминологическое различие видно и при обращении к понятию святости: верующие грешны или святы, а если святы, то в каком смысле? Так в тексте 1 Кор. 1:2 Павел называет верующих «призванными святыми», а в 3:1-4 «плотскими» христианами, которым еще нужно освящаться. Дело в том, что в определенном смысле верующие освящены уже с самого момента своего уверования, а именно: они приняли святой образ мышления и необходимость следования путем святости. В этом смысле они уже святы. Однако, в практической своей деятельности, осуществляя свои святые стремления, они сталкиваются с различного рода трудностями, и все еще не могут считаться святыми. Первая святость формальная, вторая – фактическая. Мало признать необходимость правильной цели, нужно ей еще и следовать в своей жизни. Только само действие

показывает искренность нашего желания осуществить его в нашей жизни. Желание и действие должны совпадать друг с другом. Вот почему верующие должны жить в соответствии с принятым названием «детей Божьих» (2 Пет. 1:10; Еф. 4:1; 2 Фес. 1:11; 2 Тим. 2:15; ср. Евр. 11:8).

В подобном же свете перед нами предстают и другие претензии к первоначальному христианскому богословию. Теперь нам предстоит от защитной функции апологетики перейти к наступательной. Что же представляло собой полноценное богословие Ранней церкви?

По отношению к традиционному иудаизму раннее христианство принесло три инновации, бросившие вызов богословию евреев:

1. осуществившийся Приход Мессии;
2. ограниченность и временность закона;
3. изменение условий спасения (оправдания) от дел к вере.

Тезисы Павла о всеобщей испорченности и предопределении, частично выраженные и в Ветхом Завете, были призваны доказать эти три элемента открытой Павлу «тайны» и потому выполняли служебную роль по отношению к ним. О предопределении Павел говорил лишь в корпоративном смысле, оперируя собирательными понятиями, относящимися к Израилю и к Церкви. Об индивидуальном избрании к спасению, которое всегда условно, он говорит, по существу, лишь в таких случаях, как Рим. 8:13; 11:19-23; Гал. 3:1-3; 5:1-10; 5:15-16.

В целом же его способ мышления корпоративен: он мыслит глобально, а не индивидуально, концептуально, а не детализированно. Касаясь предопределения, Павел говорит о том, что Церковь как общность спасенных по благодати людей существовала извечно в замыслах Бога и только в его дни стала реальностью, к которой были приобщены и язычники. Тем не менее, Бог предопределил спасение для всех наций, а, следовательно, и отдельных людей (блудниц, мытарей и идолопоклонников).

С другой стороны, Павел доказывает греховность не только язычников, но и иудеев (Рим. 2), нуждающихся в замене закона благодатью. Понимание закона Божьего было искажено сведением его до мелочных обрядовых постановлений «предания старцев». Мало того, он в перевозданном своем виде был лишь «детоводителем ко Христу», на этом его функции заканчивались. «Закон, ослабленный плотью» должен был быть сменен «законом Христа», потому что не мог ничего довести до совершенства. Что-то в этом законе сохранилось, что-то было отменено и что-то изменено.

Таким образом, всеобщая испорченность (Рим. 11:32; Гал. 3:22) открывала людям подлинную причину их постоянной вины перед Богом в свете правовых отношений с Ним, а учение о предопределении Павла (Рим. 8:28-30) доказывало, что «тайна» выхода на арену Церкви вполне согласована с общим замыслом спасения, в своем осуществлении носящим динамичный и поступательный характер.

Какова же взаимосвязь между всеми этими основными доктринами Ранней церкви?

Либеральные богословы в один голос утверждают: «никакой», поскольку Павел то защищает, то отрицает закон даже в одном и том же своем Послании.³⁰⁹ Однако они не заинтересованы в углубленном изучении новозаветной теологии, и поэтому сделать это должны мы.

Первая инновация не была проблемной для богословия «иудействующих», однако они не до конца усвоили последствия ее принятия, т.к. «если пришествие Мессии уже состоялось, то все выводы должны основываться на богословии исполнения пророчеств».³¹⁰ Сами же пророчества указывали на превосходство Мессии над законом, причем это подтверждается и ранней раввинистической литературой. Так Мидраш на книгу Экклезиаст говорит: «Тора, которую человек познает в этом мире, — тщета и суета по сравнению с учением Мессии».³¹¹

Вторая инновация хорошо видима в устранении института посредничества (священства) в Новом Завете (см. напр. Евр). Поскольку спасение в Ветхом Завете зависело от дел, разумеется, Бог, представленный в нем большей частью как Верховный Судья, обладал такой святостью, что простым смертным не было доступа к Нему. Люди, таким образом, нуждались в священниках или посредниках.

Однако с приходом новозаветной эры Бог открыл людям вторую сторону Своего Естества

– Любовь, что в корне изменяло Его отношения с людьми. Теперь надобность в посреднике смягчающем различие между Богом и человеком отпала. Бог сам стал человеком, притом «искушенным во всем кроме греха». Нет более идеального посредника, чем Иисус Христос. Теперь Он Сам получил право быть Ходатаем за людей, которые с этого времени не нуждаются ни в каких других священниках.

Фактически христианское учение об *ограниченности закона* выводилось не из факта свершившихся пророчеств, а из концепции *Прогрессивного Откровения*, в цепи актов которого эра закона являлась лишь посредственным звеном, а не конечным выражением воли Бога. Примечательно, что этому есть параллели в Талмуде: «Моисей дал 613 заповедей... Пришел Давид и сократил их до одиннадцати... Пришел Исаия и уменьшил их до шести... Пришел Михей и сократил их до трех... Вернулся Исаия и сократил их до двух.. Пришел Аввакум и сократил их до одной, как написано (Ав. 2:4): праведный своею верою жив будет». ³¹²

Павел учил, что закон был предназначен Богом для несения функции спасающего средства лишь временно и лишь подготовительно для открытого с появлением Мессии. Знание закона так же было призвано нести людям информацию о Боге и о грехе, но она была частичной, поскольку из-за неспособности человеческого сознания усвоить ее сразу и в полноте Бог открывал ее поэтапно и постепенно. Этот процесс постепенного Богооткровения в учении Павла называется “устроением полноты времен” (Еф. 1:10). На каждом этапе Бог пользовался соответствующими носителями и способами Откровения Своей воли, достаточными для содействия цели спасения на каждом из них. Таковых можно выделить четыре:

1. индивидуальный — через совесть (от сотворения до избрания Авраама),
2. этнический — через патриархальные заветы (от Авраама до Моисея),
3. национальный — через Синайское законодательство (от Моисея до Христа),
4. общечеловеческий — через Воплощение Иисуса Христа (от Христа до конца человеческой истории).

Представления людей о способе спасения в различные периоды истории спасения напрямую зависели от степени Самооткровения Бога (см. «неведение» в Деян. 3:17; 17:30; 1 Пет. 1:14; 1 Тим. 1:13; Евр. 9:7). Именно Слово Божье, выраженное в форме совести (Рим.2:14-15), а затем и закона (Деян. 14:17;17:27; Рим. 1:18,21,25;10:18) и содействие Духа Святого (Быт. 4:7; Матф. 11:12; Рим. 2:4,7) являлись основными условиями спасения с Божьей стороны в Ветхом Завете. По этой причине закон, основанный на Откровении Бога в виде ветхозаветных Писаний, был одним из средств спасения в этот период. При этом не почитание закона, а именно послушание ему, определяло спасение человека. ³¹³

Так каждое из этих средств дополняло воздействие предыдущего, побуждая человека к:

- прославлению Бога за Его мудрость, явленную в творении (Рим. 1:21),
- признанию виновности и страха за последствия греха (Рим. 1:32³¹⁴; 3:20),
- поиску способа решения проблемы греха (Гал.3:24),
- оправданию перед Богом (Рим. 2:5-11)³¹⁵.

История Ветхого Завета также выступает в Новом Завете важным средством вразумления и воспитания человека. “Откровение Божие излагается в многочисленных прообразах Ветхого Завета, в таких личностях, как Адам (Рим.5:12-21; 1Кор. 15:45), Мелхиседек (Евр. 7:1-3) и Иисус Навин (Втор. 18:18; Деян. 3:22...), в таких событиях, как медный змей (Иоан. 3:14-16) и в странствованиях в пустыне (1Кор. 10:6,11), в служениях пророков (Деян. 3:22), священников (Евр. 3:1) и царей (Зах. 9:9), а также в таких установлениях, как Пасха (1Кор.5:7) и в таких вещественных прообразах, как фимиам (Откр.8:3) и завеса (Евр. 19:20)”. ³¹⁶ На этих примитивных указателях человек Ветхого Завета воспитывался, чтобы созреть для принятия полной истины о спасении, явившейся с наступлением Нового Завета.

С появлением Евангелия роль закона в спасении изменилась, теперь число его функций ограничилось служебными по отношению к Евангелию задачами:

1. вызвать потребность в *спасении*,
2. указать на источник *спасения*,

3. убедить в возможности спасения.³¹⁷

С приходом Христа воля Бога открыта людям в полном тексте Библии (Иоан. 1:14; 1Иоан. 5:7; Евр. 1:1), а Его сила начала сообщаться посредством спасающей благодати, доступной грешнику через искупительный подвиг Христа (Деян. 4:33; 1Петр. 4:10; Евр.4:16). Хотя совесть и закон были временными средствами Откровения, надобность в них не отменилась полностью проповедью спасения в Иисусе Христе. Они продолжают свое служение как для подготовки людей к спасению, так и их освящения вне зависимости от вопроса спасения под руководством благодати (Матф.5:17-20; 23:23; Марк.12:31; Иак.2:8-9,11; 4:11; 1Петр.1:16; Рим.2:18-19; 3:31; 7:7-14,22; 8:4; 13:8-10; 1Кор.9:19-23; 14:34; Гал.3:21; 5:14,16,18; 6:2; 1Тим.1:8; 2Тим. 3:16-17). Иными словами все, что Новый Завет определяет как требование освящения, в Ветхом Завете относилось к условиям спасения, хотя, конечно же, не в одинаковой мере.

Таким образом, закон был завершающей ступенью к благодати (Рим.10:4³¹⁸; Гал.3:24; 4:1-4). У Павла закон не отрицается, а изолируется от вопроса спасения, являясь средством подготовки человека к спасению уже в Новом Завете, т.к. определяет понятие греха, необходимое для возможности, как прощения, так и освящения христианина. Именно это различие сфер спасения и освящения, не столь ярко выраженное в учении Павла, недопонималось «иудействующими».

Закон не только ограничивался (в представлениях иудеев он мог только очищаться от ложных привнесений), но лишался своего главного атрибута – быть одним из условий спасения. У иудействующих искупление Христово позволяло уверовавшему лишь получить новый шанс начать заслуживать спасение снова, но у Павла дело Христа было исключительным основанием спасения; к нему уже ничего не можно было добавить. Бог просто перешел на иной уровень отношений с уверовавшими людьми. Данное учение о временном характере закона, как системы правовых отношений с Богом, и его отмене, и не могли воспринять иудействующие.

Вот почему следующей причиной их противостояния с христианами стала *концепция спасения по благодати*. Судя по таким текстам, как Рим. 3:5-8; 6:1-2, иудействующих в доктрине о благодати как даровом прощении и наделении Божественной помощью не устраивал его кажущийся на первый взгляд антиномизм. Отпадала сама необходимость выполнения норм благочестия и святости, по крайней мере, со стороны тех, кто мог злоупотреблять этим положением, ища возможности попасть в число спасенных без фактического освящения. Коль я назван святым, то к чему соответствовать своему названию. Следует признать, что данная проблема беспокоила и многих епископов исторической церкви первых веков, не пожелавших различать между собой вопрос спасения и освящения, что исказило первоначальную суть учения Павла.

По Павлу же, Бог вступает с людьми в новые отношения, отношения не правового подчинения, а личной любви. Если человек имеет любовь, дела не замедлят проявиться (Гал. 5:6; ср. Ин. 14:23). Да, дела верующего будут вознаграждены, однако не это должно быть главным в его отношениях со Спасителем. Главное – это осознание постоянной и всеобъемлющей зависимости от Господа. Да, верующие получают небесные венцы, однако будет ли это справедливо, когда Божья роль в наших делах составляет все, лишь косвенным образом опираясь на наши желания? Конечно, нет. Не потому ли церковь спасенных в образе «двадцати четырех старцев» из кн. Откровение (гл. 7) все же сложит свои венцы у ног Агнца. Таковым было подлинное учение апостолов Христа, однако оно выглядело в глазах иудействующих как слишком либеральное.

Хотя иудействующие признавали реальность прощения в Смерти Иисуса Христа³¹⁹, однако подчинили ее принципу справедливости, т.е. прощение грехов Иисус осуществлял только при условии старания следовать закону, скорее всего, понимаемому в новозаветном смысле («закон свободы», «закон Христа»). Павел настаивал на концепции не полной безусловности, а обусловленности прощения делами (Марк.11:25-26; Матф.6:12; 18:23-25; Лук.6:37; 13:1-9), т.е. прощение Христово не означает всепрощения.

Непростительными являются не сами дела, а отношение к ним человека (Матф. 12:31; 1Иоан.5:16-17; Евр.10:26-29).

Благодать не отменяет полностью принципа условности в вопросе личного применения спасения, но освобождает его от условия дел закона, в том числе и «закона Христа». Для

процесса же освящения закон крайне необходим, как выражение неизменного Божьего атрибута Справедливости, но достигается с помощью благодати, понимаемой в значении силы Духа Святого. Закон для верующего, спасенного даром, означает способ познания того, что угодно Господу, и чем он может послужить Ему в знак благодарности.

Иудействующие не могли признать, что Бог оправдывает не праведника, а грешника. Им казалось, что таким образом Бог примиряется с грехом. Тем не менее, эти опасения были ложными, поскольку зависимость спасения от человека не исчезла, и от грешника все же требовалось покаяние и вера. Спасение получал не просто грешник, а грешник, предварительно осудивший свои грехи и изъявивший желание идти по пути освящения. Спасенным мог считаться не просто пожелавший спасения, а принявший на себя обязанность по соблюдению его условий, хотя и не имевших в своем составе фактор зарабатывания (заслуг).

Грешник призывался к доверию своей жизни в руки Бога, причем к доверию, совершаемому на постоянной основе: есть покаяние и вера, есть и спасение. Этого было достаточно, и в этом состояла вся благодать Благой вести (Евангелия): от грешника не требовалось большего. «Отдай только сердце, все остальное ты достигнешь благодаря связи и пребыванию со Мной», – говорил Бог. Однако для иудействующих, привыкших мыслить лишь в рамках ветхозаветного почитания закона, это выглядело чрезмерным доктринальным упрощением.

6. Новозаветный путь спасения

Новозаветное оправдание «по вере» («по благодати») в корне отличается от ветхозаветной праведности «по делам» («по закону»). Первое относится к грешнику (Рим. 4:5), вторая – к праведнику. При этом ключевую роль начинает играть понятие вменения, как юридическое присваивание прощения грехов пожелавшему его принять грешнику.³²⁰ С этим понятием связано одно недоразумение, ставшее камнем преткновения не только для «иудействующих», но и для самих христиан в последующей истории церкви. Данное недоразумение связано с тем, что получение прощения якобы снимало необходимость в осуществлении требований закона, чего никогда не наблюдалось в Ветхом Завете. Однако в виду того, что Жертва Христа должна была быть полной, ей было приписано значение замещения не только вины грешника, но и его праведности. В результате спасенный от грехов «спасался» и от праведности. Он не только не был обязан достигать в своей жизни плодов освящения, но это превращалось в его вину как пренебрежение сделанным Христом. Этих взглядов придерживался вначале своей деятельности Мартин Лютер, на этом основании отвергнувший «преображающий» аспект оправдания.

Писание, однако, указывает на различие, существующее между тем, как плоды искупления отражаются на нашем оправдании, и тем, как они отражаются на нашем освящении. Мы оправдываемся юридически, но в условия такого оправдания заложен и залог нашего будущего преобразования, поскольку мы избираем не только выгоды положения спасенного, но и его ответственность, когда призываем Христа стать нашим спасителем. Иными словами, верующий спасается не только от последствий греха, но и от самого этого греха. Снятие наказания является лишь частью работы искупления, остальная его часть идет дальше и дарует нам и фактическое освобождение от власти греха. Такое отношение между этими двумя плодами искупления хорошо объясняет, почему Бог вообще наказывает Своих детей, хотя «усыновленного» Он наказывает, не осуждая, а исправляя.³²¹

Иудействующие исходили из ветхозаветного представления о полномочиях жертвоприношения, согласно которому принесение евреем жертвы не освобождало его от необходимости следовать закону. Такой ход мысли предполагал, что Жертвой Христа с верующего в Него не снимается обязанность следовать заповедям Божиим. Но разве это не было перенесением на Новый Завет ветхозаветного представления об оправдании, представлявшего собой комбинацию прощения и заслуг? Это было бы так, если бы Жертва Христа относилась бы только к нашему прошлому, но и не к будущему. Поскольку же наше спасение осуществилось «не по делам», а «по вере», тогда что мешает

верующему уже сегодня быть уверенным в своем спасении (Тит. 3:7). В жизни верующего уже сегодня ощущается действие силы Божьей, дарующее ему победу над грехом (Гал. 3:14). Таким образом, спасение перестало зависеть от времени, перейдя из отношений сделки в отношения дружбы.

Иными словами, вменение Христа не устранило напроочь необходимости нашего преобразования, но дало нам гарантию того, что при нашем доверии Господу Он достигнет также и нашего фактического освящения. Передача Христу грехов не равнозначна освобождению от каких-либо требований якобы удовлетворенной Божьей святости. Напротив, святость Бога идет дальше, работая над нами и через нас, чтобы мы могли войти в Божий труд на правах сына, а не рабов. Это два различающихся между собой действия Божьих. Отношение между вменением и преобразованием таковы, что первое служит основанием для второго (см. «чтобы» в Рим. 6:6; 7:4,6; 8:4; 14:9; 15:9; Еф. 1:4; 5:25-27; Гал. 1:4; Тит. 2:12,14; 3:8). Первое уже совершено, второе же только начинается. Между ними есть связь, но связь односторонняя. Получается, что не оправдание зависит от преобразования, а наоборот, причем вменение кратко временно, а преобразование является процессом. Фактически с момента нашего оправдания путем вменения и начинается процесс нашего фактического преобразования.

Это означает, что наш грех переносится на Христа не таким же путем, как заслуги Христа на нас.³²² Бог вменяет Христу наши грехи при условии (не на основании) нашего желания усваивать Его праведность фактически (мы все еще освящаемся), а не только юридически (уже освящены). По сути дела грешнику вменяется не праведность Христа, а Его оправдание, понимаемое в юридическом значении прощения грехов (Рим. 3:25; Евр. 9:15). Именно этим значением должно и ограничиваться понятие вменной нам праведности Христа.

Если же говорить об условиях оправдания со стороны человека, то его личная вера вменяется ему в праведность (Гал. 3:6). В Ветхом Завете верующему засчитывались в праведность его дела, в Новом – вера. В спасительном смысле мы оправдываемся только верой и покаянием, но не делами. При этом оправдание «по вере» не освобождает христианина от необходимости соблюдения дел «закона» (разумеется, закона Христа), но служит ему основанием. Дела христианина следуют из его веры естественно (Иак. 2:17-26; Рим. 8:28; Гал. 5:6; Еф. 2:10; Тит. 2:11-14), хотя уже и не могут определять вопрос его спасения. Вот что значило доктринальное различие сфер спасения и освящения. Совершение прощения грехов, вследствие вменения Христу вины отдельно взятого человека, собственно и стало определять получение им примирения, усыновления и спасения. Иными словами, быть оправданным во Христе стало возможным уже до окончания жизни человека, когда только и можно было подбить итоги его служения Богу. Именно этой, так сказать «отрицательной» (не фактической, но прощенной) праведности, и было достаточно для спасения по новозаветным условиям. «Положительная» же праведность переставала относиться к вопросу спасения и служила цели выражения благодарности за проявленную Богом милость (освящение).

На этом утверждении основано новозаветное различие дела спасения и вопроса освящения. Разумеется, эти два проявления Божественной благодати взаимосвязаны: нет никакой возможности освящения тому, кто не принял дар прощения грехов и силу Духа Святого, необходимого для ведения святого образа жизни. Между тем, спасение определялось уже лишь смиренным (Иак. 4:6; 1 Пет. 5:5) отношением к Жертве Христа (покаяние и вера), но не делами и заслугами.³²³

Хотя и в Новом Завете сохранено обязательство постоянного покаяния и исповедания текущих грехов, вопрос спасения все же находится в прямой зависимости не от количества таких покаяний, а от его качества. Покаяние следует понимать в более глубоком значении, а именно как однократное, раз и навсегда, посвящение сердца, ощущающего постоянную зависимость от Бога и нужду в Его преобразующем воздействии. С этого покаяния и доверия Богу своей жизни начинается спасение каждого человека, т.к. они являются условиями возрождающего воздействия Духа Святого на него. Спасение, таким образом, носит продолжительный характер, будучи постоянно поддерживаемо соблюдением необходимых условий спасения со стороны самого человека, которые однако не имеют связи с делами.

Павлу было открыто Богом учение о благодатном прощении грехов посредством искупления Христа. До Христа грех прощался не только на основании каких-то, хотя и незначительных, заслуг, предоставлявших Милости Бога право прощения перед минимальными требованиями Его Справедливости. Уже в Ветхом Завете просматривается учение о благодати, т.е. преодоление правовых отношений с людьми, которое предвещает наступление новой эры спасения только по благодати, т.е. отношений, определяемых не правовым перед Богом статусом, а личностным или моральным.

Говорить же о том, что требования закона означали достижение человеком такого уровня святости, которым обладал только Бог, является лишь теоретическим допущением, т.к. Бог не может требовать от Своего творения стать Творцом. Требования святости по отношению к человеку лишь приближенно отвечают святости Бога, как отражение, несовершенное в силу своей природной и тварной ограниченности. Конечно, это не означает и того, что Богу совершенно безразлична и не нужна любая степень нашего преобразования в Его образ (см. Рим.8:29).

Здесь, естественно, возникает вопрос: почему Богу не нравились правовые отношения с людьми, основанные на законе, когда они столь хорошо демонстрировали превосходство Бога над людьми? Дело в том, что Богу не приличествует вообще соревноваться с человеком в достоинстве, но из-за человеческого эгоизма, вездешного превозношения, Он явил Собственную Святость в данном Им законе. Бог не создавал самой неспособности людей достигнуть всех требования закона, но человек сам избрал грех непослушания и обрек себя на нее.

Поэтому Бог наказал (а не спровоцировал) человечество за грех Адама первородной или наследственной неспособностью к моральному, т.е. доброму действию (Рим. 7:14-24; 11:32; Гал.3:22), т.к. знал заранее, что справедливостью можно злоупотребить, оправдывая ею гордость. Именно в этом сокрыто то несовершенство закона в сравнении его с благодатью, благодаря которому он не мог уже оправдать грешника (Деян.13:39).

Здесь мы видим связь между тезисами Павла о заслугах и о первородном грехе, который призван продемонстрировать человеческую неспособность угодить Богу собственными силами (Рим.3:9; 5:12). В данном случае первый тезис был причиной, а не следствием второго, бывшего лишь средством для него.

То, почему внешняя моральная неспособность вышла на передний план лишь с проповедью Павла, объясняется тем, что человеку было дозволено «получить возможность испытать собственные силы во всех направлениях, чтобы в конечном итоге прийти к познанию своего собственного бессилия»³²⁴, но Бог напоминал об этом постоянно и всегда (Иов.15:14; 25:4; Пс.50:7; 142:2; Иер.17:9).

Иное дело вопрос последствий греха Адама. Здесь Павел ближе к ессеям, которые сильно акцентировали внимание на испорченности человека вплоть до отрицания свободы действий, но не воли человека. Конечно же, фарисеи были более оптимистичны, чем Павел, уча о том, что изучение Торы делает порочные побуждения плоти подконтрольными и управляемыми.³²⁵ Ессеи к тому же еще полагались и на аскетические упражнения с целью обуздания своей плотской порочности.³²⁶ Павел же считал, что и Тора неспособна к этому, а напротив, даже содействует плоти.

С другой стороны, Павел не был абсолютным фаталистом, как впрочем, и ессеи, которые учили о двойственной природе человека: плоть совершенно испорчена, а его дух способен общаться с Богом, будучи частицей Его Духа. Например, есеевские источники говорят: «Всевышнему Богу принадлежат все деяния праведности, и путь человека не может быть надежно обеспечен иначе, кроме как духом, который Бог создает для него». «И я, творение глиняное... Природу свою, которая из праха познал духом, данным мне Тобой». «что же тогда должна понимать плоть?.. И как прах может направлять стопы свои?» «Размышляя о славе Твоей, я перечисляю чудеса Твои, и на понимание этого я, в изобилии сострадания Твоего и надежде на Твое прощение, уповаю. Потому что Ты слепил меня из глины... и не вложил в меня плотской сути».³²⁷ Т.о. тезис Павла о первородном грехе не связан с его доктриной предопределения, но почему он возникает отчетливо впервые у Павла и какую играет роль в его аргументации против воззрений евреев?

Понятие первородного греха придумал не Августин, Августин только искажил эту доктрину. Первоначально это была болезнь человека, поразившая его способность к делам, о чем и пишет Павел в Рим. 7 гл. Она ниспослана Богом в наказание за первородную вину Адама и везде связана с другим последствием последней – смертью (Рим. 5 гл). Однако она не вина, а наказание за вину, притом Адама, распространенное на всех людей в воспитательных целях.

Павел, показывая необходимость перехода от правовых к межличностным отношениям Бога с людьми, возрождает тезис первородного греха и представляет его основной причиной неспособности человека выполнить требования закона, ориентированного как раз на выполнение дел. Отягченная этой болезнью природа человека способна была лишь к выполнению обрядовой стороны закона, впрочем, в целях воспитания человеческой зависимости от Бога переплетенной с моральными предписаниями. На нравственный поступок она не была способна сама по себе, но тот достигался лишь с помощью всеобщей или естественной благодати, т.к. закон требовал и нравственных усилий. Павел как бы говорит евреям: "Все, что вы "достигли", принадлежит Богу, а не вам. Но если вы хотите собственных заслуг, то, предоставляясь самим по себе, вы попадаете в положение, когда по этой одной причине закон становится вашим врагом. Все что вы способны делать – это лишь стремиться к соблюдению добрых дел, но перед лицом закона само это желание не может вас спасти, равно как и обрядовое усердие. Закон требует дел и притом дел нравственных, однако Богу нужны не только дела, но и отношение к ним, поэтому Он вводит эру спасительной благодати". Именно благодать Христа и оправдывает людей, и делает возможным исцеление пораженной первородным грехом их плоти, совершаемое в процессе их личного освящения.

По этой причине не первородный грех³²⁸, изначально присутствующий, был конечной причиной Прихода Христа в мир, что и не отмечено в Новом Завете, а несовершенство закона, оправданное лишь на начальном этапе человеческой истории. В целом формальная часть закона Моисея могла быть выполнимой для людей (Матф.5:20,45; Лук.15:7; Деян.10:32; Фил.3:6,9), но Бог отвергает эти дела, как недостаточные для достижения Его конечных целей. Почему же дела закона не подходили к этой роли? У закона было три недостатка:

1. он содействовал гордости;
2. он не щадил оступившихся, но раскаявшихся позже;
3. он держал людей под страхом возможности окончательного осуждения в течение всей их жизни.

Законом можно было злоупотребить таким образом, что «немошные» или малоспособные люди зачислялись ревнивыми «праведниками» в разряд второсортных, как недостойные помощи. Апостол Павел прекрасно знал, что это такое – фарисейское превозношение над язычниками и даже различного рода «грешниками» из среды самих евреев, которым недоставало лишь немного участия, поддержки и сочувствия, чтобы изменить свою жизнь, но от них все отворачивались с ядовитым пренебрежением.³²⁹ Ессеи (особенно кумраниты) были нетерпимыми к слабым членам своего общества еще в большей степени, так что те были изгоняемы из их колоний за малейшие провинности.

Это было величайшим парадоксом всей религии евреев, в которой «глубочайшее чувство Бога, желание ответить на Его любовь и прославить Его, доведены до крайних выводов: ненависти к грешникам (которая подобает Богу), удаление от всякого не члена общины (даже если он иудей)». ³³⁰ И это было подлинной причиной отказа Бога от предоставления людям закона, как средства спасения или оправдания.³³¹ Закон мог косвенно способствовать развитию в человеке гордости, т.е. того, что Бог ненавидит больше всего. Именно по этой причине Он сделал спасение даром, не зависящим от справедливого возмездия за заслуги перед законом.

Павел ясно пишет об этом, указывая, что причиной введения благодати явилось устранение возможности заслуг в деле спасения вне зависимости, являются ли они выполнимыми или нет (Рим.3:27; 1Кор.1:29; 2Кор.10:17-18; Еф.2:9; см. также: Рим.2:23; 2Кор.5:12; 11:12,18; Гал.6:12-14). Во Христе дела «закона Христа» становятся достижимыми, однако и ими можно злоупотребить, унижая и пренебрегая более слабыми братьями, поэтому и эти дела не спасают.

Примечательно в связи с этим, что апостол язычников нигде не затрагивает вопроса спасения людей до Христа, не имевших знания о том, что только Христос может спасти. Почему? Потому что он признавал закон как одно из условий спасения в Ветхом Завете наравне с благодатью (Пс.77:38; 102:9; 129:3-4; Ис.48:9; 57:16; Мих.7:18). Прощение грехов в Ветхом Завете было как обусловлено старанием грешника соблюсти закон, так и не обусловлено как, например, в период идолопоклонства или тяжелых грехов (ср. Пс.31:2; 17:27; 140:4 с Пс.50:6), за которые не полагалось приношения жертвы. Поэтому до Христа евреи спасались и соблюдением закона (см. Быт.17), и упованием на благодать (Быт.15).³³²

Павел упоминает оба эти условия ветхозаветного спасения вместе, говоря об оправдании Авраама (Рим.4:12,16). Прощение не освобождало от необходимости соблюдать закон (Павел нигде это не отрицает), а предоставляло лишь новый способ осуществления его требований – уже без страха за судьбу собственного спасения. Каким бы ни были Богом установленные в разное время средства спасения, их нельзя рассматривать вне связи с искуплением Христа.

7. Спасение по вере

Удивительным Божьим решением примирить все народы было решение предъявить к ним одинаковое требование – принять спасение в дар на доступном для всех условии, а именно личной веры.

”У Бога имеется только один план, и все должны быть спасены одним и тем же путем... несмотря на то, нравственными они или безнравственными были, образованны они или необразованны, иудеи они или язычники, живут ли они в период Ветхого Завета или в нынешнем веке”.³³³ Такого рода уравнивание всех людей стало возможным ввиду суверенного действия Бога спасти людей независимо от их внешних заслуг, обусловленных требованием Его справедливости.

Так Божьим Промыслом было определено: из всех наций земли избрать одну – Израиля – с целью показать на ней всю неспособность людей собственными усилиями достигнуть выполнения требований Божьего закона. Разумеется, речь идет не о формальном законе Моисея, который соблюдался тщательно фарисеями, а о его моральной сущности, так ими проигнорированной. Для этого Бог открыл через Павла такое понятие как «закон греха», универсальным образом поразивший способность людей достигать желаемого на практике.

Эта одна из функций закона имела важное подготовительное значение: без эры закона, ставящего грешника в безысходное положение виновного, благодать была бы воспринята неправильно. Поэтому Бог действовал в два этапа: в Ветхом Завете Бог явил Себя как Справедливый Судья, а в Новом – как Милующий Отец. Вначале должен был следовать закон, а после – благодать, но не наоборот. Когда на примере лучшего представителя человечества (столько чудес и заботы явил Господь над Израилем) была показана греховность всех без исключения людей, Бог уравнивал евреев и язычников, предоставив им уже новозаветные условия спасения.

Весть об универсальном применении спасения создавала впечатление злоупотребления милостью Бога. Именно этого не могли признать ни евреи, ни фарисеи, ни тем более ессеи, и именно это составляло ту «тайну», которая не была открыта до Прихода Христа на землю (Рим.14:24-25; Еф.1:9; 3:3,9; 6:19; Кол.1:26-27; 2:2; 4:3). При этом истину о «спасении не по делам» не могли упустить из виду или исказить евреи, жившие до Христа: они ее просто не знали (см. «узнавши» в Гал.2:16). Эту «тайну» нужно было принять не разумом, исследующим предварительное и ограниченное Писание Моисея и пророков, а верою в открытое через Иисуса Христа. Но Израиль не пожелал признать такого «радикального» Христа, т.к. Мессия в представлении евреев был связан собственной Справедливостью, подчинявшей себе Его чувство Любви к людям.

Евреям также было трудно ограничить условия спасения до одной веры. Ключевыми текстами в Новом Завете, говорящими об оправдании по вере, являются: Рим.1:17; Гал. 3:11; Евр.10:38. Текст Аввак.2:4 Павел цитирует по масоретской версии, т.к. Септуагинта дает вариант: "праведный жив от Моей верности", т.е. Божья верность выступает здесь в

качестве предмета человеческой веры. И этот его выбор уточняет, что вера есть человеческая реакция на Божье предложение (Рим.4:12,16,19-24; 10:9-17; Евр.11:6). Мнение о том, что вера есть одновременно и требование, и ответ Бога привнесено в христианство Августином его тезисом о непреодолимом характере действия благодати на грешника и не присуще Новому Завету. Это, однако, не исключает необходимости (как условия со стороны Бога) предварительного и непринудительного воздействия Бога на человека с целью возникновения его веры (Иоан.6:44; Рим.2:4; Фил.2:13). Процесс обретения веры имеет обоюдный характер, так как является свободной реакцией человека на это влияние (Матф.13:19; Рим.10:16; 1Кор.10:1-5; Евр.3:16; 4:2; 6:7-8), т.е. происходит и субъективно (внутренне), и объективно (внешне).

Говоря о новозаветных условиях оправдания, нельзя избежать вопроса: почему Павел не указывает наравне с верой и еще одного условия, т.е. покаяния? Возможно, ответ на этот вопрос заключается в том, что Павел обращался к «знающим закон» людям (евреям – Деян.2:38; 3:19; 5:31; 11:18; 19:4; 26:20), или же к уже наученным этому «чтущим Бога» (прозелитам – Деян.13:24,38), или к язычникам (Лук.24:47; Деян.17:30; 26:20; Рим.2:4), движимым острой духовной неудовлетворенностью. Все они имели опыт покаяния и знали важность его как условия спасения, но они как раз не были уверены в том, что вера также необходима для спасения, как и оно, поэтому Павел концентрировал свое внимание больше на вере.

С другой стороны, предмет покаяния, т.е. грех, мог быть обнаруженным и без благодатного воздействия. Покаяние присуще природе грешника, поскольку до прихода благодати над людьми властвовала эра закона, будь это закон Моисея или закон совести. Покаяние, естественно, подразумевалось в качестве условия спасения, тогда как верить можно было во что угодно. Когда же предмет веры определен, совесть очищена, покаяние обретает свою вторую жизнь, надобность в нем возрастает. Поэтому Павел и относил покаяние к жизни уже уверовавших людей (2Кор.7:9-10). Тем не менее, в Марк. 1:15 и Деян.20:21 оба эти условия представлены наравне и, следует полагать, не случайно. В свете представления оправдания как косвенно зависящего от личной веры человека остается выяснить, какой смысл содержит в себе понятие «вера». Существует несколько возможностей его понимания:

1. как пассивное со стороны человека состояние переживания одностороннего действия благодати (нет условий со стороны человека);
2. как рациональное согласие с истинностью библейского свидетельства (условие – познание содержания Библии);
3. как потребность в прощении своих грехов (условие – покаяние);
4. как признание полной зависимости от Бога в деле своего оправдания (условие – смирение);
5. как состояние сердца, осознающего собственную беспомощность и нужду в борьбе со грехом (два условия: покаяние и вера в Божью силу достигнуть желаемого);
6. как убеждение, свободно признающее Бога своим Господином из мотивов любви, а не долга;
7. всецелое упование на Бога, доверие Ему всей своей жизни и готовность следовать за Ним до конца своей жизни.

Пожалуй, только первое из этих мнений не имеет подтверждений в Библии, остальные варианты могут быть обоснованы ее содержанием. Скорее всего, их нужно объединить в один комплекс условий.

Поскольку спасение имеет характер длящегося во времени и находящегося в зависимости от убеждения человеческого сердца, становится понятным, почему оправдание (спасение) в Новом Завете относится к прошлому (Рим.5:1,9; 8:30; 1Кор.6:11; 2Тим.1:9; Тит.3:7), настоящему (Деян.13:39; Рим.3:34,28; 4:5; 8:33; Гал.2:16-17; 3:11) и будущему (Рим.2:13; 3:26,30; 5:19; 1Кор.1:8,22; Гал.5:5; ср: Матф.12:37) аспектам времени одновременно. Условный характер оправдания (как и спасения) ясен из Писания и виден из следующих текстов Писания: 1Петр.4:18; Рим.5:9; 8:13; 1Кор.1:8,22.

Доктрина оправдания представлена в Новом Завете в несколько сложном терминологическом виде: однокоренные слова "праведный" и "оправданный" в нем имеют определимое только на семантическом уровне различие. Формально они неразличимы,

что создает впечатление смешения богословских аспектов слова "оправдание" (напр. у Иакова и Павла).

Новозаветные авторы различают *два рода праведности* (как, впрочем, и освящения):

1) вмененную (Иак.2:23; Рим.1:17; 3:21-22,24; 4:3,5-6,9,11,13,22 5:17,21; 9:30; 10:3-4,6,10; 1Кор.1:30; 2Кор.3:9; 5:21; Гал.3:6,21; 5:5; Евр.11:7);

2) усвоенную (Иак.1:20; 3:18; 4:17; 5:16; 1Петр.2:24; 3:14; 2Петр. 2:21; 1Иоан.2:29, 3:7,10; Рим.6:13,16; 14:17; 2Кор.6:7,14; 9:8,10; Еф.6:24; 5:9; 6:14; Фил.1:11; 1Фес.2:10; Евр.5:13; 12:11,23; см. также: Матф.5:20; 3:15; 5:6,10; 6:33; 25:46; Лук.1:75; 14:14; 8:14; Деян.10:35; 13:10; 22:12; 24:25; 1Тим.1:6-7,9; 3:2,10; 5:7; 6:14; 2Тим.2:19,22; 3:16; 4:8; Тит.2:12; Откр.22:11).

При этом их нельзя противопоставлять как непримиримые друг с другом. "Ошибкой было бы, однако, думать, будто Павел не употребляет слова "праведность" в его более привычном значении добродетели. Фактически, он это делает. В частности, в 1Тим. и 2Тим. он наставляет преуспевать в "правде" (1Тим.6:11), т.к. это правильные побуждения для человека из Божьего народа; и он считает богодухновенное Писание полезным для наставления в «праведности» (2Тим.3:16)".³³⁴ Однако он не уделяет теме совершения добра сотериологического значения (1Кор.4:4). В теологии Павла эти два рода «правды» указанием на их «независимость» (Рим. 3:21) не противопоставлены друг другу до полного их взаимного отрицания, но скоординированы, относясь каждая к своей сфере полномочий: «правда» по закону – к освящению, «правда» по благодати – к спасению. Отношения между ними таковы, что праведность по благодати является условием и естественным продолжением праведности по закону (Деян.3:26; 26:20; 1Петр.2:24; Рим.5:10,19; Еф.1:4; Тит.2:11-12), что определяет и отношения вообще между спасением (оправданием) и освящением (преображением). Именно об этой тесной взаимосвязи веры и дел пишет Иаков (Иак.2:14-26). Павел не противоречил ему (Рим.6:12-14; 2Кор. 6:7,14; 9:10; Гал.5:6; Еф.4:24; Фил.1:11), однако считал эту связь не столь очевидной, как это видели Иаков, Иоанн и Петр, которые имели дело с более набожным народом, чем Павел, проповедовавший язычникам.

Дела не полностью характеризуют духовность христианина, который может грешить и мысленно, а дела совершать с корыстными побуждениями. По этой причине Павел придавал спасительное значение не делам, а внутреннему настрою человека, из которого затем как из своего основания произрастают и чисто внешние результаты.

Естественное происхождение даров освящения как следствия оправдания изложен в Писании очень ясно (Рим.8:29; Евр.12:9-11; Откр.21:27).³³⁵ "Бог, как Судия, оправдывает верующих грешников, объявляя их праведниками в Иисусе Христе и через Него; затем Он, укрепляя этих грешников, ждет, что они станут праведными в словах и делах".³³⁶ Тем не менее, делами закона в то время было легко злоупотребить, и именно по этой причине Павел начинает указывать на их подчиненное по отношению к личной вере положение. Еще Стефан утверждал, что "нечистыми" язычников сделал именно закон, и причем ритуальный, который и должен был отменен Христом. Правда, этим оправдание не ограничилось, отказавшись от дел вообще, а не только от дел ритуальной части закона Моисея. По этой причине Павел говорил не о новой возможности спасения, а о нем самом, как полноценном пребывании в общении с Богом уже здесь, на земле. Тем не менее, в искупление Христа входит и эта часть труда: создать одинаковые условия для спасения всех без исключения людей через оправдание только верой.

Значение доктрины спасения по вере очень велико. С переходом от правовых отношений Бога с людьми к личностным вопрос спасения у Павла зазвучал *в индивидуальном ракурсе*. Теперь ответственность за него непосредственно несет сам человек, а внешнее стимулирование или противодействие ему носят характер повода, но не решающей все причины. Т.о. доктрина спасения не по делам, а по вере позволяет избежать целого ряда злоупотреблений в церкви, применимых и в современных условиях:

- боязнь неспособности устоять в спасении;
- служение Богу из мотивов выгоды;
- возможность спасения через отношения «сделки»;
- совершение мотивированных безразличием действий;
- отсутствие общения при неумышленном проступке;

- критика и осуждение поступка без учета мотива его совершения;
- превозношение над слабыми или новообращенными членами церкви;
- зависть, конкуренция, а также подозрительность и контроль за поведением другого человека;
- практика «видимого» благочестия.

Настоящая доктрина ограничивает проявление гордости, не имеющей права судить о других по внешней стороне их жизни, а также ввиду того, что и сами дела достигаются лишь с помощью благодати Бога, уменьшается значение человеческих усилий в их достижении. В любом случае, покаяние и вера не выступают в роли основания ни для спасения, ни для освящения, которым является единственно заслуга Бога.

Заканчивая наше изучение теологии Павла, следует отметить, что Павел успешно систематизировал и защитил учение о спасении, а также скорректировал учение об освящении Ранней церкви. Конечно же, в ряде его аргументов нельзя искать системного изложения, поскольку он следовал также и типологическому подходу в толковании Писания (Гал.4:21-31; см. также: Матф.2:15,23; Евр.7:1-12), однако они были у него в основном средствами иллюстрирования богооткровенно предоставленных ему доктрин. Это очень важно для пастора, популяризирующего христианское учение типологическим или аллегорическим способами его интерпретации.

В заключение данного исследования хотелось бы отметить выводы, вытекающие из него. Прежде всего, ряд ортодоксальных и современных направлений в христианстве в вопросе спасения отходят от евангельского учения, вводя в число его условий необходимость соблюдения дел, даже если это дела «закона Христа». С другой стороны, ряд протестантских конфессий, в частности придерживающихся кальвинистского богословия, отрицают вообще какую-либо зависимость спасения человека от его поведения без разницы, в какой сфере оно проявляется: намерений или поступков. В итоге получается, что за гибель некоторых людей ответственен единственно Бог. Для такого вывода нет решительных доказательств в самом тексте Писания, но, напротив, есть масса противоречащих ему аргументов (всеобщность искупления, условность оправдания, не принуждающий характер благодати и т.д.).

Разумеется, эти две позиции вносят в христианство разделение по столь существенному вопросу. Нужно отдать должное им обоим в том, что они имеют определенные основания в самом Писании. Как концепция заслуг, так и концепция благодати одинаково выводятся из Библии. Это говорит о том, что им нужно просто найти определенное для них Богом место, но не игнорировать до полного отрицания одной из них. Сделать такое различие сфер применения можно путем проведения различия между сферами спасения и освящения (имеется в виду преобразующего, а не только лишь вмененного).

Значение такого разделения очень важно: спасение зависит не от дел, но только от характера отношений человека к Богу и к греху. Это означает, что в спасении Бог, прежде всего, заинтересован в преобразении человеческой личности и лишь затем образа его внешнего поведения. Последнее занимает подчиненное по отношению к первому положение в вопросе спасения и преобладающее в вопросе освящения. Богу не угодны дела, если они делаются человеком, не посвященным Ему и не готовым к работе над самим собой. Ему также не угодно неискреннее посвящение Богу одного лишь сердца или ума без ревностного желания осуществлять духовные идеалы на практике.

Исторически получилось так, что учение о спасении по благодати стало неудобным из чисто пасторских соображений, зависящих от поддержания церковной дисциплины. Коль дела не определяют вечную участь, то можно жить как угодно. Однако бегство от этой опасности привело к другой, согласно которой требуемый для достижения спасения уровень дел повышался до такой степени, что превращал жизнь христианина в непосильную обязанность. Тем не менее, злоупотребить можно всем, как законом, так и благодатью. Возвышение закона сводит все отношение христианина к Богу к одному лишь страху, преувеличение благодати – к безнаказанности.

Новозаветное учение не отменило человеческую ответственность, а сместило ее из внешней сферы во внутреннюю. «Неужели христианство просто сломало стену, сняло ограничения и объявило, что различие между чистым и нечистым не имеет никакого значения? Конечно, нет! Христианство проявит более высокие нравственные требования,

чем иудаизм, требования, более реалистичные и, вместе с тем, предполагающие большую ответственность. Но в то же время оно сможет придать верующим такую опору святости, которой никогда не знал иудаизм».³³⁷

Спасение во Христе перестало зависеть от внешних результатов его деятельности, поскольку, с одной стороны, в условиях реального зла они недостижимы, с другой – то, что достижимо при помощи благодати, приводит христианина к гордости, поскольку он склонен выдавать за свои заслуги совершенное исключительно Богом. Когда же он будет знать, что без Него он ни на какое доброе дело неспособен, то будет лучше осознавать свою зависимость от Господа. Спасение не может стать предметом торговли. С другой стороны Бог хочет иметь дело с чистым желанием человека, а не с тем, которое искусственным образом подогревается сулимими ему в вечности или на земле благами. Спасение по Новому Завету определяется доверительными отношениями человека с Богом, а не его трудами или заслугами. "Уверовавшие грешники провозглашаются Отцом праведными через Сына; делаются праведными через действующего в них Духа Святого; и станут полностью праведными в грядущем мире. Они пребывают и будут праведными, потому что находятся во взаимоотношениях завета с живым Богом, Который есть Бог всякой благодати и милосердия, и Который доведет до завершения то, что начал делать в них, провозгласив их оправдание во имя Христа".³³⁸

Бог сделает это, если мы со своей стороны будем поддерживать спасительные отношения неповрежденными. "Хотя вопрос о жизни и смерти верующего уже решен (Иоан.5:24), ему все же предстоит явиться на суд, где он получит похвалу или порицание за свой жизненный путь... Но истинно верующего, какими бы ни были его грехи, этот суд не может осудить на погибель. Ничто не может вырвать нас из милостивых и любящих рук Христа (Рим.8:31 и сл.). Только тогда, когда человек своим непослушанием отвергает веру и возвращается к неверию, Божий суд постигает грешника как уничтожающая кара (1Кор.10:1 и сл.)".³³⁹

Согласие с благодатью

Оглавление

1. Введение

2. Предыстория вопроса спасения

3. Начальный период пелагианского спора

4. Возникновение “монергической” концепции Августина

5. Попытка реабилитации патристического синергизма на Западе

6. Заключение

1. Введение

Основной целью настоящего исследования является попытка арминианской интерпретации богословского спора, имевшего место в христианской церкви начала V-го века н.э. Он касался природы спасительных отношений между спасаемым грешником и Спасителем. Данная дискуссия возникла в результате столкновения между двумя представлениями о спасении, основными выразителями которых были карфагенский епископ Августин (354-430) и ирландский образованный мирянин³⁴⁰ Пелагий (ум. ок. 420). Со временем позиции обеих сторон претерпели некоторое изменение и уточнение, пока после пятнадцати лет полемики настоятель марсельских монастырей Иоанн Кассиан (ок. 360-435) и два его сотрудника³⁴¹ предложили компромиссный вариант решения, не удовлетворившись ни одним из предыдущих. Каждый из этих лиц стал основателем отдельной теологии спасения — августинизма (правового монергизма³⁴²), пелагианства (правового синергизма³⁴³) и полупелагианства³⁴⁴ (морального синергизма). Их различия в разных модификациях продолжают свое существование и в богословии настоящего времени.

Ключевым в пелагианском споре был вопрос: “Кому, и по какой причине посылается

Божья благодать”? Иными словами, нужно ли человеку просто ждать ее снисхождения или же, напротив, ему для этого нужно проявить некоторую реакцию на ее призыв”? Разумеется, данную тему нужно различать от *достижения* спасения голгофским трудом Иисуса Христа (искупление), ограничившись вопросом *применения* заслуженного Христом спасения к конкретному грешнику.³⁴⁵ В современной своей интерпретации этот вопрос звучит так: “Зависит ли получение спасения от участия в этом вопросе человеческой стороны или же оно является абсолютно суверенным действием Бога?”

“Многие спрашивают, когда в нас действует благодать Божья? Тогда ли, когда в нас обнаруживается доброе расположение, или доброе расположение тогда в нас обнаруживается, когда посетит нас благодать Божья? Многие, решая сей вопрос, преступили границы, от чего и впали в противоречия и погрешности” (Иоанн Кассиан. “Собеседования”, 13, 2).³⁴⁶

Постепенно Августин занял позицию, согласно которой Бог действует первым, не ожидая от человека никаких действий или любого другого поведения. Пелагий же изначально отстаивал прямо противоположную позицию: все, что Бог требует от человека, тот способен осуществить. Кассиан выдвинул компромиссную теорию о том, что для спасения необходима как благодатная помощь, так и человеческое участие.³⁴⁷

Иными словами, суть спора сводилась к тому, носят ли отношения между Спасителем и спасаемым принуждающий и односторонний характер, или же опирается на человеческое волеизъявление или какое-либо участие в нем? Собственно, эта проблема затрагивает вопросы не только сотериологии, но и собственно теологии и антропологии, тесную взаимосвязь между которыми в то время не вполне осознавали, впрочем, и сами участники спора. Несмотря на ограниченность и односторонность их мнений, именно пелагианский спор обусловил дальнейший ход многовековой дискуссии, хотя консенсус так и не был достигнут.

В категориях современной теологии эти концепции могут быть представлены следующим образом:

1. Кальвинизм – Бог спасает человека вне зависимости от его заслуг и отношения к спасению;
2. Либеральное богословие – Бог предъявляет человеку Свои условия спасения в виде требований (морального) закона, от выполнения которых и зависит вопрос его достижения;
3. Арминианство – Бог предлагает человеку возможность спасения, не учитывающую его дел, но предполагающую наличие и сохранение его личных отношений с Ним.

Таким образом, мы можем сформулировать основной вопрос сотериологии, который и представляет собой предмет настоящего исследования: является ли получение спасения человеком условным или же оно безусловно, как и его достижение Христом? Если оно условно, то каков состав и природа этих условий? Мы проанализируем принятые в богословии позиции и подчеркнем их положительные и отрицательные стороны. В качестве библейского учения спасения будет представлена концепция условности получения спасения (в нашем случае просто условности спасения), которая хотя и предполагает более сложный ответ, однако он наиболее приемлемый. Она опирается на тезис о несовместимости между собой лишь таких понятий как “условность” и “заслуги”, при полной возможности согласия условности и благодатного характера получения спасения. Это означает, что дар Божественной благодати предлагается безвозмездно, но не безусловно, что говорит о его непринудительном характере воздействия на человека. Значение затронутого в данной работе вопроса весьма велико, потому что он относится к существу всей нашей веры, т.е. возможности самого нашего спасения. Если спасение совершается без моего (даже элементарного) участия, то я могу лишь пассивно ожидать его наступления. Если же со стороны Бога ожидается и мое участие, то я могу прождать очень долго и, не найдя выхода, просто выдать за действие Бога то, что попытаюсь достигнуть самостоятельно. Такая неопределенность вносит неразбериху в вопрос ответственности в деле получения и пребывания в спасении: нельзя знать, где оканчивается моя ответственность и начинается Божья, и наоборот.

В итоге, возможны две крайности: я буду либо выдавать за Божье действие мои собственные мысли и поступки (проступки), либо неоправданно приписывать Его

действия моим собственным заслугам. Обеих позиций следует избегать, и в данной работе представлен вариант того, как этого можно достигнуть.

Примечателен тот факт, что проблема отношений благодати и человеческой воли является сквозной в истории богословской мысли. Спор этот практически никогда не прекращался: после осуждения «полупелагианства» на Оранжевом Соборе (529) по различным аспектам он продолжался между Готшалком и Эриугеной (IX в.), Абеяром и Бернардом Клервоским (XII в.), Дунсом Скотом и Фомой Аквинатом (XIII в.), Гавриилом Билем и Томасом Брадвардином (XIV в.), Лютером и Эразмом (XVI в.), Безой и Арминием (XVII в.), Уэсли и Уайтфильдом (XVIII в.), Чарльзом Финнеем и Натаниелом Тейлором, Спердженем и Клифордом (XIX в.), Карлом Бартом и Эмилем Бруннером (XX в.). Очевидные трудности, возникающие при ответе на поставленный выше вопрос, изучены довольно хорошо, и, кажется, нет причин поддерживать эту дискуссию. Однако, настоящее исследование позволит взглянуть на эту проблему под несколько новым углом зрения. В данной работе использован комплексный подход, учитывающий влияние на богословие этого периода истории Церкви факторов психологического, политического и мировоззренческого измерений, а точнее — античного функционального представления о человеческой личности, т.е. строго правового истолкования человеческих отношений, и философии неоплатонизма, характеризующих в целом всю эпоху жизни Августина, этого крупного западного теолога. С другой стороны, отличительной ее особенностью является рассмотрение содержания спора в процессе изменяющихся взглядов самих его участников. Поэтому структура сочинения подчинена идее развития и динамики данного спора и содержит богословский анализ всех задействованных на каждой его стадии концепций. Такой подход позволил мне представить весь ход дискуссии, как в ее последовательном развитии, так и в некоторых отступлениях, указывающих на сложность формирования доктрины благодати.

Касаясь обзора многочисленных источников и литературы по данной теме, можно констатировать тот факт, что со стороны различных богословов к теологии всех трех представителей и участников данного спора было самое различное отношение. Например, целиком взгляды Августина не принимает никто: для протестантов из кальвинистического лагеря он неприемлем во всем, кроме доктрин предопределения и монергизма; католиков же наоборот не устраивают в нем лишь доктрина двойного или абсолютного предопределения и убеждение в абсолютной моральной неспособности павшего человека; протестантов в целом — учения о сверхдолжных заслугах и чистилище; части лютеран — концепция «наделяемой благодати». Православная традиция в подавляющем большинстве определяют «позднего» Августина в разряд еретиков, и из современных богословов лишь Серафим Роуз является единственным исключением.³⁴⁸ Очевидной трудностью в объективной оценке богословского наследия Августина является, как это отмечают все исследователи его творчества, начиная с немецких либералов Рейтера и Гарнака, некоторая противоречивость или бессистемность его теологии. По мнению этих исследователей, «против различных противников великий апологет руководствовался различными интересами, меняя каждый раз точку зрения. Кроме того, в качестве апологета церковной практики, он часто вынужден был защищать и отстаивать действующие в церкви обычаи и принципы, хотя бы они и противоречили его субъективному религиозному настроению. Отсюда множество противоречий в его учении, отсутствие в нем какой-либо цельности и единства. Например, учение о свободе воли, развитое им против пелагиан, противоречит тому, что он учил о том же предмете против манихеев. Его антипелагианское учение о благодати находится в таком же противоречии с учением о церкви, которое он развил против донатистов».³⁴⁹

«В творчестве Августина много противоречий и натяжек. Так, с одной стороны он полагал, что истина доступна лишь индивидам, а с другой — считал ее привилегией церкви. С одной стороны истина имеет непосредственный характер, а с другой — она сверхъестественный дар. Безразлично Августин отнесся и к рационализму, но, тем не менее, конечная цель, устремленность понимались им как связанное с разумом божественное созерцание. Он утверждал, что тело не является злом, ибо происходит от Бога, но в телесных желаниях видел источник зла. Августин отверг манихейский дуализм добра и зла, но именно дуализм был последним словом его историософии.»³⁵⁰

Также изучение его трудов затрудняют и неоднократные повороты его теологии прямо на сто восемьдесят градусов. Например, отказ Августина (408) от своих ранних (404) воззрений неприменения насилия в вопросах веры³⁵¹, а также возникновение его “Исправлений” (426), в которых он подверг ревизии 232-е свои книги, потому что их использовали в качестве своих аргументов пелагиане³⁵².

На самом же деле противоречивость теологии Августина объясняется не спонтанностью и ситуативностью его мысли, но ее развитием. “Взгляды Августина не были всегда изначально завершенными. Ему приходилось часто изменять свои ранние представления, и поэтому он хотел, что бы его письма читались в хронологической последовательности, а его учение выводилось не из давних, а из новейших его писем (“Исправления”, Введение, 3)”.³⁵³

Развивая собственное видение вопроса спасения, к несчастью, он отошел от ортодоксального учения, введя идею монергизма, до него неизвестную в богословской мысли. Кальвинистские богословы, правда, пытаются отождествить его идеи с учением ап. Павла, однако, очевидным является то, что у Павла не содержится точно таких же идей, как у Августина. С другой стороны, и в глазах самих современников этого крупного западного богослова первородный грех понимался не как единственная причина личных грехов, а как некая предрасположенность к греху: “Юридическое понимание “первородного греха” как преступления, за которое все люди несут ответственность, как за свои личные грехи, впервые введено в богословие Блаженным Августином”.³⁵⁴ И, наконец, нам предстоит выяснить: оправдано ли, и в какой мере, применение к сотериологии концепции синергизма или взаимодействия между Богом и человеком, и в каком смысле.

На русском языке существуют переводы некоторых произведений самих участников данного спора³⁵⁵, обращение к которым может помочь в вопросе более глубокого знакомства с их позициями.³⁵⁶

2. Предыстория вопроса спасения

В этом разделе перед нами стоит задача в общих чертах обрисовать сотериологию первых четырех веков истории церкви, насколько она поддается систематизации. Приступая к ее реализации, необходимо помнить, что такие современные протестантские представления как: “вменяемая” благодать, “позиционная” святость и возрождение не через крещение этому периоду времени не были известны вообще, поскольку довольно рано библейское разграничение между вопросами спасения и освящения было предано забвению, а отдельные аспекты этой истины исчезли под давлением неотложных практических задач церковной жизни. Это уклонение в сторону, однако, могло произойти лишь на почве твердого раннехристианского убеждения в том, что дела являются неизбежным следствием и признаком веры.

Между тем идея оправдания только по вере ясно присутствует в произведениях Ефрема Сирина, Макария Египетского, Василия Великого и Киприана Карфагенского, а также эпизодически просматривается в трудах других ранних богословов. По этой причине такой исследователь восточной церковной традиции, как Сергей Страгородский был вынужден отметить: “Если мы в вопросе об условиях спасения захотим основываться только на букве Св. Писания или Предания, то будем поставлены в некоторое затруднение. И в Св. Писании, и в Св. Предании мы откроем два ряда данных, из которых одни силою утверждают спасение единой верой во Христа, а не делами или с делами, другие же также решительно говорят, что одной веры не достаточно, необходимы непременно и дела”.

По крайней мере, до возникновения учения Феодора Мопсуэстийского (ум. 428) у нас нет убедительных доказательств тому, чтобы отцы учили о спасении как заслуге. Утверждать это им не позволяло убеждение в недостаточности дел для спасения, несмотря на то, что последние и были необходимы для его получения. Даже карфагенская богословская школа, сильно окрашенная в юридические тона, и та различала дела как заслуги и дела как признак обращения. Правда, в Апостольских Писаниях³⁵⁷ появляется намек на то

учение, которое подхватил Тертуллиан, и которое считало подвиг Христа важным лишь для прошлой жизни. Такой взгляд делал спасение во Христе лишь новым шансом начать снова зарабатывать себе спасение делами, а не опирающимся на новые условия – покаяние и веру.

Да, некоторые отцы церкви считали дела одним из условий спасения, однако не единственным и не дающим право игнорировать другие условия. Присутствие же самих дел, как условий для достижения спасения, требовалось признанием необходимости следовать «обожению» или «преображению» человека. Коль человек призывается к совершенству, то, разумеется, без него он не был способен угодить Богу, а значит спастись. Для того времени, утратившего понимание значения того различия, которое существовало между спасением (примирением, крещением) и освящением, это был единственный выход сохранить за делами статус богоугодных.

Тем не менее, в учении по крайней мере восточных отцов церкви содержалось представление об особой связи между сотериологией и общением Трех Лиц Божества внутри Троицы. Если Бог-Отец, Иисус Христос и Дух Святой могут сосуществовать внутри Троицы без разногласий и борьбы, значит и приобщение к этому сонму еще и спасенного человека возможно. Христос воспринял плоть человека как символ примирения Творца со Своим творением, устраняя природную отчужденность и невозможность общения без посредников.

Отношения между Тремя Божественными Личностями были не просто образцом для отношения людей друг с другом, но указывают на важность общения Их между Собой, а также и с людьми. Богу важны люди сами по себе, а не потому, что они могут что-либо принести Ему или заслужить. Соответственно человек от Бога должен ожидать не то, что Он может ему дать или чему научить, но, прежде всего, установления отношений родства и осознания близости с Ним.

Все иные подходы к спасению ранние отцы на Востоке (напр. «каппадокийские» отцы, Иоанн Златоуст) понимали как «наемничество», торговлю с Богом, выискивание оптимальных друг для друга выгод. Соответственно, они призывали верующих не говорить больше о Боге, а искать личного с Ним общения; ведь важно не знание о Боге, а знание Его Самого, т.е. ощущение реальности Его присутствия в жизни уверовавшего. Именно в этом смысле они понимали участие верующего в Божественной жизни, что, правда, вскоре среди христианских мистиков легко сместилось к ошибочному мнению, будто христианин усваивает не просто жизнь, учение или определенный образ мысли Бога, а Его природу, растворяясь в ней полностью, вплоть до уничтожения своей личности. Это был крен в другую сторону, поскольку такой подход вообще игнорировал какую-либо деятельность для Бога и Его дела на земле.

«В Ранней Церкви богословский спор о Троице и Личности Христа носил сотериологический характер, и это означает, что неверное представление о Боге приводит к неправильному пониманию спасения. В православном понимании надлежащая связь учения о Боге с учением о спасении сохраняется подчеркиванием тесной взаимосвязи между общением внутри Божества и тем общением, к достижению которого через «обожение» призван человек. Памятуя о такой связи общений, мы сумеем избежать крайности, рассматривая спасение отдельно от Личности Христа и превращая его в просто «предметы потребления» (небеса, вечная жизнь, непорочность и т.д.), которыми Христос действительно «наделяет» нас, но которые имеют не прямое отношение к Личности Христа.

В отличие от такого минималистского понимания, спасение является не просто чем-то, приходящим к нам через Христа; спасение и есть Сам Христос. Что такое небеса? Это – видеть Христа лицом к лицу. Что такое прощение грехов? Это – посредством Духа Святого соединиться с Тем, Кто взял на Себя наши грехи, чтобы избавить нас от вины. Следовательно, спасение – это вечное общение с Троицей, такое же вечное общение, которое Бог имеет внутри Троицы». [358](#)

2.1. Учение о спасении у отцов Церкви II-IV веков

Нельзя сказать, что различные высказывания богословов первых четырех столетий

истории христианской церкви легко свести в одну систему, однако по вопросу синергизма у них наблюдается удивительное единство мнений. Синергизм наблюдается даже в наиболее ранних христианских произведениях, таких как: Послание Варнавы, Пастырь Гермы, послания Климента Римского, Игнатия Антиохийского и Послания к Диогнету.³⁵⁹ Иное дело вопрос: какого рода этот синергизм? — и здесь видно ясное различие позиций: от ответственности человека лишь за различного рода выражение своего отношения к спасению³⁶⁰ до требования совершения добрых дел как доказательства обладания спасающей благодатью. А вопрос порядка следования действий с обеих сторон (человеческой и божественной) в этот период истории христианской доктрины не был затронут достаточно глубоко.

При оценке раннепатристических высказываний важно помнить, что спасение у отцов церкви не отделялось от освящения, т.е. не понималось ни как состояние сердца, ни как какой-то момент его опыта, а только как процесс подражания Богу с помощью обретенной благодати во всем, в том числе и делах. Приводя мнения отцов о делах, часто трудно провести границу: где речь идет о признаках или следствиях спасения, а где о его условиях, однако даже те из них, кто настаивали на необходимости дел в качестве одного из условий спасения, до Августина не считали эти дела заслуживанием спасения, т.к. их было всегда недостаточно для того, чтобы их можно было назвать самоискупляющими. Поэтому о награде за добрые дела в своем большинстве отцы говорили лишь в второканоническом значении, т.е. как о стимуле для неутвержденных христиан, а не как о доктринальной истине.³⁶¹ Например, такой сторонник союза веры и дел, как Иоанн Златоуст (ум. 407) в своих "Беседах на послание к Римлянам" пишет: "Ведь нимало не странно оправдаться верою тому, кто не имеет дел; но украшенному заслугами сделаться праведным не вследствие их, а по вере — это было особенно удивительно и особенно обнаруживало силу веры".³⁶²

Убедительные свидетельства в пользу синергизма ранних отцов³⁶³ демонстрируют тот факт, что Ранняя церковь вовсе не утратила библейских позиций по вопросу спасения, которые якобы восстановил Августин, но как раз наоборот: ясно их утверждала. К тому же сам Августин признавался, что исповедовал именно эти взгляды, от которых потом отрекся. А поскольку взгляды, подобные второму периоду творчества Августина, до этого времени приблизительно высказывались лишь папой Иннокентием I и Иеронимом³⁶⁴ (и то не без влияния самого гиппонского епископа³⁶⁵), то идея "монергизма" в спасении явилась полной инновацией для христианской церкви тех дней.

Конечно же, отдельные отцы церкви были понуждаемы строить свои убеждения, отталкиваясь от конкретных проблем, не всегда требующих всесторонней оценки, поэтому их взгляды не могут исключать наличия каких-то дополнительных истин при условии, если те не противоречат их собственным. Этим же обстоятельством объясняются и некоторые кажущиеся неувязки в их богословии. Так "каппадокийские отцы" в полемике с Апполинарием подчеркивали греховность не только чувственной или душевной природы человека, но и духовной.

Однако, они в то же самое время учили о свободе воли человека и его способности воспользоваться предлагаемым спасением. Например, Григорий Богослов пишет: "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").³⁶⁶

Данная цитата одновременно хорошо характеризует всю эпоху, предшествовавшую зарождению пелагианского спора, а также указывает на синергизм и в сфере человеческих желаний как двустороннее условие появления веры, но снова-таки без упоминания о распределении ответственности между волей человека и Божественной благодатью. С другой стороны, ряд отцов видят условия для проявления благодати в смирении (Нил Синайский³⁶⁷), отказе от греха (Кирилл Иерусалимский³⁶⁸, Макарий Великий³⁶⁹, Антоний Великий³⁷⁰), любви к Богу (Макарий Египетский³⁷¹), покаянии (Нил Синайский³⁷²) или прощении Бога о ее ниспослании (Василий Великий³⁷³, Иоанн

Златоуст³⁷⁴).

Лучшим выразителем идеи о том, что благодать Божья сотрудничает с «волей желать» в отличие от «воли делать» человека был Макарий Египетский. Две стороны, участие которых в деле спасения человека было четко разграничено, представлено в двух его нижеследующих цитатах.³⁷⁵ «Как невозможно видеть глазу без света, или говорить без языка, или слышать без ушей, или ходить без ног, или работать без рук, так без Иисуса невозможно спастись или войти в Небесное царство». «Творцом дано нам самовластие свободы, чтобы от нас *зависело* и устремляться к лучшему, и удерживаться от худшего». В них выражена идея двухсторонности спасения и условности действия Божественной благодати.

Этот святой, как никто другой, отстаивал различие, существующее между способностью желать и способностью делать, хотя выражал это на собственном языке: «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 совершенно *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*».³⁷⁶ Таким образом, Макарий оставлял за грешником право, хотя и безуспешной, но попытки бороться с грехом. Вот почему его труды так почитал Джон Уэсли, убедившийся в том, что истина о библейском понимании спасения не была утрачена на протяжении всей истории церкви.

Бесспорным, и это следует отметить особо, является убеждение отцов того периода истории христианской церкви, что благодать Бога предшествует человеческому познанию Божественной истины, но вопрос: посылается ли она всем людям или только самым усердным? – истолковывается по-разному. Так Варнава в Соборном Послании (гл.9) лишь в общих чертах отмечает: «Он (Бог) обрезал наши уши, чтобы, услышав слово, мы уверовали».³⁷⁷

Тогда как Св. Иустин в своем «Диалоге с Трифоном» (пар. 119) начинает допускать заинтересованность Бога в предоставлении всем людям возможности предварительного Его познания, что вполне согласуется с библейским богословием Общего Откровения: «Думали ли вы когда-либо, что мы не смогли бы уразуметь содержащегося в Писании, если бы не приняли благодати к уразумению по воле Бога, желающего сего?»³⁷⁸ И, наконец, Григорий Чудотворец (ум. ок. 273) в своем сочинении «О вере» говорит об этом совершенно ясно: «Хочет ли кто познать Бога из творения или уразуметь из Божественных Писаний, – без премудрости Его он ничего не может узнать о Нем или услышать. И призывающий правильно Бога призывает через Сына, и приходящий к Нему истинно через Христа приходит, а прийти к Сыну невозможно без Духа, ибо Дух и оживляет и освящает *все*».³⁷⁹

Т.о. древность доктрины «предваряющей» благодати³⁸⁰ вполне может быть выведена на основании даже этих представлений. Что касается влияния благодати непосредственно на человеческое желание, то эта идея³⁸¹, хотя и недостаточно теологически выраженная, представлена, например, у Ефрема Сирина (ум. 373): «По собственной вине покрывшись облаком неправды, душа блуждает во грехах, *не зная* того, что делает, *не замечает* окружающей ее тьмы и *не понимает* 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».³⁸² В сравнении с подобными высказываниями других раннехристианских авторов становится ясно, что речь идет лишь о внутреннем воспитании человеческой воли, а не о механической причинной ее обусловленности (детерминации).

Итак, в целом учение ранних отцов церкви о спасении было представлено концепцией синергизма. Даже такой предшественник Августина как Амвросий Медиоланский, наиболее приближенный к позиции «позднего» Августина, был также синергистом («Толкование на Фил. 2:13»)³⁸³ Правда, как справедливо отмечает немецкий историк христианского богословия Рейнхольд Сибберг, синергизм восточных отцов отличался от синергизма представителей западного богословия.³⁸⁴

Так первые преимущественно считали благодать условной, когда человеку кроме его желания предъявлялись еще определенные требования для того, чтобы он мог воспользоваться ею, а вторые – как безусловный дар в значении, что получение благодати зависело лишь от осознания человеком своей греховности и нужды в ней. Т.о. восточный синергизм носил более активный, а западный – пассивный характер. В свете всего вышесказанного можно видеть, что монергизм Августина и его даже умеренных последователей шел в разрез с общепринятым мнением более ранних и современных его эпохе отцов. "Между тем же св. Кириллом Иерусалимским и блаженным Августином можно обнаружить очень серьезные расхождения по вопросу о соотношении свободы и благодати. У Антония Великого есть утверждения, которые Отцами II Аравсийского собора рассматривались как ошибочные".³⁸⁵ Понятно, что это учение Августина не могло быть принято без возражений. Однако с другой стороны новшеством были и взгляды упомянутого выше Феодора Мопсуэстийского, которые были восприняты Пелагием. Вот эти две крайние позиции и столкнулись в непримиримом противоречии. Предпосылки появления этого учения, обеспокоившего известного гиппонского епископа, уходят в далекое прошлое и связаны с первыми попытками систематизации библейского учения.

2.2. Учение о спасении в трудах Иринея и Оригена

Богословие Ранней церкви представляло собой несистемное изложение основных элементов библейского учения, поскольку отсутствие канона и невозможность созыва вселенских соборов (вследствие непрерывных преследований со стороны римской власти) сильно затрудняли процесс упорядоченного и детального изложения основных истин Священного Писания.³⁸⁶

Однако на общем фоне пастырей церкви, мыслящих более практически, выделяются два богослова, предпринявших первый опыт систематизации христианского учения: Иринея Лионский (ум. 202) и Ориген Александрийский (ум. 254)³⁸⁷. Именно эти люди долгое время пытались связать все это неупорядоченное многообразие церковных мнений в одно цельное учение, стимулируя дальнейшие поиски лучших способов описания библейской истины.

Согласно учению Иринея, человек был создан не совершенным существом, а тем, кому только предстояло усовершенствоваться, т.е. перед Адамом стояла цель богоуподобления с помощью "сверхъестественного дара" благодати, которого он лишился через свое непослушание. Т.о. первоначальный грех лишил его богоподобного "духа", но не затронул его человеческой природы. Боговоплощение же восстановило в людях утраченное сверхъестественное начало, с помощью которого стало возможным преобразование человеческого естества в образ Христа ("теозис"). "Мы получаем часть Духа для *улучшения* нашей природы и приготовления к нетлению, постепенно приучаясь принимать Бога".³⁸⁸ Концепция Иринея представляет проблему человека как обреченность на естественные силы, недостаточные для победы над сатаной и злом этого мира, а спасение — как преодоление этой недостаточности для достижения совершенной жизни с Богом.³⁸⁹

Богословие более значительного и плодовитого богослова Оригена находилось в большой зависимости от влияния неоплатонической философии, но, несмотря на вызванные этим обстоятельством определенные отклонения от ортодоксального учения, имело некоторые особенности, сыгравшие большую роль в уточнении природы библейской доктрины спасения. Ориген учил о том, что результатом первоначального падения людей явилось наказание в виде помещения их в материальные и ограниченные тела, что создало проблему противостояния богоподобной души с чувственными побуждениями тела.

Ориген, как и Иринея, был трихотомистом³⁹⁰, но последствия первородного греха он описал иначе: душа находилась в состоянии самоопределения между полярными влечениями духа и тела, и именно в этой неопределенности и ее связи с порочным телом состояла вся проблема греховного человечества.³⁹¹ Искуплением Христа создается

возможность выхода человека из этого неустойчивого состояния борьбы и обремененности человеческого духа не удовлетворяемыми потребностями тела. Сотериология Григория Нисского здесь полностью повторяет учение Оригена: “Тленная природа обновляется сорастворением в божестве, ибо естество Божие преобразует человеческое. Природа наша причащается силе Бога Всемогущего подобно тому, как капля уксуса, упавши в море, смешивается с ним и превращается в море. Естественные свойства жидкости не могут одолеть беспредельности, окружившей ее” (“Против Евномия”, 5.5).³⁹²

Несмотря на то, что греховность человеческого тела выводилась Оригеном традиционно и библейски неверно (тело было сотворено изначально Богом и не с целью наказания души первого человека), однако именно этот богослов связал греховность человека с его телом, которое действительно было наказано в самой своей природе. Библейское учение указывает на то, что грех произошел не от самого соединения души с телом, как ошибочно думал Ориген, но от наказания самого тела в виде смертности и закона греха, что означает, что душа грешит самостоятельным путем.

Однако в своем учении александрийский богослов не совсем потерял библейскую почву под ногами, поскольку мог быть понят и в смысле евангельского (Рим. 7гл.) противостояния души и тела: “Всякий грех и нрав приобретаются через плоть. Пока тело живет... до тех пор живет в нем и грех, а раскрытые в нас корни его сохраняют свою силу”.³⁹³ Поэтому Ориген, как и ап. Павел, видит в греховном теле источник самостоятельной, т.е. вышедшей из под контроля души, силы, причем отличной от ее богоподобной природы.

Это мнение перекликается с представлениями других отцов церкви, например Антония Великого: “Зло пристало к естеству, как ржавчина — к меди и грязнота — к телу”.³⁹⁴ Конечно, будучи плодовитым и способным экзегетом, Ориген заложил основу всей богословской идее синергизма.³⁹⁵

Т.о. в богословии первых четырех веков христианской эры доминировало мнение о частичной способности человека воспринять и даже деятельно участвовать в своем спасении, что и определяет последнее как сотрудничество человека с Богом. К несчастью учение Оригена имело и свои крайности, что после его смерти ополчилось против него всю христианскую церковь. В результате смешения различных оценок его богословского достоинства вскоре ситуация в богословии спасения существенно изменилась.

На Востоке, по крайней мере, Феодор Мопсуэстийский (ум. 428), уделяя чрезмерное внимание необходимости послушания Богу, стал занимать оптимистичную позицию относительно природы человека: “В учении о первородном грехе Феодор ясно и решительно отстаивает пелагианство. Верить, что Господь Бог растянул грех Адама на всех людей, на его взгляд, неразумно. Смерть естественна для человека, а не является наказанием за грех. В целом грех Адама не повлек за собой никаких последствий для людей. Искупление было лишь возведением человеческой природы на высшую ступень”.³⁹⁶

С другой стороны, другие восточные богословы, такие как Иоанн Златоуст и Феодор Тирский, не разделяли это мнение.³⁹⁷ В своем большинстве, они трактовали первородный грех как физическую смертность и нравственную слабость, которая не позволяла достигнуть совершенства здесь на земле, но допускала совершение некоторого добра, которое давалось теперь нелегко. Разумеется, эта точка зрения отлична от мнений как Иринея, не признающего природной порчи, так и Оригена, ограничивающего ее лишь физической сферой человека (что может быть понято в психофизиологическом смысле). Такая позиция не способствовала взгляду о возможности совершенства в христианской жизни, всегда указывая на ограниченность человеческих заслуг.

Так постепенно в восточном богословии к началу V века возник, по крайней мере, со стороны некоторой части его духовенства уклон в сторону придания человеческому участию в спасении статус заслуги, что стало благоприятной почвой для возникновения учения Пелагия, опиравшегося именно на данное направление в восточной традиции. Однако библейское учение о первородной испорченности, идущее еще от Тертуллиана, нашло своих защитников на Западе, хотя они так и не сумели представить никакой

модели объяснения ее природы. У самого Тертуллиана оно вполне совмещается с его учением о свободе воли человека³⁹⁸ и следует подозревать, что он, как и Ориген, относил эту испорченность именно к телу, поскольку душа у него по природе была “христианкой”.³⁹⁹ Так же неопределенно об этом говорится и в постановлении Карфагенского Собора 252 года: “Не должно возбранять (крещение) младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, кроме того, что происшедши *от плоти* Адама, воспринял *заразу древней смерти* через самое рождение, и который тем удобнее приступает к принятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи”.⁴⁰⁰

Эта практика крещения младенцев, которая первоначально была лишь допустимой, а не обязательной, привела к тому, что крещение стало снимать не только личные грехи, но и “первородную” порчу, которая из наказания превратилась исключительно в вину. Это дало почву для появления весьма загадочного⁴⁰¹ термина “первородный грех”, который для описания наследственной непреодолимой испорченности до Августина никто не использовал. Под разными словами она понималась очень примитивно: коль все люди смертны, все каким-то образом приобщены к греху Адама.⁴⁰² То, чему ясно учили отцы о первородном грехе, так это тому, что:

1. Крещение смывает как личные грехи прежней жизни взрослого крещаемого (Амвросий Медиоланский), так и «чужие грехи» (грехи Адама) взрослого и ребенка;
2. Первородный грех не вменяется новорожденным детям, которые невинны в личном плане (Григорий Богослов);
3. Первородный грех не причиняет личных грехов, но последние лишь добавляются к нему (Иоанн Златоуст).⁴⁰³

Ранняя церковь не знала, как обосновать необходимость крещения новорожденных детей. Однако с введением практики крещения младенцев была упущена библейская истина о том, что под первородным грехом должна была пониматься лишь та природная порча, которая выражаема человеком подсознательно и непроизвольно (Рим. 7). А поскольку эта первородная порча (а не грех) была естественным наказанием за *грех* первых людей, то ее нужно было искупать не посредством снятия (отпущения) вины (поскольку за одно и то же преступление Бог дважды не наказывает), но путем преодоления самого этого недостатка в процессе преобразующего действия благодати Божьей (Рим.5:12-18).

Душа человека от первородного греха не повредилась, но выразить себя в делах не могла из-за своей неразрывной связи с необратимо испорченным телом. О ее испорченности могла идти речь лишь как о косвенной зависимости от тела (см. «влечет к себе» в Быт. 4:7). Разумеется, понять необходимость такого разграничения отцам церкви было трудно, поэтому они были склонны в каждом случае акцентировать в человеческой природе то ее испорченность, то способность, хотя и безуспешного, но все же сопротивления греху. Попытка или желание жить свято лежала в основании способности человека раскаяться в своих грехах, на что и реагировала Божественная благодать. При этом отцы церкви даже не пытались эти положения объяснить или согласовать между собою. Лишь Макарий Египетский и не совсем надлежащим образом Иоанн Златоуст разграничивали сферы неспособности и способности человеческой природы к проявлению моральной инициативы. Это различие, особенно Иоанном Златоустом, проводилось не по признаку «дела - недела», а по признаку «несовершенные дела - дела совершенные». Получалось, что грешный человек был способен лишь на несовершенное, а искупительный труд Христа помогал ему достигнуть совершенства. Это было уклонение от новозаветного учения, выставляющего в качестве такого водораздела различие внутренних и внешних способностей человека.

Отвергнув это мнение в далеко несовершенной трактовке Иоанна Златоуста, Августин самостоятельно попытался разобраться в этом вопросе, но, к сожалению, недостаточно удачно. В конечном счете, получилось то, что юридический подход к пониманию сущности греха и искупления, восходящий от Августина через Киприана к Тертуллиану (все трое были юристами) вытеснил в западном богословии моральное их содержание. Это смещение акцентов заметили не скоро, но оно внесло в богословие определенную путаницу, которой и воспользовался Августин.

С другой стороны, хотя учение о первородном грехе не было изложено в полной ясности ни на Западе, ни на Востоке, все же оно имело свои общие контуры, которые ограничивали возможность его безудержной интерпретации, так что все, выходящее за их пределы, не могло считаться ортодоксальным. Это было приближение к полному пониманию истины, но приближение, отмежевывавшееся от ряда неприемлемых возможностей.

Таким образом, систематически оформленные богословские учения Иринея и Оригена способствовали утверждению в богословии концепции синергизма, поскольку первое вообще отрицало первородную испорченность, второе — признавало ее частичный, ограниченный лишь физической сферой, характер. Это означало, что противостояние могло возникнуть лишь на почве истолкования характера природной испорченности человека, но не по вопросу возможности синергизма, где все отцы имели согласие. По этой причине не синергизм, а учение о первородном грехе стало главной причиной возникновения пелагианского спора. К началу самого спора самую пессимистичную позицию в этом вопросе, отстаивали в большей мере именно западные Церкви, к традиции которых принадлежал и Августин.

3. Начальный период пелагианского спора

3.1. Жизнь и учение Пелагия (360-ок.419)

Первые сведения о Пелагии относятся к 380 году, когда он прибыл в Рим для продолжения своего юридического образования, начавшегося в Англии, откуда он был родом.⁴⁰⁴ Сын христианских родителей, он, однако, по обычаям того времени не был крещен в детстве. Крещение Пелагия состоялось в Риме, но неизвестно когда. После него довольно скоро Пелагий снискал большую известность в этом городе, своей добропорядочной жизнью войдя в доверие ко многим высокопоставленным светским и церковным лицам. Пелагий серьезно занялся изучением богословия, штудировав греческих отцов, особенно антиохийской школы.⁴⁰⁵

Столкнувшись с высокой степени аморальным состоянием римского общества и церкви, Пелагий задумался над причинами этого явления. Он обратил внимание на бытующее среди христиан мнение о порочности человеческой природы и ее неспособности бороться с грехом. В этом утверждении он увидел противоречие с необходимостью выполнения Божественных заповедей, изложенных в Библии, и занялся разоблачением учения о первородном грехе, обратившись к уже существовавшей в его дни теологии Феодора Мопсуэстийского⁴⁰⁶, а также учению римского монаха Джовиниана.⁴⁰⁷ Поэтому он стал учить: “От любви к порокам мы подвергаем себя мучениям и уступаем злу, полагая, что мы не в силах отказаться от него” (“Послание к Деметриаде”, 18).

Когда же ему возразили словами Августина из его “Исповеди” (10.29.40) – “Дай мне то, что повелеваешь”, Пелагий отверг их как мнение слишком упрощенное и удобное для ленивых людей, но все же обратил свое внимание на труды Августина. В это время в Риме с ним сближается один из самых верных его последователей патриций Целестий, который начал излагать его идеи в довольно резкой и безапелляционной форме. Еще одним пунктом первоначального расхождения взглядов Пелагия и Августина был вопрос совершенства в добрых делах. При этом Пелагий учил, что благодать уже крещенному (в то время спасенному) человеку не нужна, но он способен достигать добрых дел самостоятельно. Августин же по данному вопросу в то время занимал общецерковную позицию, утверждавшую зависимость от благодати. В этом пункте учение Пелагия не было ортодоксальным и Августин воспользовался этим для того, чтобы обвинить его в ереси. Позже, как мы увидим, Пелагий отказался от этого тезиса своего учения.

Приблизительно в 405 году Пелагий пишет свое толкование на все послания ап. Павла, видимо в противовес анонимному (Иларий?) произведению, защищавшему идею первородного греха, известному сейчас под названием “Амвросиаст”, на которое в основном и ссылался Августин. “Пелагий был в состоянии изучить многое из трудов Тертуллиана, Киприана и Лактанция, так же как и из так называемого Амвросиаста, кто в

продолжение второй половины четвертого века был анонимным комментатором Посланий ап. Павла” [408](#)

Известно, что Пелагий написал еще одно произведение – “О свободной воле”, которое, как, впрочем, почти все остальные, до нас не дошло, а сохранилось во фрагментах, цитируемых его оппонентами. Пелагий учил, что никакого принуждения к деланию зла человеческая природа не имеет, а Христос пришел не восстановить потерянное всеми людьми положение, а сделать человека более совершенным. В своей книге “О свободной воле” он написал, что “зло не рождается с нами, и мы производим потомство без порчи.” [409](#)

Благодати как содействующей человеку извне силы не существует, т.к. человеческая воля не нуждается в ней (см. у Августина “О деяниях Пелагия”, 18,42). “Для Пелагия благодать означала прощение грехов, которое он считал ничем незаслуженным подарком Бога. Так же благодать – это моральное предостережение и пример Христа. И, разумеется, Пелагий также считал, что при крещении происходит оправдание человека лишь верой, независимо от его дел и заслуг. Но, однажды последовав зову сердца и став христианином, человек, вооруженный свободной волей, должен сам, своими делами пролагать себе путь к спасению, следуя заповедям Ветхого Завета и примеру Христа” [410](#). Идеи Пелагия и Целестия стали быстро распространяться по всей Италии. Однако вскоре им суждено было встретить сильное сопротивление в Африке.

24 августа 410 года вестготы во главе с Аларихом захватывают Рим. “Пелагий, как и многие другие, вынужден был укрыться в Африке от нашествия Алариха. Он пытался вступить в контакт с гиппонским епископом, но тот заранее подготовил свой ответ в виде записки в двенадцать строк — настоящего шедевра предосторожности (Письмо 146). Весьма вероятно, что Августина предостерегли об учении Пелагия (“О деяниях Пелагия”, 26,51)” [411](#). Августин в это время находился в Карфагене, и его спор с донатистами не допускал ему приступить к данной теме. По его собственным словам, Августин знал о деятельности Пелагия давно, но не имел возможности прочесть его сочинения, чтобы вступить в открытую полемику подготовленным.

С другой стороны, он терпел Пелагия до тех пор, пока тот не стал защищать свое учение словами самого Августина из его труда “О свободе воли” (388-395). “Свои слова Пелагий подтверждал... ссылаясь на всеми уважаемых богословов — Илария, Амвросия, Иеронима, Иоанна Златоуста и даже раннего Августина, написавшего в свое время работу против фатализма манихеев “О свободе воли”. Здесь Августин уже не мог оставаться безучастным, поскольку в спор оказались вовлечены его собственные взгляды” [412](#)

Эта ранняя работа Августина основывалась на взглядах его учителя Амвросия: “Из сохранившихся проповедей Амвросия видно, что он понимал “образ Божий” как “силу разума” (Амвросий, “Гексамерон”, 1.8.31). В этой работе он осуждает манихеев по поводу свободы воли, что так же оказалось по душе Августину. Сектанты утверждали, что избранные тайно предопределены ко спасению, а причины греха не подвластны человеку. В ответ на это Амвросий говорит, что мы способны управлять собой и не обязаны подчиняться внешним обстоятельствам” [413](#)

Итак, Пелагий и его товарищ Целестий находились в покое до тех пор, пока в июне 411 года Августину не представился удобный случай, наконец, свести счеты со своими противниками. Это связано с проведением Карфагенского синода, на котором произошел знаменитый разгром донатистов, где, кстати, Пелагий впервые встретился с гиппонским епископом, холодно поприветствовав победителя целованием руки (см: “О деяниях Пелагия”, 22,46).

В отличие от Целестия Пелагий не остался в Карфагене и тотчас отправился в Палестину. Целестий же обратился к карфагенскому епископу Аврелию с просьбой рукоположить его в священники. Однако, присутствовавший на синоде диакон Паулин из Милана, уже предупредил епископа о взглядах Целестия, что и явилось отправной точкой начала спора. Доктринальный опрос друга Пелагия закончился отлучением его от церкви. Примерно в это время Августин написал свой первый антипелагианский трактат под названием “О заслугах и прощении грехов” (411-412).

Сам Целестий бежал в Ефес, где все-таки получил рукоположение, однако Карфагенский синод 412 года осудил его учение по шести пунктам, изложив истинную позицию:

1. Смерть не является результатом греха Адама;
2. Наследственного греха не существует;
3. Дети рождаются безгрешными;
4. Христово Воскресение не восстанавливает поврежденную природу человека, а служит для его совершенства.
5. Спасение возможно как по закону, так и по Евангелию;
6. Возможность достижения совершенства и без благодати.⁴¹⁴

В свете этих событий в лице гиппонского епископа Пелагий увидел серьезного противника и угрозу своему тезису о возможности достижения совершенной жизни.⁴¹⁵ Как раз этот пункт его учения и был оспорен в первую очередь Августином. Фактически спор начался по вопросу продуктивности благодати, но постепенно сместился к проблеме условий, т.е. возможности ее получения.

“Августин не присутствовал в Карфагене в 412 году, но уже в 411 году имперский легат Марцелий написал ему письмо с просьбой высказаться по поднятому там вопросу. В ответ Августин составил свое сочинение “О заслугах и прощении грехов”, в котором он поставил на вид свое личное убеждение о том, что адамово повреждение заразило человеческую расу и что даже если безгрешность и является теоретически возможной в виду Божьей силы, в человеке имеется заслуживающая порицания склонность поступать неправильно, которая лишь с Божьей помощью, если она будет подана, может быть преодолена. В свою очередь Марцелий указал на противоречие между этой склонностью и возможностью достижения совершенства, поэтому он запросил еще более полного описания. Августин ответил ему своей работой под названием “О букве и духе” в 412 году”.⁴¹⁶

В этом сочинении Августин красноречиво показал отличие закона от Евангелия в деле спасения. Закон лишь предписывает, говорит этот защитник благодати, но осуществляет должное лишь Дух Божий. “Из-за унаследованной развращенности и поврежденности греха - спорил Августин - падшие люди несвободны не грешить. “Свобода воли человека – писал он против Пелагия – не пригодна ни для чего, кроме греха” (“О духе и букве”, пар. 5). До своего непослушания Адам имел силу не грешить. Его состояние тогда было *posse non peccare*: было способно не грешить. После непослушания и вследствие его состояния Адама и таким образом всего его потомства кроме Иисуса Христа стало *non posse non peccare*: неспособно не грешить”.⁴¹⁷

Тем не менее, на Востоке во взглядах Пелагия не сразу обнаружили отступление от общепринятых доктрин. В 413 году к Пелагию⁴¹⁸ обращается одна именитая римская дама Юлиана с просьбой преподать духовное наставление ее недавно обратившейся в христианство дочери Деметриаде. Пелагий пишет единственное сохранившееся до наших дней его сочинение “Послание к Деметриаде”, которое, однако, относится более к наставническому, чем полемическому жанру. В этом труде он пишет о важности знания христианином своих собственных возможностей противостоять греху: “Ничто не поможет призвать делать то, что человек для себя полагает невыполнимым. Мы никогда не находим в себе сил ступить на стезю добродетелей, если нам не сопутствует надежда. Всякая попытка добиться чего-нибудь гибнет, если нет уверенности в том, что ты этого достигнешь” (“Послание к Деметриаде”, 2).

Однако уже здесь Пелагий отмечает противоречивость августинского понимания свободы человека, направленной только к греху, которое для Пелагия является ничем иным, как отрицанием этой свободы, причем Пелагий оспаривает и его тезис о заместительном действии благодати в совершении человеком добрых дел: “Вообще не было бы никакой добродетели у того, кто пребывает в добре, если бы он не имел возможности перейти на сторону зла... Иначе не по собственному побуждению сотворит он добро, если он не может равным образом избрать также и зло” (“Послание к Деметриаде”, 3).⁴¹⁹

По Пелагию человек как грешит, так и делает добро без принуждения, как со стороны первородного греха, так и со стороны благодати. Несмотря на то, что в его дни это звучало вполне правоверным утверждением, он вскоре вызвал к себе недоверие и на Востоке своим категоричным отрицанием участия благодати в деле совершения

человеком дел праведности в виде наделения его сверхъестественной способностью к этому.⁴²⁰

Ирландский защитник человеческой свободы впервые прямо ставит вопрос о моральной природе библейского понятия святости, задавая вопрос: “Почему же, спрашиваю я, у язычников есть то, что угодно Богу? Откуда у них взялось это добро, если не от того, что оно свойственно им по самой природе?... Если же люди без Бога показывают какими они сотворены, то поразмысли о том, что могут совершить христиане, природу которых Христос *направил* на лучший путь и которым к тому же *помогает* Божья благодать.” (“Послание к Деметриаде”, 3).

Правильный ответ на него дал все же Августин, разработав доктрину о предваряющей благодати, хотя и неверно интерпретировав ее как не относящуюся к спасению. Однако сам Пелагий не смог ответить на него иначе как тем, что признал два пути спасения: как по закону, т.е. по делам, так и по благодати, т.е. по вере в прощение грехов (“Послание к Деметриаде”, 8). “Прощение нужно в тех случаях, если кто спотыкается и попадает в грех или даже если кто грешит преднамеренно, но Пелагий полагал, что оно ненужно, если человек может жить правильно по свободной воле согласно свету, данному в Слове Божьем и его совести”.⁴²¹ Таким образом, первоначальное учение Пелагия сводилось к тому, что для совершенного послушания нет необходимости в Божьем прощении. Позже он изменил это мнение.

Далее Пелагий говорит о законе как основном Божьем даре или благодати: “И оттого, что при одной и той же природе заслуги разные, нам надлежит признать, что причины этого в разной воле... Он (Бог) сотворил природу человеческую такой, что и без закона ее одной достаточно для достижения праведности. Наконец, тогда сильна была *неувядающая* еще природа и долгая привычка к греху не *помрачила* еще человеческий разум настолько, чтобы он без закона презрел свою природу. Из-за этого Господь природу, *закосневшую* в разных пороках, покрытую ржавчиной *невежества*, тронул напильником закона (*lima legis*) с тем, чтобы *отполировать* ее чистым увещанием, дабы обрела она от этого свой прежний *блеск*. И, разумеется, нам стало *трудно* творить добро не по какой-либо иной причине, но только лишь от долгой нашей привычки к порокам, которая началась с малого и постепенно в течение лет развратила нас и так сковала, так подчинила порокам, что нам стало казаться, будто эта привычка входит в нашу природу” (“Послание к Деметриаде”, 8).⁴²²

Примерно в это же время Пелагий находит пристанище у Иоанна, епископа Иерусалимского, и пишет еще одну свою книгу под названием “О природе” (415), где затрагивает уже вопрос условий получения благодати, показывая этим противоречивость между Божьими требованиями послушания и неодолимостью греха, который отстаивал Августин.

В этой книге он в противовес Августину доказывает изначально сотворенную Богом и неповрежденную грехом Адама способность человека к выбору — делать добро или зло. Кроме необязательного (снисходительного) прощения грехов благодать у него носит роль лишь внешне просветительскую, выраженную в предоставлении закона, и примера для подражания в лице жизни Иисуса Христа, а также в природных дарах совести, разума и свободы выбора. Вскоре он стал также признавать и просветительскую работу Духа Святого в сердце человека, общепринятую в его дни.

Так, Пелагий писал, что “Бог помогает нам Своим обучением и наставлением, открывая *глаза нашего сердца*, обращая нас к будущему так, чтобы мы не могли быть поглощены настоящим, указывая нам на ловушки дьявола, *просвещая* нас многообразным и невыразимым *даром небесной благодати*”.⁴²³ Пелагий также признавал причастность Бога к появлению веры, однако, конечно же, в синергическом смысле.

По этому поводу известный гуманист XV века Эразм Роттердамский пишет: “Пелагий учил, что после того, как человеческая воля по благодати была освобождена и исцелена, нет надобности в новой благодати, но человек может достигнуть вечного спасения при помощи свободной воли; однако своим спасением он обязан Богу, без благодати Которого человеческая воля не была бы свободна делать добро”.⁴²⁴ Таким образом, благодать лишь восстанавливала волю в ее правах, предоставив ей утерянную возможность духовного преобразования.

В своем ответном труде “О природе и благодати” (415) Августин, отстаивая зависимость человека от Божьей помощи в делании добра, пишет: “Как телесный глаз, хотя и совершенно здоровый, не может видеть без помощи света: так и человек, хотя бы совершенно оправданный, не может жить праведно, если не будет вспомоществуем свыше вечным светом правды” (гл.26).⁴²⁵ Конечно, здесь Августин еще стоял на синергической почве.

“Если грех в смысле вины, которая требует осуждения, является неизбежным, спорил он (Пелагий), тогда, как мы можем нести ответственность за него? А если он является неизбежным, то почему не уменьшается напряженность и греха больше? И если любое добро, какое мы можем делать, – это всегда дар от Бога, то почему люди виновны, когда они грешат в течение того времени, когда они ожидают получения этого дара благодати?”⁴²⁶

Разумеется, спор сводился к вопросу: Если грех неодолим, то как можно нести за него ответственность?⁴²⁷ Августин считал, что грех Адама повлек за собой неизбежные последствия и человек переступил порог того, когда он мог собственными усилиями выбраться из состояния греховности. И в этом он был бы совершенно прав, обосновывая необходимость ниспослания благодати, если бы утверждал, что ограничил это падение Адама только сферой его дел и отрицал в качестве условий для получения благодати только эти дела.

Однако он стал склоняться к тому, чтобы считать благодать совершенно безусловной не только в сфере дел, но и намерений человека, что вступало в разрез со всей церковной традицией его времени.⁴²⁸ Впрочем сам Пелагий, хотя и по другим причинам, в еще большей мере не отличал поступки от убеждений (“Послание к Деметриаде”. 18,20,22,26,27) и был заинтересован одними только делами, потому что рассматривал отношения Бога и человека с правовых позиций справедливости и закона, которые отражали святость природы Самого Бога.

Т.о., не заметив библейской локализации последствий первородного греха в сфере способности лишь делать, а не желать (Рим. 7гл.), и, вследствие этого, не зная как совместить необходимость благодати и наличие свободы человека, Августин уже в этот период имел тенденцию жертвовать последней. Вскоре он представил ее не просто ограниченной или недостаточной для служения Богу, как это было принято всей предыдущей христианской традицией, но ненужной, а позднее и невозможной вообще. Прямо из противоположных позиций Пелагий, не находя иного способа защиты своего тезиса о человеческой ответственности, на этом этапе был вынужден отказываться от необходимости благодати как *способности* (сохраняя за ней лишь статус *возможности*), за что и был справедливо обличен своим гиппонским оппонентом. Однако уже в “Послании к Деметриаде” (25) он не отрицает ее совершенно: “Если мы будем преданы Богу, исполняя волю Его так, что заслужим Божью благодать, то с помощью Святого Духа *легче* воспротивиться нам духу нечистому”. Но этим своим высказыванием Пелагий навлек на себя библейски обоснованную критику Августина утверждавшего, что обретение благодати от дел не зависит. И здесь Пелагий, бесспорно, был неправ. С другой стороны, мы уже отмечали выше, что ряд обвинений в его адрес, даже со стороны Августина, были надуманными.⁴²⁹ Так он никогда не утверждал о возможности достижения человеком совершенства даже при помощи благодати: “Пока мы пребываем в этом теле, мы никогда не должны думать, что достигли совершенства, ибо так лучше достичь его. До тех пор пока мы стремимся вперед, мы не оглядываемся назад. Когда надумаем остановиться, то уклоняемся с пути. Мы полагаем, что не идти вперед — значит возвращаться назад. Да не будет в нас беспечности и ненужной уверенности в наших прошлых заслугах... Лучше всего ты сбережешь найденное, если всегда будешь искать. Если ты перестанешь приобретать, то погубишь приобретенное” (“Послание к Деметриаде”, 27). Как видим, для Пелагия спасителен не размер прошлых заслуг, а сам процесс угождения Богу, вернее его непрерывность и постоянство.

Также Пелагий не считал сами дела достаточными для заслуживания ни спасения, ни благодати. Так, ставя в пример христианам добровольное послушание рабов, он пишет, что те “не только надеются, что их вознаградят за выполнение приказа, но считают благодеянием возможность услужить тому, кто ими повелевает... тем более что здесь

имеется не *выгода* Повелевающего, но *польза* повинующегося” (“Послание к Деметриаде”, 16). Последняя фраза полностью соответствует восточному представлению о спасении, в отличие от западного, правового в своей сути.⁴³⁰

С другой стороны, к последствиям падения Адама Пелагий относил потерю людьми лишь возможности совершения добрых дел, но не способности их достигать. Добро стало достижимо лишь с трудом из-за изменившихся к худшему условий, внешних по отношению к свободе воли.

Вскоре Августин, достаточно ознакомившись с пелагианским учением, снаряжает к Иерониму своего сотрудника Орозия с целью предания анафеме и самого Пелагия.⁴³¹ Иероним, к тому времени уже оставивший свое увлечение оригенизмом и чувствующий за собой вину перед гиппонским епископом в виду их частых и с его стороны некорректно выраженных упреков, ревностно включается в спор. Впрочем, Иероним не совсем разобрался (вернее, не хотел этого) в сути спора, о чем свидетельствует его трактат, написанный против Пелагия. Этот его труд “показал, что Иероним хотел лишь угодить Августину, но в этом вопросе сам находился не очень далеко от Пелагия”.⁴³²

Специально посланный Августином на Восток “испанский священник Орозий, сподвижник Иеронима, подал на Пелагия официальную жалобу, и в декабре 415 года ему пришлось предстать перед судом, который созвали в Диасполе. Перед лицом двадцати четырех епископов ответчик сумел представить свои взгляды в приемлемом виде, а от скандальных утверждений Целестия отрекся.”⁴³³ В ходе разбирательств, уточняющих терминологию, Пелагий заявил, что “для благих дел благодать необходима, однако *одновременно* от человека требуется также и акт свободной воли, за который он действительно несет ответственность”.⁴³⁴ Примечательно, что это был второй по числу синод, заседавший по делу Пелагия в том же году и на котором тот был оправдан.⁴³⁵

До сих пор ведутся споры: признал ли Пелагий необходимость благодати в августинском смысле или же в своем собственном, на чем настаивал сам Августин. То же касается и вопроса понимания им природной склонности к злу, объясняющей вообще наличие греха в жизни каждого человека. Бесспорно то, что данный “вопрос не столь прост, как это кажется. Когда Пелагий отвергал первоначальный грех, он отвергал собственно августинское видение первоначального греха, не отвергая при этом, как это ясно видно, представления о первоначальном грехе, присущего восточным церквям. Это является одной причиной, почему он нашел некоторое сочувствие и убежище на Востоке”.⁴³⁶ “В 415 году синод восточных епископов, не считавших свободу воли проблемой и полагавших, что спор о благодати – всего лишь результат западной скрупулезности, отпустил Пелагия с миром”.⁴³⁷ “Под нажимом епископов на диосполском синоде в 415 году Пелагий, кажется, подтвердил эту способность жить безгрешно как теоретическую, но не фактическую возможность. То есть он заявил, что, несмотря на то, что такое совершенное повиновение может достигнуть любой человек, в действительности оно никогда не было достигнуто никем кроме Христа: «Я действительно говорил, что человек может быть без греха и выполнять заповеди Бога, если он желает; потому что эта способность дается ему Богом. Однако я не говорил, что может быть найден какой-нибудь человек, который никогда не грешил от своего детства и до старости, но что, будучи обращенным от своих грехов, он может жить без греха своими собственными усилиями и Божьей благодатью, что все же не означает того, что он не способен к изменению в будущем» (Ibid, p.93).

Он отрицал абсолютную необходимость в сверхъестественной помогающей благодати для повиновения Божьему закону и утверждал способность свободной воли. Он отвергал то, что совершенное повиновение закону Бога абсолютно невозможно для падших людей. Все же, даже и при этом было возможно для Пелагия утверждать, что эти отречения были только теоретические и что никто, кроме самого Иисуса Христа, когда-либо фактически не жил зрелой жизнью в совершенном соответствии с волей Бога и законом. Другими словами, он мог утверждать, что спорил только о том, что безгрешное совершенство без специальной помогающей благодати должно было быть возможным, иначе для Бога было бы несправедливо требовать его и возлагать на людей ответственность за его неисполнение”.⁴³⁸

Т.о. нельзя не заметить некоторую эволюцию во взглядах самого Пелагия, кстати, не поддержанную вскоре включившимся в спор италийским епископом Юлианом Экланским (386-455), который утверждал, что “человек благодаря свободе воли эмансипируется от Бога”.⁴³⁹ Это можно утверждать на основании изменения его позиции, имевшей место, по крайней мере, в 415 году в Диасполисе или в 417 году в Риме.

Нельзя сказать ни того, что Пелагий полностью стал на полупелагианскую почву⁴⁴⁰, ни того, что последняя естественным образом определялась его учением, поскольку семипелагианство как таковое существовало еще до пелагианского спора. Пелагий, будучи не удовлетворенным синергизмом изначально, мучительным образом лишь искал возможности защитить моральный смысл закона и благодати, а также необходимость человеческой ответственности, особенно в делах. Представляя рационалистическое направление в христианстве, он столкнулся с проблемой согласования требований разума с истинами Писания, одной из которых и являлась доктрина о “первородном грехе”. Его автономная мораль без ее соответствия с библейскими нормами поведения и доктринами Писания, практически представляла форму внедоктринального христианства и потому была отвергнута всем ходом истории богословия как еретическая. Поэтому учение Пелагия в лице его последователя Юлиана Экланского и было в дальнейшем осуждено вместе с несторианством на Вселенском соборе в Ефесе в 431 году.

3.2. Богословский анализ сотериологии Пелагия

Степень ортодоксальности учения Пелагия установить довольно трудно, поскольку без одного все его произведения были уничтожены, а фрагменты в цитатах его противников не позволяют проследить эволюцию в его взглядах, поскольку не отражают убеждений его последних лет жизни, т.к. приводятся с позиции борьбы с его более ранней, но подхваченной и развитой его ретивыми последователями формой.

“Некоторые из этих книг были написаны после осуждения Пелагия римским папой в 418 и его смерти, наступившей вскоре после этого, и были направлены не столько против Пелагия непосредственно, сколько против некоторых монахов и богословов, которые защищали различные аспекты учения Пелагия, оспаривая собственно разработанную Августином концепцию монергизма”.⁴⁴¹

Однако богословие Пелагия периода до 417 года изучено достаточно хорошо.

“Противники Пелагия, ведомые Августином, обвиняли его в трех ересь. Во-первых, они утверждали, что он отвергал первоначальный грех. Во-вторых, они обвиняли его в отрицании того, что благодать Бога необходима для спасения. В-третьих, они говорили, что он проповедовал возможность безгрешного совершенства посредством свободной воли, исключая благодать. Насколько мы можем заявить, во всех этих трех обвинениях, конечно, содержится правда”⁴⁴² Несоответствие этих трех пунктов его раннего учения библейским свидетельствам очевидна.

Однако в виду того, что Пелагий отстаивал эти крайности лишь по причине защиты учения об условности получения благодати, хотя и определял их, как и дела, то его учение нельзя в этом пункте считать полностью еретическим. Нет сомнений, что под нажимом восточных епископов Пелагий признал ряд своих ошибок, он и до этого никогда не отстаивал “свои” взгляды категорично. Кроме цели достижения добродетели, Пелагий не стремился к к.-л. доктринальным спорам, почему одним из современных богословов он был назван “неумышленным еретиком”.⁴⁴³

Британского богослова интересовал вопрос синергизма, который он понимал слишком упрощено: Бог дал закон, от послушания которому и зависело распределение благодати Божьей. Ее даровой характер понимался только как предоставление возможности вполне способной к действиям человеческой воле (см. напр. «дал» в Деян. 11:18; Флп. 1:29; 2 Тим. 2:25).

Мест Писания для такой позиции было предостаточно, особенно в Ветхом Завете. Например, 2 Пар. 15:2,4 говорит: «Господь с вами, когда вы с Ним; и если будете искать Его, Он будет найден вами; если же оставите Его, Он оставит вас... но когда он обратится в тесноте своей к Господу Богу Израилеву и взыщет Его, Он даст им найти Себя». При этом «искать Его» по Пелагию было равнозначно «делать» угодное Богу. Ошибкой

Пелагия было то, что он не различал между собой сферы желаний и действий людей, а также области спасения и освящения. Впрочем, это было присуще всей раннепатристической эпохе в равной мере. Тем не менее, текст Рим. 7:18 указывал на частичный характер поражения человеческой природы, что определяло область и характер применения благодати Божьей.

С другой стороны, невозможно отрицать частичную зависимость действия благодати от человеческого поведения. Без библейского обоснования этого тезиса Пелагий и не посмел бы выступить с критикой учения Августина. «Воздал мне Господь по правде моей, по чистоте рук моих вознаградил меня, ибо я хранил пути Господни и не был нечестивым пред Богом моим; ибо все заповеди Его предо мною, и от уставов Его я не отступал. Я был непорочен пред Ним и остерегался, чтобы не согрешить мне; и воздал мне Господь по правде моей, по чистоте рук моих пред очами Его. С милостивым Ты поступаешь милостиво, с мужем искренним — искренно, с чистым — чисто, а с лукавым — по лукавству его» (Пс. 17:21-27). «Суди меня, Господи, по правде моей и по непорочности моей во мне» (Пс. 7:9). «Воздай им по делам их, по злым поступкам их; по делам рук их воздай им, отдай им заслуженное ими. За то, что они невнимательны к действиям Господа и к делу рук Его, Он разрушит их и не созиждет их» (Пс. 27:4-5). «И, чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним» (1 Ин. 3:22; ср. Ин. 14:15,21; 15:10).

При этом, конечно, ему было трудно провести границу между заслугой как правовым актом оправдания, и послушанием как выражением любви к Богу, выступающим в глазах Бога в роли повода для ниспослания благодати и спасения, а не действительной причиной в правовом смысле. Первое ставит Бога в положение должника перед Своим законом и обещанием награждать верных и наказывать виновных, второе — делает Его милость свободной от правовых требований закона. Данное положение относится не только к теме освящения, но имеет применение и в вопросе условности получения спасения. Хотя пелагианский спор, конечно же, начался с темы освящения, в то время не проводилось доктринального ее различия от вопроса спасения: благодать давалась по одним и тем же причинам и в любом ее приложении.

Как уже отмечалось, Пелагий был сильно зависим от учения Феодора Мопсуэстийского, скорее даже его ученика Руфина Сирийского.⁴⁴⁴ «По учению Феодора Мопсуэстийского, человечность во Христе только "соприкасается" с Божеством, но не образует с Ним такого единого целого, чтобы стать по отношению к Богу чем-то неотъемлемым. Это означает, что и благодать Божия действует через человечность Христа без необходимости участия человечества. При перенесении этой схемы на человечество всех христиан получалось, будто оно вполне автономно от Бога, т.е. будто каждый человек даже в спасении должен оставаться человеком и не более, а, следовательно, хотя благодать Божия помогает ему извне, но спасается он своими силами.»⁴⁴⁵

Феодор отводил искуплению Христа дело достижения совершенства, а не избавления от первородной порчи. Этот богослов, следуя Иринею, полностью отрицал реальность первородной порчи человека, относя его смертность к естественным следствиям сотворения. Его мнение об изначальности состояния смертности человеческой расы явно отражает идеи Аристотеля.⁴⁴⁶ Феодор Мопсуэстийский⁴⁴⁷ собственно утверждал действие благодати изнутри человеческой природы, но не как принуждение к добру, а лишь как способность к его совершению. Коль Христос облагородил природу человека, то ее и не нужно искупать, она способна на добро сама по себе. Такая трактовка сильно ограничивала необходимость востребования благодати. Подобно ему, и Пелагий признавал благодать лишь в виде совести, закона, примера Христа и прощения грехов, означающих, что «помогающая милость Бога в трактовке Пелагия носит как бы внешний характер, ограничивается созданием объективных условий для деятельности свободной воли».⁴⁴⁸

По этой причине основной трудностью для Пелагия, приведшей его к ереси, было непонимание им вопроса различия между ветхозаветным и новозаветным путями спасения. Получалось, что Ветхий Завет отличался от Нового лишь тем, что в нем Бог был лишь более скор на свершение справедливого суда, чем в Новом Завете. Поэтому он вынужден был признать, что сильные люди спасаются законом (Христовым), а слабые —

благодатью (прощением грехов). Таким образом, Пелагий признавал два пути спасения (по закону и по благодати), причем получалось так, что спасение по закону выглядело более полноценным, поскольку обещало большие награды, чем спасение по благодати. Такое понимание отношений между двумя Заветами обусловило особые представления Пелагия на природу спасения. Спасение понималось Пелагием как спасение от несовершенства, а не от последствий личных грехов или «первородного греха». Разумеется, Пелагий не отрицал самого наличия грехов в жизни христианина, но считал это лишь начальным состоянием подлинной христианской жизни, которое преодолевается в процессе духовного роста. Данный подход делал спасение не прошлым событием в жизни христианина, а будущим, поскольку возрождение являлось не моментом обретения Божьего дара прощения и принятия в сердце Духа Святого с его дарами, а началом процесса достижения добрых дел, успешное развитие которого делало возможным спасение в будущем.

Искупление Христово в пелагианском изложении предоставляло людям в дар возможность пользоваться милостью Божьей, которой человек не располагал до момента своего обращения, которое в то время отождествлялось с водным крещением. Верующий, по Пелагию, призывался к совершенной святости, а не к освобождению от чувства вины или к перемене личного отношения к греху и к Богу. По этой причине Пелагий учил, что святыми, в смысле совершенными, были и многие люди, кроме Христа, включая и тех, кто жил до Него. Вот почему именно этот аспект его учения привлек к себе внимание Августина.

Еще одним пунктом расхождения между британским мирянином и гиппонским епископом было отношение к крещению детей. Пелагий считал, что дети, умершие в младенчестве, будут спасены, поскольку не совершали личных, по крайней мере, сознательных грехов. Наличие «первородного греха» как в форме тяготения к греху или же прямого принуждения к нему Пелагий категорически отрицал. Он утверждал, что причиной смерти является не грех Адама, а личные грехи людей или естественное несовершенство людского рода.

Отсюда, "в противовес представлениям Августина Пелагий отвергал предопределение как Божественное предвидение свободных действий людей и определение наград и наказаний соразмерно поступков каждого". [449](#)

Ключевым было различие представлений этих двух богословов касательно характера свободной воли. Один из них подчеркивал важность положительного выбора воли человека, другой – отрицательного. Спор был отягчен и тем обстоятельством, что Пелагий и Августин вели его заочно. Это не благоприятствовало обоим вникнуть в суть терминологии обоим. Августин говорил о свободе выбора лишь как о *выборе правильном*, понимаемом им в значении Ин. 8:32. Пелагий же подразумевал в свободе возможности выбирать обратное или идти вопреки истине.

Выбор у Августина понимался односторонне: человеческая воля выбирает только зло, Божья – только добро. Согласно его же собственной концепции, заимствованной Августином у неоплатонизма, зло было лишь маленькой частью добра, все же от такого рода дуализма он так и не мог отказаться. Это была чисто манихейская модель объяснения свободы воли, которую он просто привнес в христианскую доктрину. Занятая же Августином специфическая позиция в трактовке свободы воли, не позволила этим двум богословам вести дискуссию конструктивно, так что фактически они спорили на разных терминологических уровнях.

“Понятие свободы Пелагий расчленял на три момента: возможность, хотение, бытие. Возможность — это сама способность к добру, существующая в качестве изначально-природного свойства человека; хотение есть актуализация этой способности, выбор между добром и злом, а бытие — практическая реализация выбора. Возможность восходит к Богу, а хотение и бытие — к человеку, его воле и действиям. Пелагий приводил такую аналогию: способность видеть — не заслуга человека, а то, как и что он видит, зависит уже целиком от него самого. Точно также возможность добра дарована человеку свыше, а совершает ли он добро на деле — это уже целиком прерогатива человека, его свободного решения. Причина, в силу которой воля приобретает нравственную определенность, становясь доброй или злой, заключена, следовательно, в самом

человеке; она состоит в свободном характере его воли”⁴⁵⁰

В пользу мнения Пелагия существуют немногие стихи из Нового Завета (Мф. 5:20,48; 7:21,24; 11:12; 25:31-46; Лк. 15:7; 1 Пет. 2:21; 1 Тим. 1:9; 6:19 и др.), но вполне достаточно — из Ветхого (Быт. 4:7; 7:1; 17:1; Исх. 20:26; Лев. 19:37; Втор. 6:1-5; 30:19; Пс. 108:17; Ис. 1:16-20 и др.). Но как указывает Лев.25:18 данные обещания относились к земным благословениям, тогда как вечная участь ветхозаветных людей ставилась в зависимость больше от милости Бога, которая, хотя и была обусловлена, но не одними делами (Пс. 50:18-19). Да, действительно Библия учит о том, что Бог исполняет Свои обещания в ответ на послушание людей, однако это не единственная причина ниспослания Им Своих благословений. С другой стороны, цель земных наград — воспитать послушание, но в Новом Завете оно не определяют вечную судьбу человека, по крайней мере, послушание формальное, т.е. выраженное внешне в поступках.

Конечно, вся позиция Пелагия основывалась на ветхозаветной концепции спасения, которое почему-то обуславливалось только делами. Однако действительным условием спасения в те времена могло быть лишь старание быть праведным (Втор. 6:25) — большего Писание не определяет даже в Ветхом Завете. Конечно, учение о первородном грехе, как и другие истины, не было описано ясно, тем более что в тот период оно могло быть понято в смысле внешнего (ритуального) осквернения. Однако очевидно то, что Пелагий меньше внимания уделял именно новозаветной сотериологии, составлявшей основу аргументов Августина.

В учении о «первородном грехе» Пелагий не стоял на библейской почве, поскольку недооценивал все последствия первого. Его мнение об этом предмете могло быть понято лишь как то, что в условиях существования зла совершенство христианского образа поведения недостижимо, однако до своих контактов с восточными церквями Пелагий не признавал даже и этого. Данная трактовка «первородного греха», конечно же, существенно принижала роль Божественной благодати, проявления которой от силы и знания сокращались лишь до одного знания.

Убеждения Пелагия о возможности ведения безупречной жизни (да тем более с благодатью) опирались на места Писания, призывающие к святости и даже совершенству (Мф. 5:48; 19:21; Лк. 6:40; Иак. 1:4,17; 2:22; 3:2; 1 Пет. 1:13; 2:9; 5:10; 1 Ин. 2:5; 4:12,17; 1 Кор. 2:6; 14:20; 2Кор. 7:1; 13:9,11; Еф. 4:12-13; Флп. 3:15; Кол. 1:28; 2:2; 3:14; 4:12; 2 Фес. 1:11; 2Тим. 3:16; Евр. 5:14; 6:1,11; 7:11,19; 9:9; 10:1,14; 11:40; 13:21; Откр. 3:2). Тем не менее, цель «совершенства» в Библии желанна, но на земле недостижима (1Пет. 2:1; 1Кор. 13:10; Еф. 4:31; Флп. 1:6; 3:12; Кол. 3:8-10; Евр. 12:1,23; Откр. 22:11).

В настоящей жизни полное освящение нереально ввиду естественных слабостей несовершенного человеческого существа и внешнего греховного окружения. Борьба с грехом является непрерывной в течение всей жизни христианина (3Цар. 8:46; Иак. 3:2; 1Ин. 1:8; 1Кор. 9:24-27; 2Кор. 7:1; Тим. 2:15; Евр. 2:11; Откр. 22:11), и процесс освящения совершается постепенно (1Кор. 12:24; 2Кор. 3:18; Еф. 4:23,24; Кол. 3:10) по мере духовного возраста. Однако, несмотря на это христианин призван стремиться к совершенству (Мф. 5:48; Иак. 1:4; 1Пет. 1:16).

Также и концепция «заслуг» имеет некоторые основания в Писании (Мф. 5:12; 19:17,21,29; 25:21,34-46; Лк. 6:38; Рим. 2:6; 1 Кор. 3:8; 9:17; Еф. 6:8; Кол. 3:24; 2 Тим. 4:8; Евр. 6:10; 10:35; 11:6) и на нее, безусловно, опирался Пелагий. Однако, согласно библейскому учению, не всякая разновидность условности ведет к спасению. Эти места относятся к заслуге спасения лишь условно, т.е. опосредовано верой, неизбежно влекущей за собою добрые дела. Здесь в Писании наблюдается тесная связь между спасением и освящением, которые, несмотря на их близость друг к другу, все же нужно различать.

Учение о благодати ап. Павла показывает нам другую сторону вопроса спасения, в котором все заслуги дел унаследовала вера. В подлинном смысле эта «похвала» во Христе не равнозначна заслугам, так как зависима от помощи Божьей. Интересно то, что Августин вообще не мог объяснить подобных мест Писания и решил, что таким образом в нем описывается действие Бога в людях, которым почему-то отдается незаслуженная похвала.

Вследствие отрицания реальной свободы воли человека, подобное мнение натывается на

ряд затруднений, в числе которых можно назвать призывы Писания к послушанию, предоставление выбора и, особенно, наказание Божье за грех. Бог, конечно же, имеет право поступать вопреки воле человека, однако это означает, что с последнего не будет спрошено за последствия того, что случилось по воле Бога. Но Августин делал причиной греха Бога, временно допускающего его в Своих целях, и тем противоречащего Своим же Собственным заповедям, с чем никак не мог смириться Пелагий.

Появившееся же позже учение Августина о «двойном» предопределении вообще было чуждо богословию ранней христианской церкви. Если же Бог не предопределял грехопадения и вообще зла, тогда что-то могло произойти и вопреки ему. Причиной зла значилась не только сама свобода воли, но и условность действия Божественной благодати. И лишь такое распределение ответственности оставляло в силе действие, как предопределения Бога, так и свободы воли человека. На вопрос: почему благодать достигает не всех? — существовал единственно возможный ответ: человек должен принять условия Бога. Пелагий настолько был уверен в этом учении, что подвел под условия дела, как будто другого назначения последним и не могло существовать. Разумеется, Божественному провидению было угодно столкнуть между собой два ошибочных учения, чтобы в их конфликте выкристаллизовалась библейская истина. Итак, Пелагий не во всем заблуждался. Это прежде всего касается библейского учения об условности спасения, созвучного его тезису о том, что Божья благодать учитывает поведение человека, по крайней мере, его отношение к греху. Причина, определяющая возможность предоставления грешнику спасения, в Новом Завете уже не связывается с выполнением им внешних обязанностей, но сводится к внутреннему расположению духа человека.

По этой причине, есть два рода вины: перед законом, и эта вина покрыта раз и навсегда искупительным действием Жертвы Христа (Рим.3:25), и перед благодатью, когда искупление не носит безусловной природы (Евр.10:26), ведь оскорблению подверглось самое последнее Божье средство воздействия на сознание человека. Тот, кто не вразумлялся справедливым укором, еще мог обратиться через предоставление доказательства Божьего прощения и любви, но если и это не имело силы, то помочь погибающему не мог уже никто. В этом разница между двумя видами Божьей праведности (Рим.3:21-22), исторически вступивших в силу поэтапно: «от закона» и «по благодати». Подлинной проблемой человека было появление в его естестве внутреннего конфликта из-за его неспособности *творить* добро (Рим.3:19). До прихода Иисуса Христа в мир эта неспособность частично компенсировалась т.н. предваряющей благодатью, однако возросший грех угрожал сделать и ее неэффективной (Рим.1:21,25,28).

Справедливости ради нужно признаться, что истина о балансе человеческого и Божественного действий в деле применения спасения к отдельно взятому человеку (в отличие от корпоративного избрания и предопределения) в Писании не видна с первого взгляда, поэтому найти ее можно было лишь путем сравнения и обобщения многих разрозненных библейских текстов. Если бы Пелагий и Августин, полемизирующие заочно и из разных соображений, имели возможность встретиться для беспристрастного обсуждения этого вопроса, они бы могли прийти к некоторому консенсусу. Однако практически часто происходит так, что истина достается третьей стороне. Именно это и произошло, когда Пелагия подверг критике Диасполитский собор, позволивший ему трезво взглянуть на проблемы собственной позиции и пересмотреть свои взгляды, очистив их от явно чуждых церковной ортодоксии элементов.

По этой причине польза от учения Пелагия и состояла лишь в том, что он сразу же выявил монергические настроения гиппонского епископа и первым начал их критику. Конечно, в этом деле он переусердствовал, однако вскоре признал и свои, хотя и не все, ошибки. В защиту свободы воли сам Пелагий выдвигал тексты Мудр. Сираха 15:15, Матф.23:37; Иоан.15:2 и др., которые, к сожалению, проигнорировал уже Августин, предвзято относящийся к любой активности человеческой воли, расцениваемой им как заслуга. Поэтому из-за того, что сам Пелагий не просто отстаивал свое учение, а критиковал с его помощью взгляды Августина, полностью понять его богословие можно лишь на фоне изучения вероучительных предпочтений гиппонского учителя.

4. Возникновение “монергической” концепции Августина

4.1. Последующее развитие сотериологических представлений Августина

Бесспорно, что реабилитация Пелагия на Востоке стала тем фактором, который "способствовал ужесточению и ограничению позиции Августина в теологических вопросах греха и благодати".⁴⁵¹ Боясь проиграть спор, Августин принялся искать новые аргументы против скорректированного учения Пелагия, которого, к тому же, поддержали восточные епископы. Возможно, Августин надеялся на то, что его монергические идеи смогут убедить большинство восточных епископов в его правоте в этом споре. В любом случае, это начало покровительства восточными церквами Пелагия и явилось первым толчком, обусловившим его полный переход на позиции монергизма.

“Это вызвало новую волну возмущения в Африке и повлекло за собой *новые* шаги Августина, который теперь сам уже понимал под “благодатью” нечто иное, чем чисто внутреннюю силу, и для которого тезис о “невинности новорожденных” был равнозначным извращению отношений Бога и человека и заявлению о том, что спасения не требуется”.⁴⁵² Августин тотчас созвал два синода (в Милеве и Карфагене), повторно осудивших учение Пелагия, а в 417 году обратился за их подтверждением к римскому папе Иннокентию I (402-417).

Августин также отправляет в Рим свои аргументы против пелагиан, которые впервые были оформлены в виде монергической идеи. Этот настоятель римской церкви, увидев в пелагианах скорее отрицателей церковных таинств, чем доктрин, своим особым посланием (№29) к африканским епископам осуждает пелагианство, призвав их признать примат и непогрешимость решений римского епископа. Сами Пелагий и Целестий объявляются отлученными от церкви. Иннокентий воспользовался этим случаем для того, чтобы продемонстрировать свою недавно пошатнувшуюся власть над карфагенскими церквами, о чем говорит его высокомерное заглавие этого послания к Августину: “Рим высказался, дело исчерпано”. В ответ Августин, вопреки всей африканской традиции, так долго защищавшей свой суверенитет и идущей от Киприана, выразил свое полное согласие с этой фразой — “*causa finita est*”. Однако этому «делу» суждено было затянуться на долгие годы.

В том же году римским епископом становится Зосима (417-418) и к нему с покаянием по некоторым вопросам⁴⁵³ обращается Пелагий и ряд пелагинствующих епископов, в том числе и Целестий, которое было принято, а их осуждение отменено. “Зосима получил апелляционные жалобы со стороны Целестия и Пелагия в следующем году. Он не обнаружил никаких существенных ошибок в их исповеданиях веры и порекомендовал африканским епископам обсудить этот вопрос более внимательно. На Карфагенском синоде, состоявшемся в мае 418 года, африканские епископы выработали *новое и более точное* осуждение пелагианских ошибок. Они утвердили учение Августина о наследственной вине и заявили о необходимости Божественного дара благодати для любого *доброто выбора* или действия”.⁴⁵⁴

Однако теология Августина все еще не стала официальной доктриной африканского региона церковью, поскольку этот синод совершенно умолчал о таких богословских понятиях как предваряющая благодать, дар устояния (сохранения) в вере, предопределение и, что особенно важно, о принуждающем характере благодати, без которого монергизм лишен смысла. Было лишь осуждено ограниченное толкование пелагианами благодати (которые придавали ей значение только внутреннего и внешнего знания), прощения грехов, совершенных лишь после обращения, и последующей внешней помощи.

Что касается учения о первородном грехе, то позиция синода не отличалась здесь от традиционного понимания этого вопроса, что допускало вовлечение в процесс получения благодати и человеческое участие, согласно которому на волю человека благодать оказывает влияние, однако не принуждающее. По этой причине, говоря о решениях данного синода, немецкий исследователь истории христианской доктрины Бернгард Лохс заключает: “Доктрина Августина о благодати и грехе ни в коем случае не получила догматический статус в Карфагене”.⁴⁵⁵

Поскольку же вскоре обнаружилось, какой именно смысл вкладывал Августин в традиционные термины, как отмечает тот же автор, после карфагенского синода 418 года в африканских церквях возникает сопротивление учению Августина, вылившееся в протест адрументских монахов 425 года. Таким образом, пелагианская дискуссия переместилась с рассмотрения вопроса о масштабе влияния благодати к вопросу о ее природе и условиях получения, что знаменует особую веху в ее развитии.

Т.о. в течение одного года "на двух Римских синодах Пелагий был реабилитирован, а затем на еще одном Карфагенском вновь осужден".⁴⁵⁶ Видя всю напряженность ситуации, гиппонский иерарх с лучшими карфагенскими винами отправляет своего неизменного друга Алипия к высокопоставленным лицам римского правительства с целью склонения на свою сторону самого императора. Подарки сыграли свою роль, и вмешательством императора Гонория Зосима отказывается от своего мнения и издает свое "Epistola Tractoria", призывая всех пелагианских епископов под угрозой отлучения к повиновению. Особым указом императора пелагианство ставится вне закона, в результате чего ряд не подчинившихся ему итальянских епископов во главе с Юлием Экланским (386-455) были смещены со своих кафедр и бежали на Восток.

С 418 года Юлий Экланский, прибегший под покровительство Феодора Мопсуэстийского, а затем и Нестория, становится опасным противником Августина, перешедшего в связи с этим в оборону.⁴⁵⁷ Последняя была вызвана также возмущением и со стороны ортодоксальных епископов, постепенно убедившихся в полном переходе Августина на позиции монергизма, т.е. исключения к.-л. участия человека в вопросе обретения благодати. "Чем более втягивался Августин в противостояние с пелагианством, тем более жесткой становилась его позиция. Наиболее отчетливо это проявилось в его учении о двойном предопределении: о предопределении к блаженству или проклятию ("Письмо 217", 5.16; Энхиридион, 23-29).

Августин учил, что для того, чтобы заполнить пустоту, образовавшуюся в результате грехопадения ангелов, другими разумными существами, – здесь он ближе скорее к манихейским, нежели к оригеновским представлениям – Бог избрал к спасению и предопределил к блаженству относительно небольшую часть людей, в то время как подавляющее большинство составляет "проклятую массу".⁴⁵⁸ Юлиан Экланский выставил против Августина обвинение в том, что последний называл брачные отношения делом дьявола, а все грехи рассматривал лишь как следствие неодолимого злого начала, коренящегося в половой сфере. Августин действительно учил, что Бог осуждает даже младенцев, что является делом справедливости, т.к. они унаследовали уже не природную предрасположенность к злу, но вину Адама ("Против Юлиана", кн.2. 22).

25 декабря Зосима скончался и его место занял Бонифаций I (418-422), который, выслушав доводы Юлиана Экланского против Августина, стал склоняться в сторону пелагиан. Причиной сомнения в решениях двух предыдущих пап было то, что к этому времени гиппонский епископ уже ясно отстаивал неодолимый характер не только «первородного греха», но и благодати.⁴⁵⁹ Августин созвал еще один собор в Карфагене (418) и был вынужден оправдываться перед выдвинутыми против него обвинениями в своем специальном письме.

"В то время, как Августин еще находился в Карфагене, когда в нем проходило заседание синода 418 года, он получил письмо от римских аристократов Мелания и Пиниана, с которыми он уже был знаком в Гиппоне. Они сообщили ему о своей встрече с Пелагием в Палестине и об их полном удовлетворении его учением и искренностью. Они настаивали на том, чтобы Августин прекратил свою кампанию против Пелагия и согласился с ним. Августин немедленно ответил своим трактатом "О благодати Христа и первородном грехе", в котором он указал на преднамеренную двусмысленность пелагианских утверждений и объяснил основания своей собственной доктрины".⁴⁶⁰

Обосновывая свою новую доктрину о спасении, Августин опирался на тезис о неотразимом и всеохватном действии первородного греха, поразившем всех людей и всю природу каждого человека, включая и его волю. "Здесь Августин обратился за советом к Иерониму по поводу небольшого затруднения. Он заметил, что его доказательство верно лишь в том случае, если душа, как и тело, передается из поколения в поколение (кстати, Тертуллиан придерживался именно этой теории). Если же для каждого человека

создается уникальная душа в момент зачатия его тела, то она должна появиться на свет безгрешной. В конце концов богословы решили, что осквернение происходит, когда душа соединяется с телом зародыша во чреве матери".⁴⁶¹ Однако такое решение двух богословов исповедовалось уже, как мы видели, Оригеном, приверженцем учения которого до 393 года был и сам Иероним.⁴⁶²

Между тем, сложилась неопределенная ситуация: Пелагий стал утверждать традиционное для Востока мнение, тогда как Августин принялся исповедовать собственное учение. Августин заявил, что все младенцы неизбежно обречены на гибель. "Несомненно, что многие были обеспокоены таким утверждением. По поводу подобных заявлений древние в простоте своей лишь спрашивали, зачем Августин без видимой причины развернул столь сильную борьбу против Пелагия. Церковь полагала, что вполне достаточно учить людей двум вещам — каково это (первородный грех) и каковы его последствия — и что мир, существующий в отношениях между церквями, не следовало нарушать из-за новых вопросов".⁴⁶³ Августин же был непреклонен и продолжил дальнейшую полемику пока не пришел к идее абсолютного предопределения, вызвавшей еще больший церковный резонанс уже на семипелагианской почве. Только с приходом на римский престол Целестина I (422-432) учение Юлия Экланского было окончательно осуждено, и Вселенский собор, состоявшийся по делу Нестория в 431 году, предал анафеме всех его последователей, ни слова не сказав по поводу заявившего о себе еще с 426 года галльского семипелагианства.⁴⁶⁴ Позже этот же Несторий, получивший епископский пост в Константинополе, обратился к Целестину I с прошением объяснить, по каким собственно причинам Пелагий был осужден на Западе, когда тот учил лишь о преодолении действия первородного греха с помощью благодати.⁴⁶⁵ Этот факт непонимания Несторием причин осуждения на Западе учения Пелагия служит еще одним свидетельством в пользу обращения Пелагия в последние годы его жизни к более библейской позиции по вопросу спасения.

Но до этого первыми бурно прореагировали на новое учение Августина в 425 году его же земляки — тунисские монахи во главе с Валентином Адрументским, выступившие против его идеи безусловности благодати, которую они нашли в письме Августина (Письмо №194), отправленном римскому священнику Сиксту еще в 418 году. Сомнение в ортодоксальности собственного иерарха вызвали его слова: "В отношении Божьего венца наши заслуги ничем иным не являются, как даром благодати". "Письмо, отправленное к римскому пресвитеру Сиксту осенью 418 года, фактически является трактатом об эффективности и безусловности благодати, инициирующей обращение.

Спустя семь лет монахи из африканского монастыря в Адрументии прочли копию этого письма и были обеспокоены откровенным отрицанием Августином личной свободы к несогласию и отказу от благодати Бога, ведущей человека к обращению и сохранению в добре. Если Бог принуждает грешника к обращению и принятию Его благодати, рассуждали они, никто не должен исправлять или увещевать другого, но скорее должен молиться, чтобы Бог изменил и сохранил его".⁴⁶⁶

Если бы это письмо попало к ним ранее 425 года, адрументские монахи подняли бы вопрос об ортодоксальности учения Августина намного раньше, что говорит в пользу существования семипелагианских устоев в христианской церкви тех дней, а не возникновения их в самом споре. До тех пор, пока Августин не причислял традиционный синергизм к пелагианству, такой надобности не было, но поскольку он в своем двойном произведении "О благодати Христа и первородном грехе" (418) впервые сделал это со всей ясностью, не оспорить это мнение могла лишь неосведомленность по поводу неожиданной перемены в богословии столь именитого авторитета, как Августин. В том, чтобы о подлинном Августине узнали все, конечно же, успешно позаботился неутомимый Юлий Экланский, в 424 году закончивший написание своих восьми книг "Против Августина".⁴⁶⁷ Они убедительно показывают нам, что же, собственно, волновало восточные церкви в учении гиппонского епископа. Однако присутствие в трудах Юлия спорных элементов не позволило церкви использовать положительные стороны его учения. Донатистские успехи Августина обусловили ему непререкаемый авторитет и по другим вопросам.

Августин ответил своим землякам-оппонентам в двух работах: “О благодати и свободном произволении” (426) и “Об укорении и благодати” (427). Способ уклониться от выдвинутого обвинения в ненужности человеческой воли в деле монашеского подвижничества Августин нашел в том, что, сохраняя монергизм в принятии благодати, он допустил синергизм в вопросе достижения благочестия: “Божьей благодатью воля у человека не отнимается, но из злой обращается в добрую и, уже добрая, вспоможением подкрепляется” (“О благодати и свободном произволении”, 20.41).

Создается впечатление, будто Августин признал синергизм в деле освящения, оставаясь монергистом в вопросе принятия благодати, однако это был лишь ловкий трюк, т.к. даже поднятая из небытия свобода воли человека в действительности ничего не могла изменить в предопределении Божьем. Фактически, Августин продолжал верить, что это была воля Бога, суверенно действующая в человеке, а не воля самого человека.⁴⁶⁸

Поскольку первая книга не достигла своей цели, Августин пишет вторую, более жесткую по содержанию своей аргументации. Верующий, согласно представленному в ней убеждению, если он предопределен, не может не желать бороться с грехом.

Следовательно, если он стал грешить, значит он никогда не имел предопределения ко спасению. Здесь впервые Августин заговорил о предопределении в его крайней («двойной») форме. Хотя он видимо не касался вопроса, когда, собственно, Бог определил двойное избрание — изначально или же после грехопадения, однако акцент на абсолютную суверенность Бога показывает, что Августин имел ярко выраженную позицию Т. Беза, лишь прикрывающуюся смесью менее строгих аргументов. Фактически, Августин боялся последних выводов из своей доктрины, прячась за тезис о непознаваемости воли Бога.

Поэтому, с появления трактата “Об укорении и благодати” можно говорить о следующей фазе в эволюции богословских предпочтений Августина, а именно, об исповедании им абсолютной формы предопределения: “Если благословение должно быть дано человеку, он точно станет благословенным, но если оно никогда не должно быть ему дано, он никогда не пожелает его” (“Об укорении и благодати”, гл.34).

Несмотря на свою неспособность завуалировать нежелательные следствия своей теории, Августин продолжает оправдывать все тот же монергизм: “Посмеешь ли ты сказать, что даже когда Христос молился, чтобы Петрова вера не оскудела, она бы, тем не менее, оскудела, если бы Петр изволял бы ей оскудеть?” (“Об укорении и благодати”, гл. 17).⁴⁶⁹

Разумеется, при таком подходе к вопросу, ни о каком примирении не могло идти речи, и монахи продолжали спор. Отвечая на возражение, основанное на 1Тим.2:4,6 Августин пишет: “Он “всем человекам хочет спасения”, сказано так, что становится понятно, что подразумеваются все предопределенные, ибо среди них есть люди всех родов” (“Об укорении и благодати,” гл.44).⁴⁷⁰

Но и эти усилия гиппонского епископа оправдаться перед земляками были безуспешны, поскольку те не допускали того, чтобы Бог просто манипулировал человеческой волей от зла к добру без участия самого человека. В этом споре впервые столкнулись два представления о свободе выбора: Августин считал, что свобода — это лишь возможность осуществления собственного желания, которое в свою очередь управляется либо Богом, либо «первородным грехом», а адрументские монахи видели в свободе выбора реальную способность принятия обратимых в обе стороны желаний и действий.

“Августин определил свободную волю просто как осуществление того, что каждый хочет делать. Для него, “короче говоря, я свободен относительно любого действия (или того действия, осуществление которого находится в моей силе) в такой степени, что мое желание и выбор этого действия достаточны для выполнения его мною.” (T.Kermit Scott, Augustine: His Thought in Context (Mahwah, N.J.: Paulist, 1995), p. 162). Только до тех пор, пока человек делает то, что он хочет делать, его действие “свободно”. Конечно, это весьма отличается от определения свободной воли как “способности делать противоположным образом”, которое, несомненно, было представлением Пелагия, и которого придерживались его последователи”.⁴⁷¹

Представление Августина о свободе выбора очень точно описывает его почитатель в России, Худиев: “Когда падший человек грешит, он делает именно то, что сам хочет делать. У него есть свобода выбора, — но он всегда выбирает неправильно. Он мог бы

избрать жизнь, если бы захотел, но без благодати Божией он не способен захотеть этого".⁴⁷² Фактически, это – позиция внутреннего или «психологического» детерминизма, практикуемая еще до Августина гностиками и манихеями. Понятно, что противники Августина увидели в этой его теории лишь манипуляцию свободой, которая превращалась в фикцию. А поскольку ее в лице гностического учения о Божьем предопределении зла осуждали еще Ириней и Тертуллиан, то тунисские монахи могли относиться к ней лишь, как к ереси.

Польза в выяснении библейского понимания природы предопределения, извлеченная последующими поколениями из содержания адрументской конфронтации состояла в том, что она впервые поставила вопрос о природе благодати — помогает ли она или же принуждает? Даже Пелагий не сразу понял, что спорить с зарождающимся монергизмом нужно было именно с выяснения этого вопроса, потому и не мог уличить Августина в несоответствии Писанию, чуждому идее о непреодолимом влечении благодати.

Т.о. в лице оппозиции адрументских монахов Августин столкнулся с необходимостью защищать собственное учение уже не перед всеми осужденным пелагианством, хотя эта ересь принадлежала Пелагию лишь по происхождению, но и перед традиционным мнением общецерковного синергизма. Поэтому неудивительно, что незамедлительная реакция на это новшество Августина последовала даже на Западе. На этот раз новый виток дискуссии связан с появлением критики позиции Августина со стороны марсельских монахов, предпринятой ими с позиций раннепатристического синергизма. Богословие спасения Иоанна Кассиана и его последователей мы рассмотрим после изучения монергизма Августина.

4.2. Богословский анализ монергизма Августина

Освещая причины возникновения и содержание монерической сотериологии Августина, важно отметить, что гиппонский епископ, пожалуй, даже и не сомневался в покаянии Пелагия, считая и весь синергизм раннего периода патристики разновидностью того же пелагианства. "Августин (ум. 430) сознавался, что его ранняя позиция относительно избрания (в его толковании Послания к Римлянам) была синергичной: Бог предопределил тех, кто, как Он предугадал, мог ответить на Его призыв".⁴⁷³

Об этой перемене своих взглядов сам он пишет: "Я был в подобном заблуждении, думая, что вера, которою мы верим в Бога, не есть Божий дар, но есть в нас от нас самих, и что ею мы получаем дары Божии, посредством коих можем жить воздержанно, и праведно, и благочестиво в мире сем. То, что мы согласились, когда Евангелие было проповедано нам, как я думал, было нашим собственным деянием, пришедшим к нам от самих себя" ("О предопределении святых", гл. 7).

В любом случае, то ли перед лицом угрозы победы традиционного синергизма (или если хотите полупелагианства), то ли из-за сомнения в уступках Пелагия Августин занял позицию, отвергающую не только пелагианство, но и синергизм более ранних отцов как таковой. В этом смысле, можно сказать, Августин стал первым реформатором общецерковных синергических устоев. При этом он некоторое время сомневался в верности этой позиции, чем и объясняется неустойчивость и непоследовательность его взглядов в период до 418 года, когда он полностью занял монергическую точку зрения. Уже в трактате "О человеческом совершенстве в праведности" (415) он говорит об абсолютной, т.е. всеохватной "необходимости грешить" (4.9). Приблизительно в это же время возникло и его еще одно монергическое утверждение из его капитального труда "О граде Божьем" (5.12-14), писавшемся с 413 по 427 годы. Также некоторая тенденция к монергизму может видаться в словах из его еще более раннего произведения "О духе и букве" (412): "Благодать преодолевает волю, в результате чего праведность только и может быть ею любима" (52). Эти и другие подобные им тексты кальвинистические богословы относят к доказательствам более раннего обращения Августина в монергизм (397), однако в таком случае его теология до 418 года становится слишком противоречивой. Скорее всего, им просто хочется поскорее увидеть в его словах монергизм, тогда как они, как мы уже показали, предполагают синергическое толкование, причем относящееся в этот период больше к освящению (использованию благодати), чем

к спасению (ее получению). Если же учитывать, что Августин в “Исповеди” еще не различает воли желать от воли делать, в последней цитате под словом “воля”, скорее всего, подразумевается “способность к деланию добра”, а слова “праведность” и “любить” означают лишь внешнее послушание. По крайней мере, нет ничего препятствующего считать так, а само кальвинистическое «доказательство» обращения Августина к монергизму ранее 415 года лишается силы.

Более адекватное объяснение этим двусмысленным выражениям можно видеть в том, что Августин выражал в них свои пробные монергические мысли, смешанные с синергизмом в целях поиска единомышленников. Не исключается и фактор незрелости его монергизма, обнаруживаемый в использовании им неточной терминологии. Другое дело — выяснение точного момента отказа Августина от своих прежних взглядов ввиду данной перспективы. Здесь более предпочтительна, видимо, ранняя дата, поскольку в его “Рассуждении на Евангелие от Иоанна”, написанном в период между 414 и 416 годами, мы читаем: “Избрал ли нас Бог на основании того, что Он предвидел, что мы должны были стать добрыми? Тогда мог ли Он также предвидеть и то, что мы не могли первыми сделать выбор к Нему... Потому что если заслуги и предшествовали, то вовсе не посредством благодати, а по благодати; поэтому благодать не обнаруживает, а причиняет заслуги” (“О Евангелии Св. Иоанна”, 86.2).⁴⁷⁴

В данном вопросе нужно, конечно же, учитывать и недвусмысленные последующие высказывания Августина о синергизме, указывающие на время, с которого он стал от них отказываться. Разумеется, что раньше того, как его монергизм приобрел вполне упорядоченного вида, не было смысла выставлять его на всеобщее обозрение.

В любом случае, совершился ли этот “великий поворот” в теологии Августина в ответ на палестинское оправдание Пелагия (415) или же — римское (417), это для сути нашего вопроса не важно. В любом случае это не противоречит предлагаемому нами тезису о том, что реабилитация имени Пелагия на Востоке вынудила Августина взять на вооружение определенное время только вынашиваемую им идею монергизма. Не исключена вероятность и того, что это мог быть даже вызов всей традиционной богословской мысли, состоявшийся на почве возросшего авторитета гиппонского епископа как богослова.

Так или иначе, но Августин исповедует монергизм в наиболее ясной его форме в своих работах “О благодати Христа и первородном грехе” (418) и “О браке и воздержании” (419).⁴⁷⁵ Здесь он уже говорит о первородном грехе как неотразимо поразившем не только способность к деланию добра или к проявлению веры, но и способность покаяния, то есть осознания личной вины и безысходности, нужды в Божьей помощи и прощении о ней. “Повреждение нашей природы остается в нашем потомстве так глубоко проникшим, что делает его виновным, даже когда вина того же самого повреждения родителей была очищена отпущением грехов” (“О благодати Христа и первородном грехе”, пар. 44). Его доктрина представляет человека совершенно аморальным существом, причем такого состояния, хуже которого просто не может быть. Все, что есть доброго в неверующем человеке — это результат работы благодати, которую он называет “предшествующей” (обращению), которая, кстати, так же, как и “последующая”, относится только к предопределенным.

Мало того, наследственная испорченность здесь впервые становится всеопределяющей и безусловной виной, которой теперь без каких-либо условий младенцы обрекаются на вечное проклятие (“О браке и воздержании”, 2.5.15). Т.е. здесь об осуждении он заговорил уже на ином языке, чем в своем более раннем труде “О воздаянии и отпущении грехов” (1.12,15; 16.21), находящемся в русле общецерковной традиции. Различие между прежними и новыми взглядами Августина состоит в том, что в первоначальном его мнении вина врожденной испорченности сама по себе недостаточна для окончательного осуждения людей. Эту точку зрения представляла до Августина западная церковная традиция и, которую под влиянием семипелагианского спора заняли и восточные церкви. Однако нельзя забывать о том, что ранняя западная модель спасения была все же синергичной.

Отсюда с неизбежностью следовало его учение о безусловном избрании, в свою очередь, ведущее к теме абсолютного предопределения, о которой он позже напишет: “И все же

эту доктрину нельзя проповедовать прихожанам в таком виде, так как неученому большинству или людям тугодумным отчасти покажется, будто сама эта проповедь ее противоречива" ("Об устоянии святых", гл. 57).⁴⁷⁶

В работе "О душе и ее происхождении" (419) Августин заговорил о двойном предопределении, не основанном на предузнании Богом даже веры людей (4:16). Получалось, что благодати не только не нужно, но и совершенно не на что опереться в человеке, отдавая его во власть одного предвечного замысла Божьего. В "Энхиридионе" (421) говорится: "Пользуясь свободой самоопределения к злу, человек погубил и себя, и свободу. Как если кто убивает себя, то непременно убивает, будучи живым, а после самоубийства уже не живет, и когда убьет себя, уже не будет в состоянии снова возвратиться к жизни, так и когда грех совершился по свободному определению воли, то с победою греха утеряна была и свобода. Ибо, кто кем побежден, тот тому и раб (2 Петр. 2:19) ("Энхиридион", гл. 30).⁴⁷⁷ Таким образом, человек смог столь легко и на самой заре своего существования уничтожить то, что даровал ему Творец.

В споре с адрументскими монахами Августин также был совершенно убежден в том, что появление веры не зависит от человека: "Следовательно, Дух благодати заставляет нас иметь веру с тем, чтобы через веру мы могли, молясь об этом, приобрести способность делать то, что нам повелено. Имея это в виду, сам апостол постоянно помещает веру перед законом; так как мы не способны делать то, что требует закон до тех пор, пока мы не получим силу, чтобы делать это через молитву веры" ("О благодати и свободном произволении", пар. 28).⁴⁷⁸

Но самую крайнюю форму монергизма, утверждающую абсолютное предопределение Бога, правда, так и не высказавшую прямо то, что избрание Бога не зависит даже от греха Адама, Августин стал исповедывать в ответ на возражения марсельских семипелагиан. "Благодать пришла в этот мир таким образом, что те, кто был предопределен до начала мира, могут быть избраны из этого мира" ("Против Юлиана", кн.6, 2.5). "Не человеческая воля достигает благодати посредством свободы, но скорее свобода достигается посредством благодати" ("Об упреке и благодати", 8.17).⁴⁷⁹

В качестве доказательства этому он выдвинет текст 1Кор.7:25 о том, что Бог непосредственно воздействует на мышление человека, при этом Августин совершенно игнорирует возможность ненасильственного влияния: "Кто не может увидеть, что мышление предшествует верованию? Потому что никто не может поверить во что-то без того, чтобы прежде не подумать о том, во что верить" ("О предопределении святых", гл.5).⁴⁸⁰

Т.о. из первенства действия благодати он выводит ее единственность, исходя из предпосылки о том, что она должна быть вынуждающей из-за безусловности выбора ко спасению. Т.е. Августин приписал действию предваряющей благодати последствия, даруемые лишь спасающей, впад т.о. в глубокое заблуждение. Однако его мнение оказалось способным с успехом апеллировать к Писанию, правда, истолкованному наперекор интерпретации этих мест отцами церкви. Например, Ориген синергически объяснял Пс.127:1⁴⁸¹; Ис.63:17⁴⁸²; Иер.20:27⁴⁸³; Рим.1:18⁴⁸⁴; Рим.9:11⁴⁸⁵; Рим.9:16⁴⁸⁶, Иоанн Златоуст — Фил.2:13⁴⁸⁷, Амвросий — Фил.2:13⁴⁸⁸, Иероним — Ис.63:17⁴⁸⁹; Иер.10:23⁴⁹⁰; Лук.15:11⁴⁹¹. Мало того, знаменитый текст Иоан.6:44, в действительности относящийся к предваряющей (универсальной) благодати, некогда синергически толковал сам Августин ("Рассуждение на Евангелие от Иоанна" 26.5).

Повторяя те же аргументы, которые он предпринимал в "Энхиридионе" против общецерковного синергизма, он с еще большей легкостью отрицает способность человека желать или принять благодать Божью: "Воля человека предвосхищается благодатью Бога, и она подготавливается скорее, чем расположена к ее принятию" ("Письмо 217").⁴⁹² Против новых защитников синергизма он написал сочинение, специально посвященное этой теме: "Бог избрал нас во Христе до создания мира, предопределив нас к усыновлению, не потому, что мы намеревались сами по себе быть святыми и непорочными, но Он избрал и предопределил нас к тому, чтобы мы могли быть таковыми" ("О предопределении святых", 57).

Здесь же вполне отчетливо представлен и его тезис о неотразимости действия благодати:

"Имеется непременно результативный призыв тех, кто призван в соответствии с Божьей целью, кого Он предузнал и предопределил изначально к тому, чтобы быть подобными образу Сына Своего" ("О предопределении святых", 32). Таким образом, благодать из дара превратилась в принуждение к добру.

В связи с этим следует отметить, что учение Августина о неотступном и беспрюгрышном характере действия благодати современные католические теологии ставят под сомнение, якобы допущением им возможности потери благодати. Доказательством чему они приводят его цитату из самого последнего его труда по этой теме "О даре устояния":

"Поэтому я настойчиво утверждаю, что эта стойкость, которой мы сохраняемся во Христе даже до конца, является даром Бога. И я считаю, что конец, которым оканчивается эта жизнь сама по себе, имеет риск к падению. Поэтому неясно, будет ли иметь кто-либо этот полученный дар так долго, пока он жив, потому что если он упадет до того, как умрет, о нем нельзя сказать, конечно же, что он устоял, и так сказать наиболее честно".⁴⁹³

Католические богословы склонны описывать эти слова в свете уступки, которую сделал Августин Валентину Адрументскому и другим тунисским монахам, состоявшей якобы в признании свободы воли уже христианина (в то время после крещения) в деле использования им благодати. Однако, поскольку Августин, как и все богословы тех дней, не отличал вопрос спасения от вопроса освящения, то принцип неотразимости влияния благодати оставлял ему лишь единственный способ решения проблемы отступничества или падения – не признавать их *изначальную* принадлежность к числу предопределенных людей. А поскольку именно так Августин и думал, у нас нет оснований видеть в данных словах противоречие с этим его убеждением.

Причем, даже синергизм в деле освящения он понимал лишь условно, как снисходительное объяснение истинного положения дел, которое все-таки оставалось у него монергичным. "Когда иноки Адрументские (в Африке) представили Августину, что, по его учению, не нужны для них аскетизм и самоумерщвление, Августин почувствовал справедливость замечания и стал чаще повторять, что благодать не нарушает свободы, но такой оборот наставления существенно ничего не изменил в теории Августина, и самые последние сочинения его не были согласны с тою мыслию".⁴⁹⁴

По этой причине спор о том, кем же был Августин – католиком или кальвинистом — в сотериологическом плане нужно решить в пользу последнего мнения. Но ни Августин, ни Кальвини не довели абсолютность суверенности Бога до логического ее конца – суверенности (независимости) Бога от Его Собственной верности (хотя понятие святости Бога гипоннский епископ также понимал больше как трансцендентное свойство, чем моральное качество).

Если бы это было так, то обсуждаемые нами здесь слова можно было бы понять в самой невероятной форме – Бог не обязан хранить до конца отдельную личность, всегда располагая правом заменить ее спасение на спасение другого человека. Это – форма абсолютного волюнтаризма Бога, к которой Августин медленно шел, но признать которую, приблизившись к ней вплотную, он так и не решился. Этим объясняется то, почему он все чаще стал говорить о невозможности познать подлинные цели Бога, а также сменил к концу жизни свой правовой рационализм на откровенный мистицизм.

То, что Августин действительно верил в абсолютную, т.е. ничем не обусловленную извне форму предопределения более чем предположительно, поскольку если он был способен считать, что у Бога не было причины желать спасения для всех людей *до их грехопадения*, то, конечно же, ему было легко исповедать и то, что у Него не было этой причины и вообще.⁴⁹⁵ Этот взгляд вполне согласуется с его учением о безусловном волюнтаризме воли Бога, поэтому в этом вопросе он – предшественник Лютера.

В своем письме (№217), написанном в 427 году, он пишет: "Мы знаем, что она (благодать) не дана всем людям, а там, где она дана, она не дана не только в зависимости от добрых дел, но даже и в зависимости от добрых желаний тех, кому она дана".⁴⁹⁶ Там же, рассуждая о тексте 1Тим.2:4, он говорит: "Бог желает, чтобы все люди спаслись, - хотя Он желает, чтобы столь многие не спаслись, - конечно, значит то, что все, кто спасен, не могли быть спасены без Его воли, и если есть какой-либо другой способ понимания этих слов апостола, то он не может противоречить этой наибольшей истине, посредством которой мы видим, что так много людей не спасены, потому что Бог не пожелал этого,

хотя люди и желали”⁴⁹⁷.

Таким образом, учение о спасении Августина постепенно сместилось от признания предопределения, обусловленного предвидением Бога (в начале будущих дел, затем просто веры), к мнению, что Бог решает вопрос спасения человека актом абсолютно суверенной воли. "Бог обещал это не по причине нашей воли, но по причине Своего предопределения. Ибо обещал то, что Сам собирался сделать, а не то, что собирались сделать люди. Потому что если люди и делают добро, относящееся к почитанию Бога, Он Сам делает так, чтобы они творили заповеданное, а не наоборот, они делают так, чтобы Он исполнил то, что обещал. Иначе не в Божией власти, а во власти людей будет исполнить обещанное Богом" ("О предопределении святых", 19).

Подводя итог анализу монергизма Августина не трудно заметить, что последний утверждается на трех аргументах: благодати как даре, что в точности соответствует Писанию, и специфическом понимании доктрин «первородного греха» и предопределения, что ему противоречит. «Первородный грех» описывается им не в соответствии с Рим. 7:18-19, а предопределение не оправдано главенствует над библейским тезисом «всеобщего искупления».

В качестве самого основного доказательства монергизма Августином выставлялся даровой характер благодати, однако между ним и тезисом об условности спасения нет противоречий. Благодать означает безвозмездный, но не безусловный дар (Деян. 5:32; Иак. 4:6; 1 Пет. 1:13; Иуд. 4; Рим. 11:20; 1 Кор. 7:23; Гал. 5:2,4; 1 Тим. 1:19;3:6; 2 Тим. 1:16-18; Евр. 10:29; 12:15,29), поэтому Писание противопоставляет благодать не любым усилиям человека, а только его делам (Рим. 11:6).⁴⁹⁸ Заслугой не могут выступать мысли, намерения или решения человека, но только его дела. Такой подход объясняет возможность как того, что ее получают не все, так и того, что ее можно лишиться (Иак. 1:5-7; 4:1-10; 1 Пет. 1:9,22; 2:2; 2 Пет. 2:1,15,20-22; 3:17; 1 Ин. 1:7; 3:3; Иуд. 5-6; Рим. 2:4; 4:18-21; 5:2; 6:17; 8:13; 10:9,21; 11:19-23; Гал. 4:8-9; 5:4; 1 Кор. 10:1-13; 1 Тим. 5:8,12; 2 Тим. 2:12,18; Евр. 2:1-4; 3:14; 4:2; 6:1-9,15; 10:26-29; 11:6; 12:15-17).

Последствия первородного греха в виде повреждения человеческой природы текстом Рим.7:15-24 ограничиваются сферой лишь тела, что означает полную способность человека понимать, желать, искать, принимать и сотрудничать на уровне душевной своей деятельности с оправдывающей и преображающей благодатью.

Размеры и степень воздействия, а также и природа предопределения Бога, согласно Писанию, ограничены Его моральной природой, не желающей насилия (Иов.37:23; Матф.23:37; Иоан.5:40), но предлагающей благодать всем без исключения людям (Иез.33:11; Иоан.12:32; 2Петр.3:9; 1Иоан.2:2; 1Тим.2:4,6; Евр.2:9). Божье

предопределение⁴⁹⁹ не страдает от того, что человек может отвергнуть его. От этого пострадает только он сам, потому что отказался от собственного источника спасения. Предоставляя внутреннюю свободу воли человеку, Бог не лишен права контроля над нею, однако Его усилия по спасению человека и побуждения его к добру имеют свой предел. Есть известные только одному Богу границы, за которыми сопротивление добру расценивается как органическое соединение с грехом, оскорбляющее Бога. После ряда безрезультатных наказаний это приводит к тому, что Бог прекращает бороться за тех, кто упорствует в своем нежелании спастись (Быт.15;16; 1Фес.2:16). В таком случае Он лишает человека самой возможности получения спасения, но не волюнтаристски или беспричинно, как думал Августин последних лет жизни, а в ответ на нежелание проявить должную реакцию на Общее Откровение Бога, т.е. ту же предваряющую благодать. Последнее проявляется как в доказательствах существования Бога, выраженных в разумно устроенном миропорядке (Рим.1:18-20), так и в свидетельствах Его морального закона, заложенного в совести самого человека (Рим.2:14-15).

Таким образом, монергизм не выдерживает проверку на соответствие всей библейской теологии, хотя и апеллирует к ее отдельным элементам. Отрицая этот факт, он превращает Писание в пеструю смесь противоречивых и двусмысленных идей, что не соответствует цели назначения и статусу Откровения и, прежде всего, в вопросе спасения.

5. Попытка реабилитации патристического синергизма на Западе

5.1. Оппозиция Иоанна Кассиана и марсельских богословов

В 426 году к Августину в двух письмах⁵⁰⁰ обращается марсельский мирянин Проспер Аквитанский (ок.390-463) со своим другом Иларием, прося выразить свое отношение к учению предстоятеля монастыря Иоанна Кассиана (ок.360-ок.435)⁵⁰¹ и других галльских монахов, учивших о частичной испорченности человеческой природы, способной в связи с этим самостоятельно инициировать свою веру.

"Отвергая доктрину Августина о суверенной благодати, семипелагиане настаивали на том, что благодать не принуждает волю к послушанию Богу. Поскольку зародыш добра имеется у всех людей, грешники не нуждаются в особой благодати для своего обращения к Богу. Семипелагиане утверждали, что грешники совершают первыми движение к спасению путем избрания покаяния и веры".⁵⁰² В их учении благодать достигала лишь добрых дел, а также давала силу сохранить их до конца в том же качестве. Что же касается желания человека, то оно лишь усиливалось в нем, но отнюдь не принуждалось Божественной благодатью.

В период Контрреформации эта позиция стала именоваться семи(полу)пелагианской, Августин же называл ее «массилизмом» по месту происхождения. Однако к сторонникам Иоанна Кассиана относились не только леринские монахи. В Риме это был Арновий Младший⁵⁰³, в Галлии Иларий Арльский, а авторы многочисленных полупелагианских книг неизвестны и сейчас. Например, анонимное сочинение «Предопределение» (у Миня латинская серия, том 53), написанное во время пребывания на римской кафедре Сикста III (432-440), посвящено опровержению августинского учения о безусловном предопределении, относя его к ереси «предестианизма».

Восток же полностью придерживался данной позиции как восходящей к апостольскому веку. Поэтому можно вполне усомниться в расхожем мнении, что в трудах Кассиана выражено лишь его собственное мнение, которое он вложил в уста настоятелей египетских монастырей и подвижников. Эти идеи всегда были на Востоке, тем более в Египте, монашество которого находилось под большим влиянием такого синергиста как Макарий Египетский (ум. 390), последователей которого посещал Иоанн Кассиан в молодости.

Семипелагиане утверждали автономность воли человека в деле возникновения веры, по крайней мере, ее причастность к последней, а также возможность отпадения от нее. Божественная благодать сопровождает добрую волю человека и доводит ее до совершенства в делах. Сам Иоанн Кассиан допускал спасение некоторых людей и безусловным решением Бога — мнение, отстаиваемое автором одного анонимного произведения (у Миня латинская серия, том 51), согласно которому есть два сосуществующие между собой пути спасения: всеобщий условный и исключительный безусловный. Второй путь и означает, что начало веры некоторых (большей частью богопротивных) людей совершает Бог (возможно, по молитвам верующих родных, как в случае с Августином, или церкви, как в случае с Павлом).

Иоанн Кассиан не отрицал внутреннего воздействия благодати на сердце человека: "Когда Бог видит нас склонными желать добра, Он встречает, ведет, и усиливает нас... И снова, если Он находит, что мы не желаем или становимся равнодушными, Он размягчает наши сердца благотворными увещаниями, которыми добрая воля возобновляется или формируется в нас" ("Собеседования", 13; "Третье Собеседование аббата Чейремона", гл.11).⁵⁰⁴ Как видим, «предваряющая благодать Бога» действует на волю человека через «увещания», т.е. непринудительным образом.

В целях лучшего понимания учения Кассиана предлагаю обратить внимание на новую редакцию ключевого его высказывания на этот счет: "Когда Он (Бог) видит в нас некоторый начаток доброй воли, Он тотчас просвещает его, усиливает и побуждает его к спасению, увеличивая то, что Он Сам насадил и то, что Он видит, появилось от наших собственных усилий".⁵⁰⁵ Синергизм в этом утверждении явен: Бог усиливает как то, что Сам насадил в сердце человека, так и то, что родилось в нем из его собственного

желания.

Отвечая на вопрос: является ли эта зависимость благодати от воли человека следствием его заслуг? в отличие от Августина, марсельский богослов не стал утверждать, что воля к добру равнозначна заслуге, подобной добрым поступкам. Так, он писал: “Но не позволяйте никому воображать, что мы привели эти примеры, чтобы попытаться показать, что главная доля в нашем спасении остается за нашей верой, согласно светскому понятию некоторых, кто приписывает свободной воле все и полагает, что благодать Бога распределена в соответствии с заслугой каждого человека. Однако мы ясно утверждаем наше безоговорочное мнение, что благодать Бога является сверхизобилующей и иногда выходит за узкие пределы человеческого недостатка веры” (“Собеседования”, 13; “Третье Собеседование аббата Чейремона”, гл.16).⁵⁰⁶

Таким образом, учение Кассиана существенным образом отличалось от пелагианства, требовавшего от благодати вознаграждения за совершенное человеком добро, что справедливо критиковал Августин. Однако выразить это различие более приемлемым образом Кассиан так и не смог, столкнувшись с этим обвинением. Он просто не смог указать способ не считать доброе намерение заслугой. Это он мог бы сделать, если бы подчеркнул различие между нуждающимся желанием (потребностью) и желанием заслужить (достоинством). Сделав это, он избежал бы обвинения в предоставлении помощи Богу в деле осуществления (не принятия) спасения.

Тем не менее, он ясно учил о том, что обычно действия Бога зависят от человеческого поведения, конечно не в смысле правовой необходимости, некоего закона «кармы», а в значении поводов. Этой мысли есть недвусмысленные подтверждения в Писании. Бог изменял даже Свои тактические решения (см. «раскаялся» в Быт. 6:6-7; 1 Цар. 15:35; Пс. 105:45, хотя есть и то, в отношении чего написано, что Он никогда не раскается — Пс. 109:4; Иер. 4:28), допускал возможность изменения Своих планов (Быт. 18) и их коррекцию (Исх. 13:17), оставаясь неизменным в достижении основных Своих целей. Если же Бог рассчитывает на покаяние людей, причем всех (Иер. 8:4; Деян. 17:30), то неужели Он не обеспечит возможности для этого? Примечателен в связи с этим интерес Бога к испытанию людей (Быт. 22:12), как будто Он этим познавал их характер.

Кассиан прекрасно знал синергическое учение, чтобы не побояться вступить за него вопреки авторитету Августина. Поэтому предопределение по Кассиану выводилось из предвидения, а не наоборот.⁵⁰⁷ В этом вопросе он имел множество предшественников, так что в лице последующего осуждения его позиции западной церковью при Кесарии Арльском в 529 году⁵⁰⁸ было осуждена вся раннепатристическая сотериология. Семипелагианство “было непосредственной реакцией на крайности августинианства, и корни его следует искать в наиболее традиционном учении греческих отцов, которое Иоанн Кассиан переносил, порой неумело, на западную почву, не готовую, однако, к такому восприятию”.⁵⁰⁹ В любом случае, «для Кассиана и его коллег предстояла задача разработать тонкие различия между ортодоксальным синергизмом и пелагианством, чтобы представить католической церкви жизнеспособную альтернативу августиновскому монергизму». ⁵¹⁰

Против семипелагианства Иоанна Кассиана Августин написал две книги “О предопределении святых” (428) и “О даре устояния” (429), которые, правда, еще более обеспокоили “массилийцев”, как их называл сам гиппонский епископ. Дело в том, что в них он не побоялся высказать то, что делал с опаской и двусмысленно в средний период своего творчества.

Смерть Августина в 430 году не позволила последнему познакомиться с самими возражениями его оппонентов. Созванный в следующем году по поводу учения Нестория Вселенский собор в Ефесе также не решился осудить семипелагианство, предав анафеме лишь учение Пелагия в форме воззрений Юлиана Экланского. Мало того, в послании карфагенского епископа Капреола к этому собору, кстати, им утвержденном и внесенном в акты веры, говорилось об авторитетности уже решенных ранее церковью вопросов: «Подвергать исследованию нужно вновь возникшие спорные вопросы, дабы или одобрить, если что говорится справедливо, или отвергнуть достойное осуждения. А если кто станет подвергать новому исследованию предметы уже решенные, о том, по справедливости, должно будет сказать, что он не иное что делает, как сам сомневается в

той вере, которая доселе имела силу». ⁵¹¹

Таким образом, даже на западе раздавались голоса о необходимости ограничить выдвижение новых теорий по вопросам, давно уже решенным, к которым, конечно же, можно было относить в равной мере и несторианство, и «позднее» августинианство. Примечательно, что эта же мысль была высказана и Викентием (Винцентом) Леринским (ум.ок.450).

В пылу поднявшейся полемики сторонники Августина постарались смягчить его жесткое учение о предопределении. «Августиниане типа Проспера Аквитанского, составляли выборки из учения Августина, чтобы опровергнуть полупелагианство, и в этих извлечениях имели тенденцию пренебрегать или игнорировать вопрос предопределения. Большинство более поздних католических епископов и богословов были знакомы с сотериологией Августина только в фрагментах Проспера и не потрудились прочитать всего Августина, и поэтому так никогда и не узнали, что она включала в себя учение монергизма и полностью исключала свободную волю как способность делать иначе». ⁵¹²

Возможно, выборки Проспера из творений Августина были призваны найти нечто среднее ⁵¹³, а не смягчить его учение, однако так или иначе, учение Августина о предопределении не было осуждено, разве что без указания имени решениями Арльского (473) и Лионского (474) поместных соборов, созванных при Фаусте Риецком.

«Кое-где Проспер сглаживает крайности августиновского учения, например, он делает различие между предопределением и осуждением и признает лишь осуждение после предвидения, тогда как Августин ни предопределение к спасению, ни оставление на осуждение «греховной массы» никак не связывал в Божьем предузнании будущих заслуг или вины человека». ⁵¹⁴ Как видим, многие старались найти решение, удовлетворяющее обе стороны, но осуществить это желание оказалось им не по силам.

«Даже Проспер Аквитанский, ближайший ученик Августина, после его смерти допускал в одной из своих работ в его защиту (Ответы на Capitula Gallarum "Галльские главизны", VIII), что Августин выражался слишком грубо (*durius*), когда говорил, что Бог не желает, чтобы все люди были спасены. И его последний труд (около 450 года) "О призвании всех языков" ("De vocatione omnium gentium") выявляет, что его собственное (Проспера) учение значительно смягчилось перед смертью (некоторые подвергали сомнению традиционное приписывание этой книги Просперу, но последние исследования подтвердили его авторство).

Эта книга ставит своей целью "исследовать, каковы сдержанность и умеренность, которые мы должны сохранить в своих воззрениях при этом столкновении мнений" (Книга 1, 1). И автор в самом деле старался выразить истину о благодати и спасении таким образом, чтобы удовлетворить обе стороны и положить, если возможно, конец диспуту. В особенности он подчеркивает, что благодать *не принуждает* человека, но действует в согласии со свободной волей человека». ⁵¹⁵ Признание т.о. непринуждающего характера благодати далось церкви тех дней слишком большой ценой.

Тем не менее, на осуждении учения Августина и после смерти Кассиана в 435 году продолжали настаивать его сотрудники Викентий Леринский и Иларий Арльский. "Его (Августина) учение о предопределении уже Викентием из Лерина было отвергнуто как новшество, противоречащее принципу кафоличности ("то, во что веруют везде, всегда, все") и никогда не получило полного признания средневековой церкви". ⁵¹⁶

«Есть и другой труд этого времени, содержащий подобную критику - "Возражения Викентия", - автором которого является, возможно, сам преп. Викентий Леринский. Это собрание "логических выводов" из положений блаженного Августина, неприемлемых для всякого православного христианина: "Бог - творец наших грехов", "покаяние тщетно для человека, предопределенного к гибели", "Бог создал большую часть рода человеческого для вечных мук" и т.д.». ⁵¹⁷

Такая борьба галльских монахов с монергизмом Августина была необходима, поскольку нашлись люди, которые вскоре стали исповедовать его крайние взгляды о предопределении откровенно. «В середине V-го века пресвитер Лукид учил об абсолютном предопределении как к спасению, так и к осуждению, — Божия сила непреодолимо побуждает одних к добру, а других ко злу, хотя он раскаялся в этом учении

после того, как был побежден святителем Фаустом, епископом Регийским (Риецким), достойным учеником Леринца и преп. Кассиана, и был осужден поместным Арльским собором около 475 года.⁵¹⁸

Против учения пресвитера Лукида выступили пресвитер Геннадий Марсельский (ум. ок. 494)⁵¹⁹ и Фауст, епископ Риецкий (ок.408-490), написавший трактат "О Божией благодати и о свободной воле", в котором "так же, как и св. Кассиан, он рассматривает благодать и свободу как сопутствующие друг другу, причем благодать всегда содействует человеческой воле ради спасения человека"⁵²⁰ Похоже, взгляды Фауста не были лишены отдельных недостатков, но и он мало что утверждал оригинального, опираясь на синергическую модель восточных церквей.

«Он (Фауст) отчетливо утверждал в своем труде "О Божьей благодати и свободной воле", что эта *initium fidei* (инициатива веры) принадлежит человеческой стороне и не причиняется благодатью».⁵²¹ Нет особых причин различать мнения Иоанна Кассиана и его последователя Фауста Риецкого, разве лишь в том, что первый допускал определенное влияние благодати на желание человека принять спасение, тогда как у Фауста этого не требовалось, кроме как воздействием средствами убеждения. По Фаусту Бог всегда готов одарить благами любого человека, но в том, почему этого не происходит, виноват не Он, а человеческое нежелание им следовать.⁵²²

После смерти Фауста в спор был вынуждено вовлечен Фульгенций, епископ Руспидийский (468-533)⁵²³, взявший на вооружение арсенал своего земляка Августина, практически после полемики с которым и возникла необходимость созыва поместного собора в Галлии. "Св. Кесарий митрополит Арльский, питомец Леринского монастыря... был последователем аскетического учения святого Фауста, которого он никогда не переставал называть святым; но в то же время он весьма почитал и горячо любил блаженного Августина... Под его председательством был созван Оранжевый собор (529 г.), на котором присутствовали 14 епископов, и были приняты 25 правил, давшие несколько смягченный вариант учения блаженного Августина о благодати.

Преувеличенные выражения последнего о почти непреодолимой природе благодати были осторожно обойдены, и ничего не было сказано о его учении о предопределении.

Знаменательно, что доктрина о "предопределении к злу" (которую некоторые определяли как ошибочный "логический вывод" из Августинова "предопределения к гибели") была специально осуждена, а его последователи ("если есть кто-нибудь, кто желает верить в нечто столь зловерное") анафематствованы (J.C. Ayer, *A Source Book for Ancient Church History*, New York, 1922, p. 475)⁵²⁴.

Несмотря на оранжевое решение об осуждении учения Иоанна Кассиана, поддержанное несколькими западными поместными синодами⁵²⁵, оно никогда не признавалось на Востоке. Так в самый разгар семипелагианской полемики патриарх Геннадий Константинопольский (458-471) решительно выступил в его защиту, утверждая тезис о том, что спасение невозможно как без Спасителя, так и без спасаемого. Эту традицию систематически оформил Иоанн Дамаскин (ок. 675-753), продолжил Феофилакт Болгарский (ум. ок. 1107)⁵²⁶, пока, наконец, Иерусалимский собор восточных епископов (1672) официально не утвердил семипелагианство в качестве православной доктрины и признал Иоанна Кассиана святым.

Впрочем, и на Западе семипелагианство в различных своих разновидностях присутствовало в творчестве Боэция (ок.480-ок.525), Скота Эриугены (810-ок.877), Петра Абеляра (1079-1142), Петра Ломбардского (ум.ок.1160), Фомы Аквинского (1225-1274), Дунса Скота (ок.1266-1308), Уильяма Оккама (ок.1300-ок.1350), Фомы Кемпийского (ок.1380-1471), Габриэля Биля (ум.1495), пока при поддержке иезуитов на Тридентском соборе (1545-1563) не стало официальной позицией римокатолицизма.

5.2. Богословский анализ семипелагианского синергизма

Учение Иоанна Кассиана опиралось на раннепатристический синергизм, но было выражено в терминах оппозиции Августину. Сама идея синергизма очевидна из Писания, при этом пороку трудно вывести временную последовательность действий человека и

Бога (см. напр. 1 Цар. 10:26 или Ин. 16:27). Самостоятельность выбора или действия человека при синергизме не означает того, что Бог не влиял на них предварительно. Особым образом здесь стоит вопрос: принудительным ли бывает Божье воздействие (предварительное или окончательное). Так или иначе, но в синергизме признается действие, как со стороны человека, так и со стороны Бога, хотя характер влияния каждого в свою меру и в своей сфере можно продолжить обсуждать. Нам же предстоит выяснить, насколько синергизм Иоанна Кассиана и первых отцов церкви можно считать библейским. Кассиан считал человека способным проявить в своем сердце «веру», что влияло и на всю дальнейшую его возможность спасения. Эти представления отчетливо говорят в пользу условности спасения, которые, между тем, были определены в своей самой общей форме. Историческая обусловленность не позволила в те дни отделить вопрос спасения, который к тому же еще и не описывался в терминах вменения, от вопроса освящения. В богословии тех дней господствовало мнение о «теозисе» как сущности спасения. Отсюда спасение понималось как движение к Божественной святости, а не бегство от наказания. Таким же образом и понимался вопрос искупления и покаяния. Искупление было равнозначно самоискуплению с помощью благодати, понимаемой только в качестве Божественной силы. Покаяние же было равнозначно самонаказанию, а крещение мыслилось как обрядовое условие спасения. Все это в целом затруднило правильное понимание вопроса соотношения свободы человека и благодати Бога, состоящее в том, что Божья благодать, не предваряемая заслугами человека, все же предваряется его нуждой.

Несмотря на то, что учение Иоанна Кассиана о синергизме, как в вопросе принятия благодати, так и в деле ее использования было осуждено на Западе, Кассиан приблизился к его разрешению, указав на условность ее получения и всеобщий характер искупления Христа в виде желания Бога спасти всех людей. Примечательно, что почти все места, которые Августин использовал против семипелагиан (Мф. 16:17; Рим. 5:5; 7:14; 1 Кор. 7:25; Флп. 1:29 и др.), не исключают синергического понимания, но поскольку в них действие Бога указывалось прямо, а человеческое лишь подразумевалось, то для Августина этого было достаточно, чтобы использовать их для подтверждения собственной позиции. С таким же успехом, как мы уже видели, Пелагий искусно подобрал ряд мест, не упоминающих воздействие Бога, которое, тем не менее, нельзя было отрицать полностью.

Кассиан учил, что благодать не может быть послана человеку без расчета на некий "начаток" усилий с его стороны, однако этот «начаток» Августин сразу же расценил как заслугу, мысля в рамках правовых представлений: способен значит достоин. Сам же лидер семипелагиан не считал способность человека к зачатию добра заслугой, поскольку ее частичность не могла выступать полноценным оправданием перед Богом. Грешник с толикой добра все равно нуждался в спасении, а значит и в благодати. Несмотря на это, Августин в любой автономности видел угрозу Божьему всемогуществу, и без колебаний сопричислил к заслуге даже желание воспользоваться Божественной помощью.

Правда, Кассиан мог быть справедливо обвинен в вопросе отнесения к условиям получения благодати "начинания" дел, не ограничившись "начинанием" веры.⁵²⁷ Конечно же, на то время еще не сложилось необходимых для такого понимания условий, что имело место лишь в период Реформации («только верой»). Отсюда и благодать стала усиливающей (укрепляющей) причиной именно дел, а не веры человека.

Что касается библейской поддержки самого учения Кассиана, то в его пользу можно выставить следующие тексты Писания: Матф.25:29; Деян.18:23; 1Кор.15:10; Фил.4:6-7; 1Тим.4:16; Евр.12:28; 13:9; Откр.3:19 и др. Слово «содействует» (Мк. 16:20; Деян. 18:27; Иак. 2:22; Рим. 8:28; 2 Кор. 1:11; Гал. 2:8; Флп. 1:19) лучшим образом определяет идею семипелагианского, а вернее раннепатристического синергизма (см. также «прилагая к сему все старание» — 2 Пет. 1:5).

Идей добавления, усиления, утверждения, подкрепления невозможно не заметить в Писании, но нужно различать: где они относятся к спасению, а где нет. Поскольку понятия «спасение» и «освящение» в эпоху жизни Иоанна Кассиана доктринально не различались между собой, он не имел возможности выразить библейское понимание синергизма

иначе, как через полноценное сотрудничество человеческого «начинания» и дальнейшей Божественной помощи.

Отсюда получалось, что спасение зависит от человека на 1%, тогда как от Бога — на 99%. Такой математический подход не применим к духовным отношениям, определяемым не численностью, а качеством. Верность Богу измеряется не количеством совершенных дел, которые можно совершать вынужденно, а внутренним расположением духа, который выражает свое послушание свободно, т.е. без привлечения стимулов в виде поощрений или угроз.

Это «старший сын», символизирующий ветхозаветный (фарисейский) путь служения Богу, из известной притчи Христа только мог подсчитывать, сколько козлят он заслужил у отца за свой труд. «Блудный» же и прощенный не считает свои труды, он делает все, что может, притом не из причин «заработать» себе милость, ведь он ее уже имеет. Наше участие в спасении настолько же стопроцентно, как и Божье, потому что от нас ожидается полная отдача сердца Богу, как это сделал по отношению к нам Он Сам. В этом состоит подлинный смысл библейского синергизма.

Конечно, Иоанн Кассиан знал эти места Писания и опирался на них, однако не точно определил принцип библейского сотрудничества. Человек не соучастник Богу в спасении, хотя и является Его сотрудником в деле служения, потому что все, что от него ожидается, так это выражение внутреннего согласия с тем, что делает в нем Бог самолично. Человек не способен собственными силами достичь делания добрых дел, он может лишь желать этого. Божье же «содействие» в сфере желаний человека выражается в форме «единодействия» в сфере его поступков. Благодать берет во внимание человеческое желание и добавляет к нему свои возможности, от такого их совместного участия и получаются плоды святости и служение ближним и Богу.

Тем не менее, Кассиан, как никто другой в его время, приблизился к библейской форме синергизма, указывающей на то, что «первородный грех» внес в природу человека неустранимое его усилиями противостояние доброго (сотворенного Богом) начала со злым (падшим), что хорошо объясняет: почему в каждом человеке сосуществуют и добро, и зло (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, но по отношению к их способности *выразить свое отношение* к греху и к Богу он сохранился, 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).

Кассиан не был столь пессимистично настроен к способностям человека, оправдывая этим целесообразность предоставления ему спасения (благодати), которое он должен был принять собственной волей, а не механически, как испытывает какое-то влияние бездушный предмет. Поскольку свобода воли падшего человека в определенных пределах не прекратила своего существования (Быт. 4:7; Деян. 5:4; 1Кор. 6:12; 7:36; 9:17; 2Кор. 8:17; Кол. 2:18,23; Флм. 1:14; Евр. 10:23; 12:10), ему было обещано спасение, достигнутое столь большой ценой, как искупительная Смерть Иисуса Христа. Кассиан указывал, что Августин приписывал каждое добро человека исключительно Богу неоправданно, потому что Божья благодать не причиняет (по крайней мере, абсолютно все), но усиливает уже имеющееся движение к добру.

Таким образом, позиции всех спорящих по вопросу взаимодействия благодати и воли человека можно представить в виде следующей таблицы:

	Пелагий	Августин	Кассиан
Способность желать	Человек	Бог	Человек
Способность делать	Человек	Бог	Человек и Бог
Возможность делать	Бог	Бог	Бог

Конечно, к этой схеме можно добавить и графу «возможность желать», чем является знание, потому что без знания наше желание не может быть устойчивым, а иногда и способным к выбору. Однако по этому вопросу не было различий в истории христианской церкви. Все понимали, что Сам Бог заинтересован открыть людям минимум необходимых для спасения истин — знаний о личной вине и предлагаемой надежде.

Понимание данной проблематики можно несколько прояснить следующим примером.

Степень заболевания больного или обессилевшего человека может быть разной:

1. Невозможность заслуживания — он не может *зарабатывать* себе на жизнь;
2. Зависимость от ухода — он не может приготовить или даже принести себе покушать, т.е. не способен ухаживать за собой;
3. Неспособность принятия ухода — он не может есть кем-то приготовленную пищу (не в силах ее пережевывать). Больной не может не только что-либо попросить, но и воспользоваться помощью.

Соответственно, он нуждается в различного рода поддержке: социальная помощь в виде оказания материальной помощи; домашний уход за лежащим больным; медицинская помощь в условиях стационара (питательные вещества могут вводиться внутривенно). Священное Писание действительно учит тому, что любое нравственное добро, осуществленное в поступках, есть результат действия Божественной благодати, опережающей усилия, как неверующих, так и верующих людей (Исх. 9:16; 3Цар. 8:50; Пс. 105:46; 2Пар. 30:9; Езд. 9:9; Неем. 1:11; Ис. 45:5; Притч. 8:15-16; Рим.1:28; 9:17; 13:1-6). Причем, поскольку лишь верующие позволяют ей проявить себя во всей полноте, их дела превосходят добродетели, возможные для невозрожденных людей (Матф.5:20). Однако благодать проявляет себя по отношению к делам не тем же самым образом, как по отношению к желаниям человека, в виду того, что поражены первородным грехом были лишь первые (Рим.7:15-24). По этой причине она только в первом случае безусловна, во втором — обусловлена человеческим желанием, но не делами. Вот почему о предвещающем действии благодати по отношению к человеческой воле можно говорить лишь в терминах синергизма, «просвещения» Духом Святым и непринуждения. Такое различие объясняет: почему благодать, оставаясь даром, может быть достоянием каждого человека, кто пожелает ее принять. В других вопросах Бог может посылать Свою благодать абсолютно суверенно, но не в вопросе спасения. Поэтому предвещающая функция благодати состоит как в том, чтобы просветить человека сверхъестественным знанием (Иоан.6:44; Откр.3:20), чтобы пробудить его желание, так и в том, чтобы содействовать последнему (Фил.2:13) путем его усиления (Матф.13:12;25:29; Марк.4:25; Лук.8:18;19:26). Особая функция благодати производит плоды новой жизни после того, как будут выполнены два условия, необходимые для ее получения: покаяние и вера (Марк.1:15; Деян.20:20-21).

С другой стороны, благодать Бога не является непреодолимой, потому что этому нет библейских доказательств. Отсутствие этой характеристики обусловлено моральной природой Бога, Который, несмотря на то, что может делать все, делает лишь то, что соответствует Его моральным принципам. Ни Бога, ни человека по этой причине непозволительно описывать только лишь в правовом измерении. Бога интересуют не просто исполнители и их внешняя деятельность, а личные отношения с Ним, которые предусматривают двустороннюю сердечную преданность и полное доверие.⁵²⁸

Как Кассиан, так и Августин отталкивались от одной и той же проблемы — факт противления Богу было преступно объяснять самой волей Бога. Однако решения ее они искали на разных путях. Избрание гиппонским епископом монергического подхода при всех его богословских плюсах сделало данный вопрос самым уязвимым местом в его учении, которое он и сам не осознавал вполне. Он избегал места Писания, говорившие о том, что человеческая воля имеет непонятную способность сопротивления воле Божьей, когда Бог якобы вынужден был отступать.

Как это можно было объяснить? Бог не мог проиграть — говорил правовой монергизм в душе Августина, и он придерживался этой точки зрения, пока не подошел вплотную к вопросу: «Чем же объяснить живучесть зла?» Причастен ли к нему Бог? Если нет, тогда в чем его сила, если да, тогда, может быть Богу угодно совершить зло, чтобы со временем его преодолеть.

Последнюю мысль никак не мог вместить Иоанн Кассиан, видя всю противоречивость учения Августина. Если зло — это всего лишь недостаток добра, то откуда у него способность не только сопротивляться, но бороться и даже преодолевать добро? Конечно, Августин объяснял происхождение зла идеей «первородного греха», однако объяснить ею стойкость зла и его противодействие Богу он не мог. Даже христианин, обладающий всей благодатью Божьей, не был в силах легко справиться со злом.

Еще одной проблемой, не разрешимой на монергическом пути, была проблема избрания Богом к спасению лишь ограниченного числа грешников без каких-либо оснований. Рано или поздно и Августин должен был прийти к выводу, что спасение одних людей и предпочтение им других делает волю Бога стоящей вне моральных принципов. Бог, так или иначе, становился причастником зла, а это он так нехотя признавал. Этот вопрос требовал более серьезного рассмотрения, но обсудить его сам Августин не успел. Не будет преувеличением сказать, что он успел только «наломать дров», а рассчитывать за его новшества выпало на долю последующих поколений христиан.

Первым же, кто взвалил на себя тяжесть разрешения этой задачи, был Иоанн Кассиан. Насколько он справился с ней — это вопрос другой, но он выбрал правильное направление: было необходимо снять с Бога ответственность за зло и передать ее подлинному виновнику — человеческой свободе воли. Обусловить же спасение одних их собственным противлением Божьей воле означало тут же признание некоего «начинания» в людях, которое бы объясняло: почему некоторым спасение все же было предоставлено.

Позиция, отстаивающая синергизм в сфере сознания человека, а опосредованный этой внутренней активностью монергизм — во внешних способностях тела, призвана исправить замеченные позднейшими богословами ошибки в учении Иоанна Кассиана. Она опирается на все аргументы Пелагия, Кассиана и Августина — каждый в своей сфере применения, а также имеет и ряд специфических подтверждений: Пс. 80:11; Притч. 3:34; Иов. 22:27; 2 Пар. 15:2; Лк. 11:13; 14:15-24,33; 18:14; Ин. 3:27; Иак. 4:6,8,10; 1 Пет. 2:11; Рим. 2:5,9,14-15; 7:15-24; 8:23; 2 Кор. 6:1; Евр. 9:9,13-14 и др. Разумеется, и данная попытка решения проблемы человеческой свободы имеет некоторые затруднения, однако в сравнении с остальными концепциями они объяснимы вполне приемлемым образом. Выражаясь попроще, представленное в настоящей книге решение данной проблемы можно описать как баланс идей Августина и Иоанна Кассиана, относимых каждая к собственной сфере влияния: августинианства к сфере дел и семипелагианизма к сфере желаний человека. Это вовсе не означает, что благодать Бога и свобода воли человека абсолютно разделены в сферах своих компетенций, а говорит лишь о том, что в области человеческой личности они взаимосвязаны не правовой, а моральной зависимостью. Данная позиция различает тело и душу самым решительным образом (согласно Рим. 7:14-24). Поскольку дела относятся к области функционирования физического тела человека, а желания, по крайней мере, в моральном аспекте, есть достояние души (духа) человека, то такая дифференциация как раз и подтверждается различием происхождения человеческой души и тела. Первая есть результат сверхъестественного “дыхания” Бога (сотворение “из ничего”), второе — плод физической деятельности Бога (сотворение “из праха”).

По этой причине грехи каждого человека разделены на две категории: свободные в желаниях и вынужденные в действиях. Оба эти вида грехов нуждаются в искуплении, но последние ввиду неличного своего характера вменяются человеку лишь на условии свершения первых, т.е. личных грехов. Таким образом, результаты искупления Христа применяются к человеку неодинаковым образом: дела прощаются безусловно, желания - условно.

Таким образом, благодать в поступках монергична в смысле движущей силы или способности к совершению богоугодных дел, но синергична в смысле зависимости от согласия человека соответствовать Божьим требованиям святости. При этом важно отметить, что свобода воли христианина сотрудничает с Божественной благодатью не в деле достижения спасения, а в вопросе его конкретного принятия. В желаниях благодать указывает на греховность человеческого естества, предостерегает человека от опасности такого положения и усиливает возникшее свободно желание довериться Богу и раскаяться в своих грехах.

Данная позиция может быть обозначена как “моральный синергизм”, поскольку сотрудничество касается лишь внутренней динамики отношений между человеком и Богом, во внешней же Бог действует Сам как исключительный источник и основание спасения, где наличие монергизма (впрочем, тоже опосредованного) и правовых отношений бесспорно. Также то, почему Бог выбрал именно определенных людей к

спасению, основано на Им же установленных условиях. А поскольку предоставить их людям зависело единственно от Его желания, человек не может претендовать на статус сопричины своего спасения, определяя лишь повод для него. По праву он ею никак не может быть, а по нравственным отношениям он – хотя и такой же субъект, но далеко не обладает одинаковыми с Богом возможностями и величиной любви.

Для правильного понимания предлагаемой концепции нельзя упускать из виду различие между условиями и основанием спасения: первое относится и к человеческой и Божественной сторонам, второе — исключительно к Божьей. В этом смысле Бог остается полноценным и единственным Субъектом спасения, а человек безнадежным и абсолютно нуждающимся его объектом. Иными словами человек даже не содействует своему спасению, а выражает свое отношение к Божьему единодействию всеми теми способностями души, какие только находятся в его распоряжении. Как обессиленный борьбой с водной стихией утопающий может как-то двигать своими руками и ногами, однако это не может ему помочь спастись. Погибающий грешник нуждается в посторонней помощи, которая будет предоставлена тотчас после его обращения за ней, причем даже мысленного.

6. Заключение

Подводя итог настоящей части нашего исследования, укажем на основные ее результаты и значение.

В пелагианском споре из-за недопонимания столкнулись две истины Писания: человек имеет определенную степень моральной свободы для получения спасения и он нуждается в благодати для поддержания уже восстановленных отношений с Богом. Найти общий язык в данном противостоянии и было задачей нашего исследования.

Пелагианский спор был полезен тем, что, несмотря на долгие блуждания и ошибки со стороны всех участвующих сторон, он стимулировал богословскую мысль к последовавшему после него выяснению библейской формы синергизма или взаимодействия воли человека и воли его Создателя в деле спасения людей.⁵²⁹

Основным достижением «пелагианского спора», затянувшегося на века, можно считать тот факт, что в определении отношений между Богом и человеком в деле спасения последнего необычайно важно проведение различия между такими категориями человеческого поведения, как право, возможность, обладание средствами достижения, способность делать и, наконец, способность желать. Лишь последнее находится в распоряжении человека, все остальные зависят от него лишь с большой долей относительности. Разумеется, всю сложность динамики этих отношений ранние богословы не могли взять в расчет сразу, однако они двигались к ее выяснению вполне уверенно. Разумеется, в те дни, благодать Божья не различалась на ту, которая подается для спасения грешника и ту, которая даруется ему уже после уверования. Не было ясности и в вопросе того, когда же Божья сила зависит от человека, а когда нет. Данное положение сказалось на взглядах Августина, который, между тем, верно и со всем мужеством доказывал, что природа человека испорчена и не позволяет человеку достигнуть Божественной праведности. Да, на этом пути он совершил ряд досадных ошибок – это была цена тому, что он внес в христианство от истины. За это ему спасибо, во всем же остальном мы не можем следовать этому великому теологу раннего средневековья.

В Божьих руках библейская позиция по вопросу спасения должна была пройти испытания с разных сторон, чтобы быть более определенной и понятной. Поэтому несмотря на то, что даже в настоящее время среди богословов нет согласия в этом вопросе, каждый человек не лишен возможности ознакомиться со всеми тремя подходами к спасению, чтобы с Божьей помощью выбрать из них тот, по которому спастись, жить и дать отчет перед Богом, в Которого поверил. Ответственность велика, потому что выбирать нам. Однако нельзя забывать при этом и того, что Бог всегда и всем предлагает свою помощь. Кто пожелает принять ее и воспользоваться ею — не ошибется.

Спасение в его связи с другими доктринами Библии

Оглавление

1. Введение

2. Арминий между католицизмом и кальвинизмом

3. Основные положения арминианского богословия

4. Богословское наследие Арминия

5. Заключение

1. Введение

Вопрос спасения в систематическом виде существует в виде двух взаимоисключающих богословских концепций, представленных в протестантизме: кальвинистической и арминианской. Арминианский способ систематизации библейских истин о спасении возник в недрах кальвинизма в ответ на крайние выводы, которые были развиты последним в начале XVII-го столетия в Голландии. В споре, связанном с богословской деятельностью Якоба Арминия (1560-1609), и продлившемся около двадцати лет, выкристаллизовалась богословская специфика различий между этими двумя видами библейской систематики. В 1610 году 46 арминианских пасторов во главе с богословом и другом Арминия Иоганном Утенбогартом (1557-1644) представили Генеральным Штатам документ, известный более как Ремонстрация (от лат. "увещание"), где изложили пять основных принципов своего учения⁵³⁰:

1. Бог до сотворения мира вечным непреложным установлением постановил из падшего греховного рода спасти тех, которые с помощью благодати Святого Духа будут верить в Сына Его и устоят в этой вере и послушании ей до самого конца, и наоборот — осудить тех, кто не обратится;
2. Христос умер за всех и каждого, однако результаты Его жертвенной Смерти применяются только к тем, кто проявляет веру;
3. Человеческая воля бессильна приобрести спасительную благодать самостоятельно и ее самой по себе недостаточно для того, чтобы правильно понять Божественную истину и произвести спасительную веру без предварительного воздействия Святого Духа⁵³¹;
4. Благодать Бога, которой следует приписывать все доброе в человеке, не действует неотразимо;
5. Верующие, то есть возрождённые христиане, сохраняются благодатью Божьей от падения и отступления до конца, если они сами проявляют готовность бороться с грехом и желают воспользоваться Его помощью.⁵³²

Сторонники оппонента Арминия Франциска Гомара (1563-1641) в следующем (1611) году составили опровержение принципам Ремонстрации в виде противоположных тезисов, составленных в духе супралапсарианства. Позже они были приняты в качестве официальной позиции реформатской церкви на синоде в Дорте и значатся, как «пять столпов кальвинизма»:

1. Бог до сотворения мира суверенным актом и безусловно избрал определенное число людей к искуплению во Христе;
2. Христос Своею кровью на кресте действительно искупил всех тех, и только тех, которые были от вечности избраны к спасению;
3. Все люди по своей природе и без благодати Духа Святого неспособны и не хотят сопротивляться злу или отдать себя Богу на исправление;⁵³³
4. Бог исполняет Свое намерение в избранных мощной, действенной и непреодолимой силой Духа Святого как в призыве их к спасению, так и в деле их освящения;
5. Истинно обратившиеся будут, без сомнения, спасены и вне зависимости от того, как они живут, будут сохранены Богом в вере до конца.

Таковы основные вероучительные различия между кальвинизмом и арминианством, которые, разумеется, с различной степенью адекватности выводятся из библейского богословского материала. Разумеется, библейским обоснованием своих доктрин занята каждая из этих богословских систем, однако в нашей стране изложение доводов

арминианской стороны малоизвестно.

Кальвинизм, исторически возникший первым и долгое время преследовавший представителей арминианской доктрины политическими средствами, сумел достигнуть большего распространения в мире. Арминианство господствовало в американском протестантском богословии на протяжении XIX-го века, но с появлением «кризисной» теологии (неоортодоксии) в прошлом столетии пошло на убыль. Этим обусловлена ситуация на богословском пространстве Евразии.

Настоящая работа призвана восполнить существующий в этой области пробел, предоставив картину развития систематического изложения вопроса спасения в арминианской традиции, а также попытавшись определить наиболее соответствующую доктринам Библии ее разновидность. В начале нашего исследования мы рассмотрим оригинальное учение Арминия в целом, затем углубимся в богословские аспекты той систематики, которая выступила с критикой кальвинизма, чтобы узнать, насколько хорошо она справилась со своей задачей.

Разумеется, существовали попытки примирения этих двух учений, состоявшиеся в создании комбинации из различных их элементов, однако ввиду сильной взаимосвязанности последних они потерпели крах. Дело закончилось лишь тем, что в целом системы остались существовать, но в пределах каждой из них возникли некоторые модификации.

Этим объясняется различие во мнениях тех, кто приступил к изучению богословских взглядов Якоба Арминия, в том числе и в лагере кальвинистов, который он оставил. Для инфралапсариив⁵³⁴ он далеко не свой, а супралапсариане⁵³⁵ вообще относят его к еретикам. Например, такой представитель супралапсарианства, как Вебер (H.E. Weber) считает Арминия “оскорбительным” и “презренным” отступником от кальвинистской ортодоксии. Появившиеся позднее сублапсариане (среди современных представителей этой позиции можно назвать А. Стронга, М. Эриксона, Г.К. Тиссена) наиболее терпимы к Арминию, хотя и побаиваются его некоторых взглядов.

Очевидно, что исследователи жизни и учения Арминия описывают его деятельность и достижения в зависимости от собственных симпатий или антипатий к его богословию. П. Бертиус (P. Bertius) и К. Брандт (C. Brandt) считают Арминия убежденным сторонником супралапсарианства, которому он позже изменил, перейдя в лагерь инфралапсариан. К. Бангс (C. Bangs) глубоко сомневается в этом, относя его взгляды к умеренной форме кальвинизма значительно раньше⁵³⁶. По его мнению, Арминий уже давно сомневался в правильности супралапсарианства и лишь формально исполнял должность реформатского священника до его богословского обращения. Это делает его разрыв с кальвинизмом более радикальным.

Во взглядах Арминия есть некоторое сходство с учением католицизма и православия, но они не признают его варианта доктрины условного спасения, конечно, уже из других соображений, чем кальвинисты. Итак, критикуемый со всех сторон Арминий оставался тем, кем он был. Скорее всего, он не был никем из них, ища собственный путь выхода из тех противоречий, которых в силу различных причин не хотели видеть другие.

Фактически в истории богословия после него уже никто не смог выдвинуть оригинальной доктрины спасения вот уже как четыре века подряд. Нет, он не был первооткрывателем ни в одном из пунктов своей теологии, но он увидел и собрал из всего многовекового опыта христианской мысли в новой комбинации то, что оказалось разбросанным по разным, враждующим между собой, направлениям христианства. Ему выпало жить в период ожесточенной религиозной и политической распри, но он до конца своей жизни отстаивал веротерпимость, хотя сам подвергался гонениям за свои убеждения. Кто же этот родоначальник новой теологии, нашедший в Боге силу не согласиться со всеми и предоставить нам возможность взглянуть на Бога и человека под иным углом зрения?

Данная работа носит сжатый обзор богословских взглядов Арминия, представляя их вклад в развитие евангельского⁵³⁷ богословия, альтернативного по своему содержанию кальвинистскому.

2. Арминий между католицизмом и кальвинизмом

2.1. Арминий и католицизм

Когда Арминий пришел к выводу о том, что отрицание кальвинизмом свободы воли человека неминуемо делает Бога единственным источником зла, в первую очередь он обратился к доктринам католицизма⁵³⁸. Внимательное изучение Отцов церкви, однако, показало, что они во многом были неправы. Ему оставалось искать третий путь, однако не без того, чтобы не опираться на те достижения исторического богословия, которые не противоречили учению Библии.

Со времени осуждения позиции марсельских монахов на Втором Оранжевом соборе (529) семипелагианская позиция восточных церквей находилась в конфликте с богословием Запада. Тем не менее, францисканский «поворот» от августинизма к семипелагианству заново поднял вопрос синергизма в спасении. Оранжевый собор постановил, что человеческая воля не может самостоятельно производить из себя веру (покаяние) и нуждается в предшествующей благодати, хотя последняя понималась по-августински, а не как универсальное желание Бога (спасти всех людей).⁵³⁹

И лишь Оккам распространил действие последней на всех, а не только избранных людей в вопросе их подготовки к принятию спасения. Кроме того, сама природа предшествующей благодати была пересмотрена, лишившись августинского принуждения. По другому встал вопрос о ее содержании: несет ли она людям лишь «просвещение» Духа Святого или она позволяет воле воспроизвести (синергично) покаяние и веру? Решение этих вопросов представителями «нового» богословия такими, как Роберт Холкот и Габриэль Биль, подрывало августиновский монергизм. Дело дошло до того, что, не без влияния идей Ансельма Кентерберийского, рядом с благодатью появились сверхдолжные заслуги перед церковью, а затем перед Богом, которые постепенно делали благодать все менее значимой, а волю человека все более важной.

Против этого положения выступил Мартин Лютер, выдвинув библейский тезис об оправдании верой без дел.⁵⁴⁰ Однако дела им настолько отвергались, что делались ненужными в жизни христианина. Кальвин воспринял критику лютеранства и придал делам законный статус в жизни христианина, правда, не различая между собой аспекты возрождения и освящения. Однако оба реформатора напроць отрицали свободу воли. Тридентский собор отверг их мнение на этот счет и утвердил два ключевых положения: свобода воли людей не повреждена, а лишь порабощена в результате первородного греха и, будучи восстановленной от его последствий предшествующей благодатью, способна к сотрудничеству с особой Божественной благодатью в деле достижения добрых дел. В отличие от дел кальвинистов дела католиков давали оправдание, причем их достигала в людях именно благодать, заслуги которой приписывались человеку.

В ответ кальвинисты возразили тем, что эти утверждения Тридента противоречат решениям Второго Оранжевого собора относительно неспособности человеческой воли продуцировать любую «начальную» форму добра или движения к Богу. Со стороны католиков последовал ответ: рабство воли не равнозначно ее отсутствию. Воля человека оказалась лишь ослабленной вследствие греха Адама, но не мертвой вообще, поэтому при возрождении она как бы пробуждается и делается способной к сотрудничеству с Божественной благодатью.

Действительно, в трудах самого Августина⁵⁴¹ (и даже в канонах Оранжева⁵⁴²) эта мысль высказывалась, однако она касалась восстановления воли после возрождения (в те времена связанного с крещением младенцев) лишь избранных людей к спасению. Эти мысли Августин высказал, когда адрументские монахи в 425 году осудили его мнение о том, что Бог награждает не человеческие, а Свои собственные дела в людях.⁵⁴³

Тем не менее, это мнение утверждало какой-то, пусть ограниченный, но все же синергизм. В глазах же католиков периода Контрреформации Августин допускал восстановление свободы воли людей вследствие воздействия на них не особой, но предваряющей благодати, которая в истории богословской мысли стала носить универсальный смысл. Иными словами, шла перетрактовка слов Августина, который часто высказывал в свою защиту сразу несколько возможных, но несовместимых друг с другом аргументов.

Арминий, конечно же, был в курсе всего этого спора между католиками и кальвинистами. Глава 5 Декрета об оправдании Тридентского собора утверждала, что «человек... не способен своей свободной волей без помощи благодати Бога двигаться к оправданию в Его глазах». Арминию эта мысль показалась привлекательной, поскольку воля человека все же была, хоть и в недостаточной для зарабатывания себе заслуг форме.

Это позволяло допустить, что человек мог обладать способностью принять Божье предложение спасения. Поэтому он переосмыслил доктрину «первородного греха», считая, что свободы воли в результате его стало недостаточно только для достижения цели заслуживания прощения посредством накопления добрых дел, но она может служить основанием для проявления человеком веры и покаяния. Сама же возможность принятия дара спасения определялась действием предшествующей благодати, доступной всем людям. В этом вопросе Арминий соглашался с католиками.

Однако он расходился с католиками по вопросу оправдания, которое он связывал не с делами, заслуживающими спасение и совершаемыми Божественной благодатью, а с возрождением и прощением грехов. Синергизм в отличие от них он видел не столько в совершении добрых дел, сколько в принятии дара прощения и силы Духа Святого. Здесь он занял собственную позицию, похожую, правда, на мнение Меланхтона, утверждая условный характер получения спасения.

Искуплением спасение было приобретено лишь для всей Церкви, но для каждого отдельно взятого человека оно предоставлялось на условии его личного отклика, когда человек личной верой мог воспринять дар прощения грехов и жизни вечной. При этом под условиями спасения он не видел дела, но лишь волю человека и его нужду в помощи Бога. Поэтому Арминий отличал слабость человеческой воли от ее бессилия.

Поскольку эта нужда обычно не осознается людьми, Бог предоставил каждому человеку «просвещение» Духа Святого, открывающего его греховное состояние, обличающего его греховные привязанности и ведущее его к покаянию. Поэтому Арминий пришел к мысли, что воля восстанавливается не в момент крещения, как учили католики, не в какой-то таинственный и неопределенный момент жизни человека, а с самого его физического рождения.

Правда, это восстановление не было полным, а лишь частичным в силу полномочий предваряющей благодати, но достаточным для принятия дара спасения. От всеобщего действия предшествующей благодати невозможно скрыться, поэтому причина неспасения некоторых людей содержится в воле не Бога, а самих людей, не желающих принять требования Духа Святого. Поэтому Арминий занял позицию, согласно которой предшествующая благодать опережает человеческое желание, не принуждая его к правильному выбору, а содействуя его слабым силам (Рим. 8:16; 1Кор. 10:13).⁵⁴⁴

В ту пору между кальвинистами и католиками велся спор о том, на чьей стороне находился Августин. Относительно учения о таинствах и церкви как средствах обретения благодати он был католиком, но относительно оправдания и своего учения о двойном предопределении он был кальвинистом. Кульминацией этого спора было выяснение собственных взглядов Августина на взаимосвязь между предуготовлением и предопределением.

Арминию было суждено в этой долгой дискуссии занять собственную позицию, в своих сферах согласившись с мнениями обеих сторон. Он расчленил учение Августина на правоверный и на граничащий с ересью срез. В рассуждении Августина Арминий заметил существенный изъян, обусловленный с одной стороны его юридическим подходом к решению богословских проблем (Бог руководствуется не моральными, а только правовыми принципами), а с другой - его искаженным представлением о заслугах (к заслугам он относил даже мотивы поведения). Свое действие оказала и ошибочная мысль о возрождении через крещение.

Ход мысли Августина, согласно которому человек мог надеяться на Божьи обетования и в то же самое время не мог верить, что условия, на которых они посылаются, нужно понимать буквально, был ложным для Арминия. Человек, по Арминию, мог рассчитывать на верность Бога не просто давать или не давать свою благодать избранным людям, но предоставлять ее всем на определенных условиях. Правовое сознание Августина говорило, что человек не может сделать Бога должником себе, когда он просит Его о чем-

нибудь.⁵⁴⁵ Однако библейская истина состоит в том, что человек получил от Бога право использовать свою свободу применять или не применять к себе Божьи обетования. Поэтому Арминий увидел здесь очевидное недопонимание и уклонение кальвинизма, следовавшего учению Августина⁵⁴⁶, от библейского учения. Вот почему ему предстояло выступить за реформирование самой реформатской церкви.

Далее Августин писал в работе «О предопределении святых» следующее относительно избрания:

- «Это призвание, является таковым не для всех званых, а только для избранных» (3:7);
- «Многие слышат слово истины: но одни веруют, а другие противоречат: Следовательно, эти хотят верить, а те — нет». Кто не знает об этом? Кто отрицает это? Но поскольку у одних готовится воля от Господа, а у других нет, следует, конечно, различать, что происходит от Его милосердия, а что от суда... Вот милосердие и суд: милосердие для избранных, которые получили праведность Божию; суд же для остальных, которые были ослеплены. И, однако, и эти уверовали, поскольку хотели; и те не уверовали, ибо не желали. Итак, милосердие и суд вершатся в самой человеческой воле» (6:11);
- «Потому что если всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит, то, очевидно, всякий не пришедший - не услышал от Отца и не научился. Ведь если бы услышал и научился, то пришел бы. Потому что нет такого, кто бы услышал и научился и не пришел... Сия благодать, даруемая тайно сердцам человеческим по божественной щедрости, никаким жестоким сердцем не отвергается. Ибо она для того и дается, чтобы сперва было снято ожесточение сердца» (8:13).
- «Итак, почему Он не учит всех, чтобы пришли к Сыну? Не потому ли только, что всех, кого учит, учит из милосердия, а кого не учит, не учит по суду? Ибо «кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает»; но милует тем, что дарует благо; ожесточает же тем, что воздаст должное... Однако, в некотором смысле Отец всех учит придти к Своему Сыну. Ибо не напрасно написано у пророков: «И будут все научены Богом». Иисус же, предпослав сие свидетельство, добавил: «Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне». Стало быть... Бог всех учит прийти ко Христу, — не потому, что все приходят, а потому, что никто не приходит иначе. А почему Он не всех учит, апостол открыл, насколько посчитал это нужным... Всех таковых Бог учит придти ко Христу, потому что хочет, чтобы все они спаслись и пришли к познанию истины (1 Тим. 2, 4). Ибо если и тех восхотел бы научить, для которых слово о кресте юродство есть, чтобы они пришли ко Христу, то без сомнения пришли бы и они» (8:14);
- «Когда провозглашается Евангелие, некоторые веруют, некоторые же нет; но верующие вместе с голосом проповедника, который приходит извне, изнутри слышат Отца и учатся; неверующие же извне слышат, изнутри же не слышат и не учатся» (8:15);
- «Итак, вера — и начавшаяся, и совершенная — есть дар Божий; и в том, что этот дар одним дается, а другим не дается, пусть не усомнится никто, не желающий противостоять яснейшим местам Священного Писания. Почему же дается не всем - это не должно волновать верного, который верует, что от одного человека все пошли в осуждение, без сомнения справедливейшее, так что не было бы никакого упрека Богу, даже если бы никто оттуда не был бы избавлен... Почему же Он скорее избавляет того, нежели этого? Непостижимы суды Его и неисследимы пути Его (Рим. 11, 35). Ибо нам лучше и здесь услышать или сказать: «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» (Рим. 9, 20) нежели дерзнуть говорить так, будто мы знаем оставшееся сокрытым по желанию Бога. А ведь Он не мог хотеть чего-либо несправедливого» (8:16);
- «Там и тогда восхотел Христос явиться людям и среди них проповедовать Свое учение, где и когда, как Он знал, будут жить те, которые были избраны в Нем до сотворения мира» (9:18).

Даже в приведенных отрывках из этого сочинения Августина можно увидеть то многообразие позиций, которое в богословии кальвинизма принято называть супралапсарианством, инфралапсарианством и сублапсарианством. Это можно определить даже по последней цитате. Мысль о том, что не «первородный грех», не предвидение будущего поведения людей, а суверенное Божье избрание «до сотворения мира» определило спасение одних и осуждение других людей, позволяет нам отнести Августина к супралапсариям.

Примечательно, что если в других более ранних своих произведениях (см. например, Письмо No 102 к Порфирию) Августин говорит о том, что, поскольку Бог предугадал непринятие людьми спасения, то и не посылает возможности для этого, то здесь Августин считает причиной избрания не предугадание веры людей, а только ничем не определяемое желание Бога. Каждому непредубежденному исследователю богословия Августина становится ясно, что в его глазах если бы свобода воли и была дана человеку, то Бог должен был бы тотчас уничтожить ее в любом ее проявлении, потому что даже повиноваться Богу ей бы пришлось вынужденно, а не свободно.

В среде богословов существует мнение, что Августин не выходил за рамки инфралапсарианских убеждений, однако последние его сочинения противоречат этому утверждению: «Когда Он желает вести людей, связывает ли Он их телесными узами? Нет, Он овладевает сердцами изнутри, побуждает их и влечет посредством воли человека, которую Он и воспитал в нем» («Об укорё и благодати», 15.46). «Если Ему угодно спасти, то никакое свободное решение не воспротивится этому. Посему нет сомнений в том, что воля людей не может противиться воле Бога... ибо Он делает все, что угодно, в том числе и с волей людей» («Об укорё и благодати», 14. 43-45). Там, где отстаивается идея о непреодолимости благодати и абсолютном волюнтаризме воли Бога, не может идти речи о допущении Богом греха, следовательно, Августин верил, что и грехопадение было спланировано Богом, но боялся признать это открыто.

Арминий отверг не только учение о двойном предопределении Августина, но и саму идею волюнтаризма Бога, т.е. представление о Его суверенности, не определяемой разумными и моральными критериями как выражениями Его сущности. Даже апелляция к идее допущения Богом зла, к которой постоянно взывает Августин в своем желании снять с Бога ответственность за причинение зла, в своей сути доказывала лишь то, что зло могло возникнуть без Божьей на то воли.⁵⁴⁷ Предопределение некоторых людей к спасению также было ложным учением в кальвинизме, потому что противоречило одному из важнейших качеств Божьей моральной природы — справедливости, а также подменяло творение Творцом, Которое лишалось собственного значения и ответственности. Ведь чем больше Бог контролирует действия Своего творения, тем меньше разделения между ним и Богом. И самое главное, зло оказывается причиненным Самим Богом и, потому не подлежащим искоренению.

Голландский реформатор подверг критике также и небиблейский тезис о непреодолимости Божественной благодати, обязывающий Бога принуждать к спасению, а, следовательно, и к осуждению. Искупительным делом Христа, рассуждал Арминий, воля людей была восстановлена, и они стали способны выразить свое отношение к предлагаемому спасению. Конечно, возможность такого восстановления лучше обосновывается действием предшествующей благодати, чем одним из результатов искупления, однако для того времени это объяснение было бесспорно прогрессивным. С идеей непринудительного искупления конкретного грешника связано убеждение Арминий в том, что Христос пришел умереть за каждого грешника, который должен испытать на себе результаты этого всеобщего искупления. Конечно, не все арминиане истолковывают это следствие смерти Христа как наделение людей способностью верить, и более склонны видеть в нем предоставление возможности спасения на новозаветных условиях. В любом случае, Бог может быть справедливым только тогда, когда предоставляет шанс спасения всем людям, даже если и знает, что кто-то и не уверует, ведь проповедь Слова Божьего должна возвещаться и для неверующих как основание их осуждения. Таким образом, когда Арминий выступил против официальной доктрины кальвинизма, он апеллировал к некоторым аспектам католического учения о природе человека, последствиях «первородного греха» и синергизму.

2.2. Арминий и кальвинизм

Несмотря на то, что позиция Арминия в его споре с кальвинистским богословием супралапсарианского направления Гомарием отличалась от многих положений католицизма, более всего различий в его учении было с кальвинизмом. Основным вопросом стал вопрос о характере суверенности Божьей воли и

предопределении. Кальвин вслед за Августином признавал двойное предопределение людей (к гибели и к спасению). Однако в истории церкви не только они исповедовали эту доктрину. О двойном предопределении учили в V-м веке Лукид, в VI-м Фульгенций, в IX-м Готшалк, а в XIV-м Томас Брадвардин (1290-1349), Григорий Реминийский (ум. ок. 1358), Гуголино Орвиетский и Джон Уиклиф (ок. 1320-1384). Лютер вступил в спор с Эразмом (1524) по поводу свободы воли человека, видя в ней угрозу всемогуществу Божественной воли.⁵⁴⁸ Против Лютера написали свои возражения и католические богословы Эк, Фабер (1537) и Пигий (1542). О предопределении, обусловленном предузнанием, учил в 1528 году богослов Конрад Вимпина. Этот вопрос волновал целую эпоху, предшествующую Реформации (два «пути» в католическом богословии). Сам Кальвин столкнулся с оппозицией внутри протестантского движения при своем желании утвердить эту доктрину в качестве библейского учения. В 1551 году администрация Берна направила женевскому реформатору прошение прекратить дискуссию о предопределении ради мира в церкви. Однако в этом же году из Женевы был изгнан оппонент Кальвина по этому вопросу, Жером Больсек. Еще одним противником кальвинистского учения о предопределении был Себастьян Кастеллио, написавший о предопределении, свободе воли и избрании три соответствующих трактата. Кальвин также был несговорчив и со своими друзьями: трактат У. Цвингли «О Провидении», в котором автор предлагал избегать крайностей в этом вопросе, он осудил; не было у Кальвина согласия и с мнением М. Буцера, который проводил причинную связь между предвидением и предопределением Божьим.

Но наибольшего накала данный спор достиг в противостоянии с Кальвином маститого лютеранского богослова Филиппа Меланхтона, поставившего под сомнение августинскую позицию еще в 1535 году.

Вот как это происходило. В 1538 году общественности стало доступно второе издание «Наставления в христианской вере» («Институты») Кальвина, которое содержало раздел посвященный доктрине предопределения, истолкованной несколько отлично от принятой в лютеранстве. Лютеранская ветвь протестантского лагеря признавала августинское объяснение предопределения, согласно которому Бог избрал одних людей к гибели, а других – к спасению, но это произошло после того, как первые люди согрешили и попали под тотальное осуждение. Эта позиция называется в богословии инфралапсарианской (от лат. «ниже (после) падения»). Кальвин же подчеркивал независимость Божьего избрания от грехопадения вообще, считая лютеранскую трактовку унижающей Божий суверенитет, и потому учил, что Бог сделал Свой выбор еще до грехопадения людей и вне зависимости от него. Такой подход к данной проблеме называется супралапсарианским (от лат. «выше (до) падения»).

Сначала, во втором варианте Аугсбургского исповедания (1540), и, в конце концов, в 1577 году в лютеранском вероисповедном документе под названием «Формула согласия» (Конвенция 11, пар. 3-4) учение Кальвина было отвергнуто как небиблейское.

Лютеранская позиция по этому вопросу состояла в том, что на всех людей распространялось предузнание Божье, а на избранных — Его предопределение.⁵⁴⁹ Хотя данный вопрос был не до конца выяснен в протестантском богословии, крайние выводы Кальвина никого не устраивали. Это можно было понять, поскольку Божье решение об избрании одних и неизбрании других в трактовке Кальвина перестало зависеть от человека вообще, то это делало Бога единственной причиной самого падения и, следовательно, источником зла.

Не смотря на резкое противодействие, все последующие издания «Наставления» содержали эту доктрину без существенных изменений (перестановка данного раздела в тексте книги ничего не играла). Мало того, подобно Августину, Кальвин аргументировал свою позицию всевозможными инфралапсарианскими отступлениями, только вносящими недоразумения. Поскольку Кальвин в одном месте признавал, что первоначально Адам обладал свободной волей («Институты», кн. 1, гл. 15, пар. 8), а в большинстве других мест указывал на его падение как результат воли Бога, получалось, что Бог преодолел волю Адама, силой склонив ее к греху.

Сам Кальвин⁵⁵⁰ не только не отрицал этих выводов, но и защищал их.⁵⁵¹ Правда, он постоянно ссылался при этом на непостижимость Божьей воли: «Каждый, кто проникает в

его («святилище Божьей мудрости») чересчур уверенно и дерзко, никогда не сможет удовлетворить свое любопытство, но окажется в лабиринте, из которого не найдет выхода. Неразумно, чтобы вещи, которые Бог пожелал скрыть и от знания которых удержал нас, разбирались подобным образом; чтобы высота премудрости, которой, согласно желанию Бога, следует скорее поклоняться (чтобы и нам исполниться ее), нежели понимать ее, была подчинена человеческому разумению, желающему проникнуть даже в вечность. Тайны воли Бога, которые Ему угодно было нам сообщить, засвидетельствованы в Его Слове. А Ему было угодно сообщить то, что, как Он полагает, касается нас и нам полезно».⁵⁵²

Этот единственный аргумент, к сожалению, очень часто любят использовать многие, включая и еретиков. Спора нет в том, что философия не советница теологии, однако лишать теологию библейских оснований только потому, что они плохо объясняют собственные идеи, было для Кальвина делом слишком неразумным. Августин, прибегнув к этому аргументу, хоть опирался на волюнтаризм воли Бога, хоть как-то объясняющий избрание некоторых. Кальвин же был здесь непоследователен: «Вслед за Августином⁵⁵³ я утверждаю, что Бог *сотворил* таких людей, вечную гибель которых предвидел; он сделал так, потому что пожелал. А если Бог пожелал, то не наше дело спрашивать о причинах этого, так как мы все равно не сможем их понять».⁵⁵⁴ Тем не менее, в протестантском схоластицизме уже давно был утвержден принцип, согласно которому Бог ничего не делает неразумно, т.е. не основываясь на предуждании того, куда приведет частично свободных людей Его решение.

После Кальвина лютеране продолжили оспаривать эту доктрину, как это делали и католики. Например, в 1586 году в Монбельярде, после победы Реформации, состоялся известный диспут о свободе воли и ее отношении к Божественному предопределению. Во второй половине XVI-го века в защиту супралапсарианской позиции вступили такие реформатские богословы как Дж. Дзанки, Й. Пискатор, Т. Беза и Дж. Нокс, написавший «Трактат о предопределении» (1560) в Шотландии.

Беза, взяв за основу строго логический подход, изложил доктрину Кальвина в полной ее неприглядности, хотя рационализму его стоило бы прислушаться к вышеизложенному мнению своего учителя.⁵⁵⁵ Нет ничего удивительного в том, что Арминий владел полным арсеналом этого же логического инструментария, чтобы вполне адекватно отвергнуть то учение, которому некогда следовал. При этом он оспорил ключевую для кальвинизма доктрину – о безусловном предопределении – и связанный с нею тезис о неотразимости Божественной благодати.

Во время своей профессуры в Лейдене Арминию как раз было суждено читать курс по предопределению. Готовясь к нему, он проследил спор по этому поводу вплоть до периода ранних Отцов. Комментируя Послание к Римлянам, Ориген, Амвросий Медиоланский и Иероним учили о распределении благодати Бога согласно с Его предвидением.

Впервые это мнение оспорил Августин⁵⁵⁶ в своем Письме к Сиксту (№194 – 8.35), а также в работах «О различных вопросах к Симплициану» (гл. 1, разд. 2, пар. 5) и в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (86.2). Но более ясно он высказал свои идеи об абсолютном предопределении в Письме к Паулину (№186 – 3.15): «Божья благодать не находит никого, кто должен бы быть избран, но она делает людей способными быть избранными». Ясно, что эта мысль возникла в борьбе с донатистами на почве обращения Августина к волюнтаризму воли Бога – ошибочному учению о том, что воля Бога не подчинена никаким доводам Его разума.⁵⁵⁷ Таким способом он избегал вопроса, почему Бог наделяет одних людей большей благодатью, а других меньшей. Это позволило ему так легко прийти к доктрине о беспричинном избрании и уклониться от вопроса: почему Бог избирает одних и осуждает других.

Повторяя этот удобный способ избежать затруднения при описании этой доктрины, Кальвин не упустил возможности сослаться на Августина: «Если бы Бог захотел, Он сделал бы благочестивыми тех, которые не были таковыми. Но Он по Своей воле призывает и обращает кого хочет».⁵⁵⁸ В своей книге «Против Юлиана» (5.3.13) гиппонский епископ приписывает Богу не только допущение зла, но и его причинение.

Однако это учение так и не было принято даже на Западе. Без оглашения имени своего зачинщика оно было осуждено уже на Втором Оранжевом соборе (529) поскольку поклонники Августина постарались не делать доступными для чтения последние его труды, чтобы скрыть причастность гиппонского епископа к учению о двойном предопределении. Вместо этого в обращении находились «выжимки» из более ранних его творений, к тому же еще и смешанные с трудами его последователей, пытавшихся скорректировать его учение.

Последующие схоласты также не благоволили к этому учению. Так Петр Ломбардский учил, что предуздание Бога не препятствует грехам людей и не определяет их.⁵⁵⁹ Процесс спасения совершается совместно с человеком: «Петр Ломбардский, чьи «Сентенции» были общепринятым теологическим наставлением Средневековья, полагал, что благодать и свободная воля совместно действуют во имя спасения, поскольку порождают добрые дела, в результате чего и достигается спасение».⁵⁶⁰ При такой трактовке даровой характер Божественной благодати стал относиться не к самому спасению, а к его возможности. Христос даровал спасение как возможность, которой сам человек должен воспользоваться. Такой подход оставлял за благодатью слишком малое.

Подобно ему, Фома Аквинат не следовал Августину в этом вопросе: «Хотя предвидение заслуг не может именоваться «причиной предопределения» с точки зрения Бога, его можно так назвать с точки зрения человека. Как, например, говорится, что Бог предопределил Своих избранных к обладанию славой по их заслугам, потому что Он пожелал даровать им благодать, посредством которой они могут заслужить эту славу».⁵⁶¹ Если Фома и считал спасение даром для Бога и требованием для человека, то думал, что человек пользуется ею как средством для достижения заслуг. Таким образом, в Средневековье, с одной стороны, было проявлено неудовлетворение августинской концепции предопределения, с другой – намечен неверный способ ее преодоления.

Реформация выступила против злоупотребления делами, а вернее в пользу исключительности благодати. Это был возврат к Августину, на котором как на непререкаемом авторитете основывался вначале Лютер, а за ним и Кальвин. По этой причине первым кальвинистом был именно Августин, прикрытие заблуждений которого ради сохранения его имени стоило римокатолической церкви крупнейшего в истории христианства раскола. Он писал: «Бог, превращая волков в овец, преображает их мощнейшей благодатью, дабы укротить их свирепость; а упорствующие не обращаются потому, что Бог не изливает на них такую благодать, хотя Он вовсе не лишен этой возможности, если бы пожелал ею воспользоваться».⁵⁶²

Такая трактовка спасения не могла не создать в умах людей представления о том, что в воле Бога коренится не только добро, но и зло. Арминий не мог смириться с таким положением дел и выступил с новым толкованием 9-й и 11-й глав Послания к Римлянам ап. Павла. Он заметил, что Кальвин увиливал от того, чтобы признать Бога виновником всего страдания и зла на земле. Однако его последователь, Теодор Беза, прямо называл Бога причиной неверия людей и даже их греховности. Против этого учения выступил не только Арминий, поскольку даже в реформатских учебных заведениях до Дортского Синода преподавали профессора-инфралапсарии, не признававшие этих взглядов Кальвина и Беза.

Лишь позже развернется дискуссия относительно того, какой же версии лапсариянства отдавал предпочтение сам основоположник кальвинизма. Но предоставим слово ему самому:

«Как случилось, что падение Адама безвозвратно увлекло за собою в погибель столько людей вместе с их детьми, если бы это не было угодно Богу?... Я признаю, что мы должны ужасаться Божьему решению. И все же нельзя отрицать, что Бог *прежде создания* человека предвидел к какому концу тот с *неизбежностью* придет. Бог предвидел это, *потому что* именно так постановил в Своем плане» («Институты», кн. 3, гл. 23, пар. 7).

«Утверждение, что Бог лишь попустил, но не повелел, чтобы человек погиб, неправдоподобно: как будто Он не определил в каком состоянии Он хотел видеть Свое высшее... создание... Первый человек пал потому, что Бог постановил это необходимым. Но почему Он так постановил – об этом мы ничего не знаем» («Институты», кн. 3, гл. 23,

пар. 8).

Тем не менее, лучшим доказательством ненадежности какой-либо доктрины, являются сомнения ее творца. Кальвин не избежал этой участи:

«Ибо, хотя по *предвечному* Божьему провидению человек был *сотворен*, чтобы впасть в то несчастное состояние, в котором он и пребывает, он воспринял материю этого состояния *от самого себя*, а не от Бога. *Единственная* причина его гибели состоит в том, что *он* исказил и испортил чистую природу, данную ему Богом».⁵⁶³

Его (как, впрочем, и Августина) подстраховка видна в том же самом месте, где он отрицает допущение греха Богом ("Институты", кн. 3, гл. 23, пар. 8), когда он пишет: "Откуда же появилась в человеке порча, если не оттого, что он отвернулся от Бога своего? Дабы никто не подумал, что она происходит от Его творения, Господь все то, что Он вложил в человека, назвал хорошим. А человек собственным злом извратил добрую природу, полученную им от Бога... Посему лучше будем видеть причину проклятия в испорченной природе человека, где она очевидна для нас, нежели искать ее в Божьем предопределении, где она глубоко сокрыта и совершенно непостижима».

Когда-то наступил тот момент, когда Арминий решительным образом отмежевался от кальвинизма. И причиной тому было, конечно же, несоответствие кальвинистской (неотразимой) трактовки благодати ни жизни, ни Писанию.⁵⁶⁴ Наделение благодати неотразимой или непреодолимой эффективностью делало Бога единственным виновником и источником происхождения зла на земле.

Вот каким было то учение, против которого выступил Арминий в своем желании создать ему альтернативу. Постепенно голландский богослов пришел к следующим выводам: в декретах Бога благодать предшествует и определяет избрание, а не следует за ним; предопределение Божье обусловлено Его премудростью и любовью к Своему творению; по этим причинам искупление Иисуса Христа распространено на всех людей; не избрание ограничивает благодать, а благодать определяет условия для избрания; личное избрание условно и зависит от предузнания человеческого отклика на Божий призыв; благодать можно не принять, ей можно сопротивляться и бороться против нее; «первородный грех затронул лишь интеллект и чувства человека, но не его волю, которая способна отреагировать на предлагаемое ей спасение; Божественная благодать сотрудничает с человеческой волей; нельзя быть уверенным из Писания в том, что возрожденный христианин не может отпасть от спасения. Заслуга Арминия состояла в том, что он разработал особую разновидность богословия, отличного как от католического, так и от двух протестантских форм: лютеранского и реформатского (кальвинистического). Однако Арминий не все отрицал в кальвинизме. Например, он высоко ценил идею личного освящения, добываемую не только путем вменения, но и качественного преобразования жизни христианина. Закон нужен вере так же, как и вера закону. Они не отменяют друг друга, а должны быть должным образом согласованы между собой: вера относится к оправданию, которое является началом процесса освящения, которое, в свою очередь, продолжает находиться под руководством «закона Христова». Различие между ними не означает их несовместимости. Закон подготавливает человеческое сердце к принятию благодати по вере, а затем с ее помощью наделяет его своими благами. Вера же не может заменить собой все функции закона, например, обличение греха. Вот почему Арминий считал, что благодатью прощения можно легко злоупотребить, если она не опирается на нужду грешника в ней».⁵⁶⁵

3. Основные положения арминянского богословия

3.1. Природа Бога и Его Промысел

Божий суверенитет не есть отрицание моральных атрибутов и природы Бога. Для Бога нет внешних ограничений, но Он добровольно и естественно ограничен Своей Собственной природой, не допуская действий, противоречащих Его мудрости, справедливости и любви. Библейский Бог имеет четкие моральные принципы, не нарушаемые им Самим ни в целях, ни в средствах, поэтому Он и требует их соблюдения от Своего морально способного творения.⁵⁶⁶ По этой причине Бог не изменяет Своих решений, отвечает за

Свои обязательства в договорах и выполняет Свои обещания (Втор. 7:9; Пс. 32:11; Евр. 6:17-18; Откр. 1:5).

Поскольку Бог не может противоречить Собственному Разуму (Иов.38:36; Притч. 2:6; 9:10; Ис. 11:2), все Его Откровение, адресованное разумному Его творению, то же подчинено требованиям логики в пределах доступных человеческому разуму. Это не значит, что Бог не может открыть о Себе знания, превосходящие наше понимание, но лишь то, что доступная нашему уму информация не может быть противоречивой, кроме сферы, принадлежащей только Божественному Естеству (Троица и Боговоплощение) и природе человеческой души (бессмертие). Вопрос же отношения Бога к людям должен быть не двузначным и логически определенным, поскольку является первостепенно значимым для межличностных отношений между людьми вообще, и тем более между человеком и Богом (Матф.15:16; 22:37; 24:15; Лук.11:52; Иак. 4:17; Рим. 1:28; 3:11).

Т. Беза как, впрочем, Лютер и Кальвин учил, что Бог может быть несправедлив, но не из необходимости Его природы, а из суверенности Его воли. Это означает, что Он может быть суверенен (независим) от Собственных атрибутов любви или справедливости. Т.е. типично кальвинистская теодицея (оправдание Бога от причастности к происхождению зла) выглядит так: Бог делает зло лишь в виде средства, но не в качестве цели, отсюда и известное отношение кальвинистов к насилию как средству достижения блага.

Арминий подверг критике такой подход к пониманию природы Бога как противоречащий святости, справедливости и разумности Божьих решений, выразившихся в Новом Завете иначе, чем в Ветхом. В период благодати Бог достигает Свои цели моральным путем (Иоан. 12:47-48). В Библии нет доказательств ни произвольности, ни равнодушного характера воли Бога, напротив, есть тексты, опровергающие данные утверждения (Втор. 32:4; Иов. 34:10, 12; 37:23; 1Иоан.1:5; Иак.1:17). Тексты же, указывающие на то, что Бог никому не подчинен, вполне согласуются с данной позицией арминиян.

Арминий различал предопределение условное от предопределения безусловного, но в отличие от Кальвина он полностью вывел вопрос спасения из-под власти второго и передал в область компетенции первого. Поэтому он больше оперировал терминами «предопределяющая» и «допускающая» воля Божья. Первая не зависит от предузнания, вторая же зависит, и зависит полностью. «Если [Бог] решил использовать силу, которой... творение может сопротивляться, значит, следует говорить, что событие происходит не неизбежно, но допустимо, хотя его действительное течение определенно известно Богу заранее».⁵⁶⁷

Джон Уэсли также выступил против определения справедливости Бога как доминирующего качества Его природы: «Приводя предположение касательно того, что мог бы справедливо сделать Бог, вы думаете о Его справедливости отдельно от всех остальных Его атрибутов, в особенности от Его милости. Но все Его атрибуты нераздельно связаны воедино. Их нельзя разделить даже на мгновенье».⁵⁶⁸

Он также оспорил кальвинистское мнение о том, что вопрос спасения решался суверенностью Бога без каких-либо «внутренних» ограничений или условий со стороны Его характера. При этом суверенность не может игнорировать претензий не только со стороны любви Бога, но и Его справедливости, требующей предоставления одинакового для всех людей шанса спасения: «Писания не говорят о суверенности, как об атрибуте, в одиночку решающем вечную судьбу людей... Божья суверенность никогда не превосходит Его справедливости».⁵⁶⁹

Аргументация Кальвина, оправдывающая Бога благостью Его намерений, вовсе не объясняет происхождение злых намерений и целей у дьявола и людей, если без Его воли они возникнуть никак не могли.⁵⁷⁰ Кальвинистская доктрина абсолютного избрания несостоятельна также в виду ясного учения Библии об избрании ангелов (1Тим. 5:21) и предопределении некоторых из них к гибели (2Петр. 2:4; Иуд.6; см. также: Рим. 9:22), что обосновывается не Божьей, а их личной ответственностью. Значит, Бог чем-то все же руководствуется как при избрании, так и отвержении. Сам Кальвин был честен, чтобы признать за Богом право делать зло без какого-либо согласования с дьяволом. Ведь если Бог не допускает существования рядом с Собой никакой иной воли, значит и за появление самого желания сделать зло ответственен лишь Он.

С другой стороны, Христос также был предопределен к Своей миссии Богом (Лук. 22:22;

Деян. 3:20; 4:28; 17:31; 1Петр. 1:20; Еф. 3:11), однако это не исключает Его личной суверенности (Ис. 53:7). Все это могло быть объяснимо лишь позицией условного предопределения, в которой есть место действиям Бога и других существ (ангелов, людей, сатаны, Христа).

И, наконец, во свете истолкования Кальвином текста Еф. 2:10 в том смысле, что Бог предопределил совершение добрых дел как Свою извечную и неизменную цель⁵⁷¹, становится проблематичным тот факт, что в действительности это предопределение осуществляется с большим трудом. Занятая Кальвином в этом вопросе позиция не могла допустить того, чтобы в жизни христианина хоть каким-то образом проявлялось зло, отсюда весь ригоризм его морального учения. На самом же деле, трудное осуществление предопределенных добрых дел говорило об условности самого предопределения и недопустимости толкования его в абсолютном смысле.

Конечно же, доктрина условности предопределения должна относиться лишь к вопросу спасения, в противном случае получится, что Бог не настаивает на выполнении всех Своих желаний. Тем не менее, у арминиан в этом вопросе нет противоречий с духовным опытом: благодать координирует свои действия с готовностью человека предоставить ей место, и этого не происходит лишь в особых случаях. Рядом с условным (обусловленным предугаданием) видом предопределения или воли Божьей существует и та, в которой Бог действует совершенно суверенно, однако это принуждение не относится к спасению, но к обычной жизни людей на земле. Что же касается побуждения к спасению, то такого рода Божья воля все равно будет осуществляться непринудительными мерами воздействия на сознание людей. Бог может достигать Своей цели спасения всех людей такой степенью силы, которая бы не могла полностью устранить свободу воли человека.

Поскольку ни одно из решений (декретов) Бога не может вступить в противоречие с Его Собственной природой, благодать как внутренне свойство Бога предшествует избранию и предопределению как Божьих решений, относящихся к Его творению, и потому вторичных к Его природе, т.е. подчиненных ей. Отсюда решение Бога о спасении опережает и определяет Его решение об избрании, а не наоборот, как в классическом кальвинизме, т.е. количество спасаемых полностью зависит от желания Спасителя (Еф. 1:4-5; 3:11; 2Тим. 1:9).

Отсюда, любовь определяет декрет об избрании, а решение избрать — предопределение способа достижения этой цели. Т.о. доктрина о предопределении призвана носить не законодательную функцию, как в кальвинизме, а исполнительную. Вот почему к ней имеет большее отношение не только верховная власть Бога, а Его любовь, необходимым балансом требований которых явилась позиция условности предопределения к спасению: те, кто уверуют, получают его, кто нет, не получают. Следовательно, Бог избирает и предопределяет ко спасению всех людей (Иоан. 3:16-17; 1Иоан. 2:1; Рим. 5:8; 2Кор. 5:14-16; 1Тим. 2:4,6; 4:10; Тит. 2:11; Евр. 2:9) на условии их личной веры, предугаданной согласно Божьему Всеведению (Рим. 8:29).⁵⁷²

Кальвинистская трактовка предопределения подчиняет искупительный подвиг Христа решению предизбрания, в результате чего Христос становится уже не основой, а лишь средством избрания. Если воля Бога суверенна абсолютно, значит Бог не относится к делу Христа как добровольной Его Самоотдаче, а это вносит в учение о Троице дополнительное напряжение. Такая трактовка суверенитета Бога унижала искупление и делала его придатком безусловного избрания.⁵⁷³

С другой стороны, идея абсолютного предопределения, исключая возможность моральной свободы человеческой воли, в своей сути унижает мудрость и достоинство Бога, ибо предполагает, что Бог делает вместо человека абсолютно всю работу, т.о. образом превращаясь из его Правителя в слугу. Следовательно, предоставление Богом некоторой (не абсолютной) свободы не противоречит ни мудрости, ни моральным качествам Бога.

Исходя из этого, сам Арминий определил предопределение следующим образом: “Это чудесный Божий указ во Христе, которым Он определяет верующих к оправданию, усыновлению и увенчанию их вечной жизнью, а неверующих и нераскаявшихся людей — к осуждению”.⁵⁷⁴

Божье предопределение не определяет Его предугадание или всеведение, но

основывается на них (Рим. 8:29), поэтому Бог знает все заранее особым образом, а не потому, что Он все это предопределил. В вопросах морали и отношения человека к греху и спасению Бог знает будущий выбор человека, в то же самое время, не предопределяя его (Иоан. 17:12; 18:9; Деян. 2:23; 3:17-18; 2Тим. 2:19). Арминий учил: «Постановление о спасении или проклятии конкретной личности основано на Божьем предуждании того, кем Его благодать будет принята и сохранена, а кем — отвергнута и утрачена».⁵⁷⁵ Вопрос же: как это возможно, присущ скорее философу, чем христианину, не представляющему Бога ограниченными человеческими возможностями. Писание не позволяет нам сказать, что Бог не обладает полнотой знания будущих моральных решений человека. Признать это равносильно убрать из Божественного Откровения само понятие «предвидение» или «предуждание».⁵⁷⁶ Тем не менее, нас вполне может удовлетворить и то положение, что Бог знает все последствия любого возможного со стороны человека выбора и поэтому никакое его будущее решение не затруднит исполнение Божественного Промысла: не найдется среди людей его исполнителей, «камни возопиют». В данном случае этот вопрос равнозначен доктринам о Троице и Боговоплощении, как трансцендентным. Но тема предопределения отличается от них не отсутствием согласия между философией и Откровением, что имело место в их случае, но из-за наличия проблем внутри самого Откровения. Эти проблемы, отвод которых не может быть оправдан ограниченностью разума, требуют своего обязательного разрешения. Либо Бог взаимодействует со временем и пространством, либо Он вообще не действует в человеческом мире, разрушив его законы самим только вмешательством в него..

Важно отметить здесь также несостоятельность мнения, что к Богу нельзя применять категории времени и логики, определяя порядок следования Божьих декретов. Если Бог не имеет порядка и логики в вопросах, имеющих отношение к Его творению, тогда Он полностью трансцендентен, непознаваем и не мог дать людям Свое Откровение, не имеющее по этой причине просто точек соприкосновения с нашим разумом. Бог не нарушает созданных Им же законов мироздания без особой надобности. Также Он предоставил ему некоторую степень самостоятельности. Если бы Он сотворил мир, который бы не был автономен от Него, тогда христианство бы представляло собой разновидность пантеизма. Арминий же учил, что Бог сверхразумен, но не неразумен, т.е. имеет отношение к людям в доступной для понимания форме, поскольку Он есть Причина и Создатель и разума, и логики.

Исходя из приоритета моральности Божьей природы над Его суверенностью, порядок следования Божьих декретов у Арминия⁵⁷⁷ решительно отличается от кальвинистского:

1. решение назначить Спасителя для спасения всех людей ввиду предуждания их падения,
2. решение спасти тех, кто покается и поверит в спасение Христа, и осудить тех, кто не согласится на это,
3. решение создать необходимые для спасения условия (Общее Откровение), а также средства донесения вести спасения до людей,
4. решение осуществить Воплощение и Голгофскую Смерть Иисуса Христа в конкретное историческое время.

Нельзя сказать, что Бог только предуждает поведение людей, но не влияет на него. Влияние происходит, но характер его – моральный. С другой стороны, не все только предуждано в жизни человека, потому что Бог кое-что определяет с неизменностью (место и время рождения, родители, уровень образования и т.д.). Поэтому условное предопределение относится лишь к вопросам спасения и морали, но не различных ситуаций жизни. Таким образом, условное предопределение и безусловное сосуществуют путем отнесения к различным сферам человеческой жизни.

Христиане последующих веков развили взгляды Арминия на предопределение Бога. Его последователи свято верят в то, что жизнедеятельность всего мироздания поддерживается Божественным Промыслом (Неем. 9:6; Иов. 26:2; 34:13; Пс. 36:6; 85:17; Евр. 1:2-3). Бог также изначально предопределил источник, способ и условия спасения людей.

При этом в основании всех решений Божественного предопределения лежит Его

суверенность, находящаяся в полном согласии с Его Премудростью и верностью моральным принципам Его природы. Бог не может творить, не имея определенной цели и не располагая предварительным знанием о последствиях Своих действий. Отсюда Его предопределение определяется предвидением (Рим. 8:29), в противном случае о последнем не было бы смысла говорить как о самостоятельном свойстве Божьей природы⁵⁷⁸.

Представление об абсолютном предопределении делает из всезнания Бога фатализм: если Бог знает даже то, что никогда не случится в реальности, тогда Он не оставляет никакого места в созданном Им мире категории возможности — прошедшей, будущей или настоящей. Знание невозможного (а именно оно необходимо включено в Божье всезнание) не равнозначно предопределению невозможного. А это означает, что Бог не может предопределить буквально все, что только возможно, включая зло, смерть и невинные страдания.

Если же что-то Им не предопределено, тогда Он может это знать без его предопределения. Библия различает предопределение и предведение именно потому, что Бог может знать, не предопределяя какие-то события. Однако кроме знания реального (что произойдет непременно) и невозможного (что никогда не произойдет) Бог имеет знание того, что произойдет на определенных условиях (условное знание).

Этот род Божественного знания теоретически предполагает, что Бог знает на самом деле условия и варианты, исходя из которых будет осуществлен выбор, а также все его последствия, но не знает содержания самого выбора. Однако Библия указывает на возможность того, что Бог может знать, не предопределяя даже сам будущий выбор человека, оставляя эту проблему философии, но утверждая ее в качестве одного из недоказуемых рационально постулатов веры.

В любом случае, Богу нужно либо признать духовный мир людей становящимся, либо создать его неизменным. Кальвинистская трактовка данной проблемы состоит в признании того, что Бог предопределил два вида людей, так что переход из одного лагеря в другой невозможен. Все создано раз и навсегда; неудивительно, что кальвинистам всегда было трудно вместить Бога в рамки исторического времени (даже искупление у них было совершено не на Голгофе в первом веке, а предвечно).

Если же Бог допускает существование нереализованных возможностей, а именно это предполагает библейское учение, то Он налагает на Себя земные обязанности, хотя и не в полной мере (напр. в вопросе Воплощения). То, что делал Христос в теле, есть отражение того, что делал Бог в истории. Творец приспособился к рамкам человеческого существования, подобно как Он приспособился к правилам функционирования речи, когда дал людям Свое Откровение. Сам по Себе Бог не связан этими ограничениями, но для того, чтобы достичь человеческих сердец, Он добровольно возложил их на Себя.

Данный принцип лежит в основе многих вещей. Сотворив человека, как и весь мир, Бог несколько отделил его от Себя, т.е. наделил его свободой (конечно же, в своем происхождении и заложенных способностях человек так и остался обязанным Богу). В той мере, в какой человек получил свободу, он и ответственен. Иными словами, человек может быть наказан или поощрен только за те поступки или желания, совершение которых исходило из его личных возможностей. Если предопределение позволяет существовать возможности того, что еще не осуществилось, тогда оно внутренне ограничено, а, следовательно, предоставляет некоторую свободу человеческой воле, пусть даже только внутри его души.

Однако значит ли это, что Бог чего-то не знает из происходящего в будущем? Конечно, можно предположить, что Бог знает все последствия любого будущего морального выбора человека, а его самого может и не знать, однако для арминиан этот вывод не требуется. Это проблема философии, но не богословия.

Данный подход хорошо объясняет, почему Бог не может изменить некоторого прошлого и не рассчитывает на будущее знание (ср. Мк. 13:32), а также постоянно занят «познанием» или «испытанием» сердца человека. Вероятно, Бог знает будущие намерения людей лишь когда «выходит» из поля действия материальных законов времени и пространства. Возможно, Он имеет это знание, но добровольно отказывается от его использования подобно тому, как Христос отказался от многих (если не всех) Своих Божественных

атрибутов, находясь в физическом теле.

Это не похоже на то, что Бог только делает вид или ведет Себя так, как будто не знает, какой выбор совершит человек, но Он добровольно отказывается брать во внимание присущую Ему способность знать будущее на тот момент, когда Он действует в этом мире, вопреки его законам, чтобы свобода людей оказалась не иллюзорной, а реальной. Когда же Он не действует в мире сверхъестественным образом, предоставляя событиям истории и духовному становлению людей возможность самостоятельного развития, Он знает всю человеческую историю и отдельные намерения людей в их конечном виде.⁵⁷⁹ Конечно, решить рациональным образом проблему предвидения без предопределения невозможно, как невозможно достигнуть этого по отношению к Троице. Поскольку внутренний моральный выбор человека, по убеждению арминиан, гарантирован Богом от самого сотворения человека, то для осуществления Его моральных целей в этом мире знание будущего не только не нужно, но и противоречиво, однако Писание говорит, что Бог знает все (Иез. 11:5; Рим. 11:33-34), включая и будущий выбор человека, значит, Бог не полностью отказывается от него.

Несмотря на то, что некоторые вопросы все равно останутся, мы должны исходить из того, что нам известно, а не из того, что неизвестно из Писания. В данном вопросе важно следовать совету Втор. 29:29: «Сокрытое принадлежит Господу Богу нашему, а открытое — нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего», и не вносить философские проблемы в богословие.⁵⁸⁰

Определяя проблему всезнания как второстепенную, арминиане уделяют больше внимания характеру Божьего Промысла⁵⁸¹. Они верят, что Божье правление миром является моральным, а не основанным только на позиции силы и власти. Поскольку Бог не может ни создавать, ни умышленно планировать и причинять зло (Иов. 37:23; Авв. 1:13; Иак. 1:13,17; 1Ин. 1:5; Рим. 12:2), в основе Божественного Промысла находится Его предвидение грехопадения и зла людей (Деян. 2:23), а также веры тех, кто в будущем ответит на Божьи условия спасения (1Пет. 1:1-2; Рим. 8:29).

При этом Арминий не считал предзнание активным действием в отличие от предопределения: «Бог заранее знает будущие явления через безграничность Своего существования и через превосходное совершенство Своего понимания и предведения, а не потому, что Он пожелал или замыслил, что они должны обязательно произойти, хотя Он не стал бы знать о них заранее, если бы они не были в будущем, и они не были бы в будущем, если бы Бог не замыслил либо исполнить, либо позволить их».⁵⁸²

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 применения спасения к каждому грешнику избрать Церковь, освятить ее и наделить статусом небесного наследства (Еф. 1:3-14, 18-23; Рим. 8:29).

Таким образом, избранные к спасению предопределены не лично, а в составе Церкви Божьей. Они предызбраны лишь как потенциальные верующие люди, предвиденные Богом «в Нем»⁵⁸³, а не сами по себе. Поскольку был предызбран Христос, были предызбраны и те, кому Он должен был послужить спасением.⁵⁸⁴ Сами же блага 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 предопределен 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). Бог иногда и временно допускает существование некоторого зла в мире (Исх. 21:13; Руфь. 1:13; Ис. 45:6-7) не в качестве Своей цели, а лишь как средства, причем вынужденного, а

не изобретенного специально (Плач. 3:33). За эту форму зла Он ответственен Сам, не возлагая за него никакой вины на людей (Иов. 5:17-18). Таким образом, существование греха не может быть оправдано *допускающей* волей Бога и подлежит справедливому наказанию согласно Его *совершенной* воле.

Священное Писание учит тому, что Бог иногда удерживает зло силою (Пс. 90:3-7; Иов. 1:10-11; 2:5), иногда превращает его во благо (Быт. 45:5; 50:20), а иногда допускает ему случиться (Быт. 20:6; Иов. 1:12; 2:6; Мф. 6:13; Иак. 1:2-3; 1Пет. 1:6-7; Евр. 11:35-39), однако это делается Богом в особых целях, касающихся только Его людей (Иов. 1:8; Иак. 1:12; 1Пет. 4:19; Евр. 12:7-8) и всегда имеющих в виду их благо земное (Иов. 42:10; Евр. 12:10-11) или небесное (Евр. 11:40). Бог несет полную ответственность за *допущение* зла, источником которого Он не является (Иов. 42:8), но за появление зла Он не отвечает (Иак. 1:13-14; Рим. 3:7-8).

Поэтому такого рода «причастность» Бога к злу никогда не может быть причиной наказания людей, потому что нарушители Его воли страдают только за их собственный грех или из-за грехов других людей. Поскольку Бог не может умышленно причинять зло Сам и при этом наказывать за него других, преступления и грехи людей не предопределяются Им, а только предвидятся.

Таким образом, предопределение Божье не устраняет свободу воли человека, хотя и существенным образом ее ограничивает. Также оно в его условной (т.е. спасительной) части не является непреодолимым (Мф. 23:37⁵⁸⁵; Ин. 5:40), поскольку, хотя Бог и оказывает определенное воздействие на грешника, оно всегда имеет свой предел, ведущий к осуждению виновного, 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 внешней защиты от сатаны, мира и плоти (Ин. 10:28-29⁵⁸⁶; 1Пет. 1:5; Рим. 8:38; 1Кор. 1:8-9).

Иными словами доктрина предопределения была истолкована Арминием в условном ключе. Мало того, он стал относить многие места Писания, традиционно относимые кальвинистами к теме личного предопределения к спасению, к теме предопределения условий, возможностей и средств донесения евангельской вести к грешникам. Также он обратил внимание на корпоративный (общий) характер многих выражений ап. Павла. И, наконец, вывел из понятия предузнания принуждающий момент действия, ограничив его когнитивным или познавательным смыслом. Многие решения Божьи носят характер призыва к свободному отклику человека и не обладают непреодолимой силой воздействия на людей.

Тема избрания стала мыслиться как корпоративное, подготовительное, обусловленное личной верой грешника действие Бога по *применению* спасения. Поэтому из принуждения («эффективный призыв») оно превратилось в убеждающее предложение Бога к людям спастись. Таким образом, в армининской трактовке предузнание относилось к Замыслу Бога, а предопределение и избрание к осуществлению его, причем историческому и осуществляемому через проповедь Евангелия. Функция предузнания ближе к законодательной, предопределения и избрания — к исполнительной. Таким образом, идея предопределения из первостепенной перешла в разряд обслуживающей остальные доктрины христианского учения.

Все вышеизложенные идеи выражают ясное понимание Арминием библейского учения о предопределении спасения, не принуждающем конкретного человека к совершению личного выбора. Следовательно, и понятие избрания в Священном Писании не исключает того, что в числе избранных Богом может оказаться любой человек. Божье избрание может быть корпоративным или личным в своем применении к служению, что же касается избрания к спасению, то оно обусловлено личным откликом человека на Божественный призыв (Мф. 22:3-14). Это прекрасно объясняет то, почему Христос умер за всех людей. Всем им предоставлена возможность спасения, следовательно, они предопределены и избраны к спасению, вернее спасение предопределено для них в потенциальном виде (как возможность).⁵⁸⁷

Доктрина условного предопределения к спасению не есть ограничение Божьей способности управлять миром. Напротив, это демонстрирует высшую степень Его мудрости, способной управлять не безвольными биологическими машинами, но

свободными существами.⁵⁸⁸ Также и в управлении ходом истории Бога не затруднит моральная свобода человека, т.к. все возможности ее внешней реализации все равно находятся в Его руках. В любом случае, Бог способен достигнуть Своих целей без привлечения насилия над людьми.

3.2. Учение о человеке и его греховности

Ключевым вопросом библейской антропологии является вопрос о возможности автономного восприятия человеком Божественной благодати. И здесь нам нельзя обойти темы последствий «первородного греха». Прежде всего, Арминий считал, что вина Адама последующим поколениям людей не вменяется, хотя ее последствия передаются им наследственно. Тем не менее, часть этих последствий нейтрализуется действием предварительной благодати Божьей, в результате которого воля человека оказывается способной двигаться к Богу⁵⁸⁹. Арминий также высказывал мысль о том, что последствия греха Адама, кроме способности делать добро, коснулись разума и чувств человека, но его воля при этом была не затронута ими. Это давало повод считать предшествующую благодать никогда не оставлявшей грешника. Последующее поколение арминиан развило эту мысль Арминия.

Мы уже отмечали, что Божественное предопределение спасения людей обусловлено не только одной справедливостью, но и любовью Бога к Своему творению. 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). По этой причине Бог не предъявляет к человеку требований абсолютной святости, а это значит, что некоторые прегрешения не могут считаться губительными и вести к необратимому наказанию. Вот почему Бог, наказав все человечество последствиями «первородного греха», не лишил людей возможности спасения и способности нуждаться в нем. Если бы частью наказания было и лишение человека свободы выбора, тогда получилось бы то, что в сотворении человека свободным Бог не достиг Своей цели.

Тем не менее, моральные возможности падшего человечества были всегда проблемными для кальвинизма в двух важных аспектах:

1. способность сопротивления грешника греху означала, что Бог не лишил его полностью Своей благодати, которая почему-то не действовала неотвратимо, как это предполагалось;
2. способность грешника сопротивляться Богу должна была быть приписана Ему Самому, что делало поведение Бога противоречивым или произвольным. Если же признать, что Бог не был инициатором такого сопротивления Его воле, то возникал вопрос: какой же силой оно вообще могло осуществляться?

Арминианская антропология позволяет разрешить такого рода затруднения при помощи понятия «предшествующей благодати», носящей универсальный, но непринудительный и частичный характер воздействия на человека. Как это происходит, описывается арминианами несколько вариативно, однако все они сходятся на том, что предшествующая благодать позволяет преодолеть некоторые последствия «первородного греха», делая человека способным принять дар спасения во Христе. Арминий связывал действие предварительной благодати с частичным сохранением первоначального «образа Божьего» в каждом человеке, Уэсли – с универсальным характером искупительного подвига Христа, более поздние арминиане вообще стали относить испорченность человека лишь к части, а не ко всей его природе, согласно текста Рим. 7:14-25.

Бог создал человека с целью его *свободного* уподобления Себе (Рим.8:29), поэтому ничто не может отменить или исказить этого решения, даже грехопадение. Именно по этой причине Бог создал человека морально ответственной личностью. Никакое действие человека не способно уничтожить этого дела Бога полностью. Если же после грехопадения человек не исказил, а потерял «образ Божий», то в таком случае дискредитируется замысел Бога и целесообразность создания того, что оказалось разрушенным. Бог представляется т.о. потерпевшим поражение, не предусмотрев

страховки в достижении Своей цели. Поэтому доктрина Августина и Кальвина об абсолютной порче первозданной природы человека в результате грехопадения несостоятельна.

Поскольку Бог имел по отношению к предназначению человека иную, чем его падение, цель, то само это грехопадение не могло ни отменить, ни изменить ее. Отсюда, коль цель творения состояла в богоуподоблении (Рим.8:29), т.е. была по своей сути моральной целью, то человек мог лишиться в результате грехопадения всего, кроме свободы воли как неотъемлемой предпосылки любого морального действия. Это справедливо, по крайней мере, по отношению к его душе или сердцу, где Библия отмечает неповрежденность первозданного «образа Божьего» (Деян. 2:15;17:29; Иак.3:9; Рим. 10:9-10; 1Кор.11:7). По этой причине последствия первородного греха носят воспитательный характер и не являются окончательным осуждением, т.е. полным лишением человека благодати Божьей. Вот почему человек оказался несвободным только в области его поступков, но не в мыслительной сфере его жизни (Рим. 7:18-19).

Сам Арминий считал свободу воли человека не только больной, но и испорченной⁵⁹⁰, но, тем не менее, содержащей потенциальную способность к моральному действию⁵⁹¹, что позволяло Богу использовать необходимый отклик человека на Его благодать, направленную на всех без исключения людей. Однако такая двойственность позиции Арминия имела вполне логичное разрешение: сама по себе человеческая воля испорчена, но вместе с предваряющей благодатью она жива и дееспособна.

Развитие идеи Арминия об исправлении порчи воли, как предварительной благодатью, так и всеобщим делом искупления Христа привело в конечном итоге к возникновению в его лагере убеждения, что свобода желаний в человеке никогда и не повреждалась. Именно этот вариант восприняли Православная и Англиканская церкви. В любом случае, сам Арминий просто выражал идею того, что «порабощенная воля» не есть мертвая воля, не вникая в вопрос возможности сохранения ее предваряющей благодатью. По этой причине некоторые арминиане говорят о воле в двух разных смыслах: о ее испорченности, когда подразумевается несвобода действий, и о ее способностях, когда подчеркивается аспект желания человека.

Конечно, Арминий больше известен в той версии объяснения состояния воли человека, которой придерживался Уэсли и которая означала, что предшествующая благодать восстанавливает утерянную свободу воли при рождении человека, так что потом люди грешат свободно.⁵⁹² При этом он считал эту благодать непервозданной, а заслуженной Христом на Голгофе, ссылаясь на нее как на универсальный результат Его Смерти. Со времени Христа говорить о первородном грехе можно лишь как о внешнем, а не внутреннем воздействии «плоти», так что все люди уже грешат свободным образом.

Разумеется, последствия универсального искупления Христа могли быть и такими. Однако Павел акцентирует внимание на факт внутренней борьбы в природе человека, живущего уже после совершенного Христом на Голгофе. По этой причине лучше видеть универсальным результатом искупления Христом именно предоставление всем людям дара спасения на условии их веры. То, что Христос совершил однажды исторически, всякий раз должно произойти в душе грешника, верой принимающего Божьей искупление. Вот почему Писание подчеркивает аспект прощения *прошлых* грехов по отношению не ко всему человечеству, а к каждому человеку лично.

Каждый грешник, когда бы он ни жил, находится во власти «первородного греха» и только вера в прощение грехов и освобождение от этой власти даруют ему фактическое избавление, но не сам факт Смерти Христа, или осознанность в нем со стороны грешника. Универсальный характер искупления по этой причине носит не столько объективный (освободить всех людей от условий спасения по закону), сколько субъективный характер (предложить спасение на новых условиях – веры и покаяния). Только личная вера грешника переводит его из потенциального состояния, в реальное. Избавление через предварительную благодать происходит не от всех последствий «первородного греха», а лишь от самых необходимых для возможности принятия спасения. Такая частичность не присуща полному делу искупления Христа. В этом смысле безусловность предшествующей благодати проявляется не в силе, а в объемности своего воздействия. Поэтому есть смысл говорить каждому грешнику, что

Христос умер и за его грехи, однако от него самого зависит будет ли это прощение принято им самим.

Тем не менее, нужно отличать безусловный и условный компоненты предварительной благодати Божьей: первый даруется объективно каждому грешнику в виде наделения его способностью откликнуться на Божий призыв к спасению, второй говорит о возможности отпадения грешника даже от естественной причастности к этой благодати («ожесточение сердца»). Любой грешник может избежать воздействия естественной благодати не иначе, как после долгого ей сопротивления, но изначально он всегда является причастным к ней. Джон Уэсли учил, что предваряющая или предшествующая благодать безусловным образом или объективно снимает со всех людей последствия «первородного греха» (кроме болезни и смерти), сделав их ответственными лишь за свободно совершаемые грехи. Восстановление этой свободы имеет место с самого рождения каждого человека. Такой вывод неизбежен в случае, если предшествующую благодать связывать с доктриной универсального искупления, однако если ее связывать с доктринами творения и вездесущности Бога, то это не будет предполагать полной испорченности природы человека.⁵⁹³

Т.о. предшествующая благодать не просто односторонне делает человека способным принять спасение, как думал Августин, и не просто восстанавливает свободу воли в каждом человеке, но также и сотрудничает с его волей для того, чтобы привести ее к осознанию нужды в спасении. Это всеобщее восстановление свободы воли всего человечества не является одним из результатов искупления Христа, могущим объяснить «прошедший» аспект искупления. Последний нельзя путать с тем, что верующие получают при своем возрождении. Потому что восстановление воли безусловно и относится ко всем людям, а дары благодати условны и принадлежат лишь верующим. Также важно знать, что Уэсли видел предшествующую благодать восстанавливающей волю людей лишь частично – только для того, чтобы она могла воспринять спасение – потому что полное освобождение не могло бы объяснить их состояние рабства греху и нужду в спасении и прощении грехов. «Существует *определенная мера* свободной воли, сверхъестественным образом восстановленная в каждом человеке, сосуществующая со сверхъестественным «светом, который просвещает каждого человека, приходящего в мир»... Способность «сотрудничать с Богом» была дана человеку Самим Богом, поэтому Он имеет всю славу».⁵⁹⁴

Из данной цитаты видно, что Уэсли различал функцию, которая традиционно приписывалась предваряющей благодати – «просвещение Духа Святого» – от той, которая восстанавливала способность человека к сотрудничеству с Богом, понимаемому, конечно же, как внутреннему согласию с тем, что Бог делает в человеке без помощников. Поэтому нашу потребность в спасении и желание получить его нельзя назвать участием в его достижении, потому что мы способны лишь просить, но не зарабатывать этот дар. Следовательно, мы участвуем в деле не достижения спасения, а его получения, что сохраняет арминианскую позицию от обвинения в оказании помощи Богу.

При этом в лагере арминиан есть различия по поводу того, что зависит от самого человека, а что дается ему Богом. Например, Уэсли считал, что покаяние производится самим человеком, но вера является даром, которым Бог наделяет тех, кто покался. Более поздние арминиане отличали веру как дар от веры как личной способности. Еще некоторые оставляли за человеком лишь желание, основываясь на котором Бог дарует ему и покаяние, и веру. Так или иначе, но все арминиане оставляли за грешником способность и право востребовать спасение, нуждаться в котором и искать которое мог каждый человек.

Уэсли вносил в понятие веры более широкий смысл, а именно, внутренней убежденности в прощении грехов и принятии человека Богом. Поскольку же существует возможность быть спасенным и в то же самое время неуверенным в собственном спасении, этот взгляд кажется преувеличенным. Впрочем, грешник не может вообще ничего не пережить в своей жизни, получив дар прощения и силу Духа Святого (и здесь Уэсли безусловно прав), хотя и может иметь некоторые затруднения в своем отношении к тому, что сделал с ним и в нем Бог.

Конечно, в убеждении Арминия о распространении предшествующей благодати на всех

людей заключена бесспорная его заслуга. Однако, хотя это мнение и хорошо объясняет всеобщий и универсальный характер греховности людей, подчеркивая и необходимость спасения, все же оно делает Бога непоследовательным: Он предоставил свободу воли человеку и наделил ее определенными задачами, зная наперед, что тот лишится ее по собственной воле и, таким образом, не выполнит своего предназначения. С другой стороны, лишение воли «первородным грехом» делало несуществующей и саму личность человека, поэтому некоторые арминиане предпочли говорить не о потере свободы воли в результате «первородного греха», а о ее парализованности или частичной недееспособности.

Это означает то, что предварительная благодать не творит заново волю человека и не просто восстанавливает ее из состояния бездеятельности, как это считали отцы Оранжевого собора, а восстанавливает возможность для адекватного восприятия ею истин Божественного Откровения. Воля в состоянии греха бездеятельна не ввиду своей неспособности, а ввиду непонимания того, каким образом ей распорядиться собственными силами. Так же предшествующая благодать стимулирует ее, доводя до готовности принять предлагаемое спасение.

Полное лишение людей Своей благодати было бы равнозначно решению об окончательной их гибели, пересматривать которое было бы уже непоследовательно. Если же предшествующая благодать никогда не отменялась со времени грехопадения, как же она могла допустить лишение свободы воли человека? Это бы отменило весь Замысел творения. Непонимание этого обстоятельства в истории богословия привнесло в полномочия искупления функцию изначального преображения мира как смысла творения, отождествив между собой понятия спасения и освящения.

Напротив, наказание Богом человечества за грехопадение выразилось в ограничении особой благодати рамками предваряющей, а это означает, что в человеческой истории вообще не было такого времени, когда предваряющая благодать не действовала бы на людей. Если Лука (со слов Павла) пишет в Деян. 14:17, что Бог никогда «не переставал свидетельствовать о Себе» различным образом, тогда, разумеется, Он и позаботился о том, чтобы это Его свидетельство было принято. Он не станет проявлять безрезультатные действия, поэтому доктрина о «предварительной благодати» выводится из текста Священного Писания так же, как это делается в случае с понятием «Троица». Хотя люди, «познавши Бога, не прославили Его как Бога» (Рим. 1:21), и поэтому подвергаемы Богом различным наказаниям (Рим. 1:24,26,28), все же они не оставлены вообще без надежды, потому что «богатство благости, кротости и долготерпения Божия» не отнято от них, но продолжает «вести (их) к покаянию» (Рим. 2:6).⁵⁹⁵

Последствия первородного греха, прежде всего, сказались на физической, эмоциональной и интеллектуальной способностях человека, но не затронули его воли, которая обладает определенной степенью моральной свободы.⁵⁹⁶ Объяснением этому обстоятельству является моральный характер первоначальной цели сотворения человека и самого правления Бога, предполагающий свободу человека. Поэтому Библия содержит места, доказывающие неповрежденность природы человека, которые, следует отнести к указанной сфере жизнедеятельности человека (Матф. 11:12;23:23; Марк. 10:21; Рим. 2:14).

С другой стороны, Бог не допустил ее потери в результате грехопадения, поскольку Библия учит, что Бог никогда не лишал полностью человечества Своей благодати (Матф. 5:45,47; Иоан. 1:9; Деян. 14:17; 17:23; 1Иоан. 3:21; Рим. 1:19-21,32; 2:14-15), что ограничивает размер последствий первородного греха прежде всего этой сферой морального знания (Быт. 3:22; 4:7; Еккл. 3:11; 7:29). Поэтому Бог не отобрал совсем у грешника первозданной благодати, которую и использует как предшествующую или начальную, наряду с последующей или возрождающей.⁵⁹⁷

Т.о. начальная благодать сохранила свободу воли человека, преодолевая последствия первородного греха, чем и объясняется его способность отвечать на Божьи требования (Ис. 1:19; Иез. 3:27; Матф. 23:37; Марк. 14:7; Иоан. 5:40;7:17;12:47; Рим. 7:15,16,20).

Испорченность человеческого естества не означает, что человек лишился собственной природы, но в нее вошло чуждое ей начало, поскольку грех есть всегда злоупотребление свободой, а последняя является неотъемлемой частью его природы, сотворенной Богом.

Свобода есть неизменное качество сотворенного Богом человека: если она теряется, исчезает и сам человек, превратившись в животное.

Спасает ли Бог животных, чтобы из них снова сделать людей? Нет, в человеческой природе повредилась способность к познанию духовных истин, которая восстанавливается при помощи предшествующей благодати; в нем чувства и воля вышли из-под контроля разума, но они не исчезли полностью. Даже и в состоянии греха от человека остается то, за что есть смысл бороться, что ценно в нем как потенциальная способность покаяния, изменения и восстановления, хотя бы в минимальной мере. Бог никогда бы не создал свободы, которая при первой же возможности своей реализации прекратила бы свое существование. Человек был призван учиться на своих ошибках, которые, конечно же, не должны были проявляться в будущем, по крайней мере, в том же виде.

Свобода воли не способна самостоятельно проявить веру и принять спасение без «просвещения» первоначальной благодати (Ин. 6:44). Она также не достигает заслуг для получения спасающей благодати, но способна принять спасение в сотрудничестве с предварительной или начальной благодатью, даруемой Богом всем людям в их первозданной и неповрежденной грехом Адама природе души, а именно в совести (Пс. 124:4; Иак. 4:8; Рим. 2:14-15). [598](#)

Таким образом, душа человека несла на себе влияние первородного греха лишь косвенным образом, а не полностью, как тело. Впрочем, некоторые арминиане склонны здесь к полупелагианскому объяснению испорченности человека. Первородный грех, т.е. «тенденцию к злу в человеке можно назвать грехом, но она не включает в себе идеи вины или наказания. Роду человеческому не вменяется вина Адама. Только тогда, когда люди сознательно и добровольно усваивают себе эти злые тенденции, Бог вменяет их им в грех» (Рим. 5:13). [599](#)

Первородный грех является необходимой, но не достаточной причиной виновности человека, будучи не единственной причиной его греховности, потому что грех Адама поразил полностью только тело, а не душу человека, которая может грешить свободно, т.е. соглашаться с требованиями тела или нет. Поэтому причина греха находится не только в теле, но и в душе человека и связана с ее злоупотреблением свободой (Иоан. 8:44). Вот почему спасение не зависит от количества сделанных грехов, но от отношения человека к греху, т.е. покаяния, и к Богу, т.е. доверия (Марк. 1:15; Деян. 20:21).

Поскольку испорченная плоть (т.е. тело после грехопадения) постоянно склоняет человека к греху, то его добрые мотивы обычно не осуществляются на практике в совершенстве, что означает испорченность лишь его тела, грешащего инстинктивно и бессознательно (Рим.7:18), но не души, грешащей сознательно и свободно (Иоан. 5:40). Т.о. свобода воли человека ограничена в теле, но полновластна в душе, т.е. в сфере его намерений. [600](#) Это в точности соответствует нашему видению этого вопроса в ключе, признающем дифференцированное поражение «первородным грехом» этих двух частей человеческой природы. Это говорит о том, что и применение благодати к ним также отлично.

Поскольку человек может быть ответственным лишь там, где он свободен, он ответственен перед Богом, прежде всего, за чистоту своих мотивов, а опосредовано через это и действий. Поскольку он без принуждения решает, чтобы его греховные желания осуществились, Бог справедливым образом вменяет ему и внешний грех, осуществившийся без внутренней борьбы. То есть ему вменяется также и внешним образом содеянный грех, совершенный с согласия его воли, а не только одна греховность мотива, потому что если бы он обладал свободой сделать его без принуждения, все равно бы сделал.

То, что человек грешит в своих поступках, не означает того, что Бог не может послать ему возможность частичного осуществления его добрых побуждений на основе Своей всеобщей благодати (Матф. 5:45, Деян. 14:17). Поэтому все добро, которое мыслят и делают люди без веры, возможно благодаря также и Богу, а не одним лишь ограниченными человеческими возможностями (Иоан. 6:44, Фил. 2:13).

Такого рода представление о характере первородного греха существенным образом отличается от полупелагианского, который подразумевает частичное поражение грехом

Адама, как тела, так и души. Полупелагианство предполагает, что, людям грешить стало легко, а жить праведно — хотя и трудно, однако возможно, что делает искупление неприменимым к отдельным людям, которые смогли бы достигнуть спасения самостоятельно.

3.3. Учение о спасении

Заслугой Арминия является его утверждение о том, что Бог не принуждает к спасению и деланию добра, как это учили Августин и Кальвин⁶⁰¹: «Однако когда Бог предлагает нам благодать, свобода воли всегда сохраняет способность отвергнуть подаваемую благодать». ⁶⁰² Арминий здесь говорит о спасающей благодати, которая приносит в жизнь христианина не только прощение грехов, но и силу для борьбы с грехом. ⁶⁰³ Тезис о непринуждающей природе благодати полностью соответствует значению слова «благодать» – дар, который не имеет принуждающей силы. Эта способность воли, как уже было отмечено, защищена предварительной благодатью Бога.

Последователь арминианского богословия в США Чарльз Финней (1792-1875) выводил свободу воли человека из нравственной и непринуждающей природы Бога. Эту концепцию он использовал также и в миссиологии, выступив против распространенного в его дни воззрения, что обращения грешником нужно только ожидать, причем пассивно. В крайнем случае, он может просить Бога о своем обращении, однако это ничего не значит, поскольку Бог, когда захочет, тогда и спасет его.

В противовес этому мнению Финней выдвинул тезис о необходимости подготовки личного спасения и пробуждения в обществе. Пробуждение может начаться только при наличии соответствующих условий, ожидаемых и со стороны человека. Цель каждого евангелиста, по Финнею, состоит в том, чтобы привести грешника к осознанию собственной нужды в Боге и выразить ее в молитве покаяния и доверия своей жизни Богу – само же спасение дарует ему благодать.

В отношении искупления Арминий строго различал его результаты, достаточные для спасения всех людей, но применяемые только к верующим. Уэсли эту мысль объясняет так: «Одной Жертвой Он осуществил совершенное, полное и достаточное приношение за грехи всего мира. И в то же время Он не сделал того, что неизбежно спасло бы весь мир, ибо если бы это было так, то весь мир был бы спасен, однако лишь только те, кто веруют, будут спасены». ⁶⁰⁴ Прощение грехов или «вменяющая благодать» устраняют вину человека и наказание за грех при условии исповедания греха и веры в искупительное значение Голгофы. Сам же грех подлежит преодолению с помощью «благодати восстановления» или преображающей силы Духа Святого.

Все творение несет на себе печать Божьей славы. И в нем, и через него также действует так называемая предшествующая благодать, которая подготавливает человека к принятию спасающей благодати, т.е. той же единой благодати, действующей поэтапно. Идея о том, что Бог не отвернулся полностью от человека, сохранив для него в какой-то степени благодать, обоснована библейски (Матф. 5:45; Иоан. 1:9; Деян. 10:35; 14:17; см. также: 1Иоан. 2:1; 1Тим.4:10). Здесь Арминий в определенном смысле следует Фоме Аквинату. ⁶⁰⁵

Таким образом, Бог посылает всем людям начальную благодать, представляющую собой «божественное влияние ⁶⁰⁶, предшествующее возрождению» и необходимую для преодоления последствий первородного греха и возвращения человеку способности поверить и принять спасение (Иоан. 6:44). Вот почему все ранние арминиане отрицали полную испорченность человека ⁶⁰⁷, что сделало бы всех людей грешащими всеми возможными грехами сразу и в самой наивысшей степени.

Благодать Божья не подразделена на общую (неэффективную) и специальную (непреодолимую), как у «позднего» Августина и Кальвина, но является единой, действующей в два этапа: начальный - восстанавливает утраченную (а вернее, сохраняет) способность принять спасение и рассчитан для всех людей, и последующий — реализует само спасение и обеспечивает дело освящения после обращения и, разумеется, предназначен для уже уверовавших людей.

Учение о предшествующей благодати подразумевает действие Божье, не обязательно ведущее к желательному результату, что является честной Божьей позицией предоставления всем людям одинаковых условий для принятия спасения и освобождает Его от ответственности быть прямой и единственной причиной их осуждения. Кстати, поскольку это все та же благодать, то и спасающая благодать тоже не действует неотразимо (Иер. 2:21; Иез. 24:13-14; 28:15-16; Ос. 4:6; 6:7; 9:10; 11:1-7; 13:1,5-6; Лук. 8:15; Евр. 3:7-8; 6:7-8; Иуд. 4-6; Рим. 1:18,21,25; 2Кор. 11:2).

Множество других мест Библии, описывающих примеры сопротивления, подавления и оскорбления истины лишней раз доказывают несостоятельность кальвинистского тезиса о невозможности сопротивляться Божьему призыву. Непризнание этих свидетельств ведет к утверждению, что Бог является причиной того, что люди не повинуются Ему, т.е. собственно к возведению происхождения зла к Нему Самому.

Спасение условно, хотя зависит не от дел, но от покаяния во грехах (Лук. 13:3; Деян. 2:38; 17:30; 2Петр. 3:9) и доверия Богу (Деян. 16:31; 1Петр. 1:5,9; Рим. 1:16; 10:9). Эти новые по сравнению с ветхозаветными условия просты и доступны каждому человеку, почему и названы даром, который не может быть заслуженным человеческими усилиями. Эти условия по своему характеру являются не одноразовыми, а постоянно действующими (Иоан. 3:16-18; Рим. 10:9-11).

Поэтому спасение может быть получено в любое время жизни человека, а не только в конце жизни или в посмертном состоянии. Эти условия не могут быть заслугами, т.к. выражают лишь нужду в спасении, а не возможность его достижения. От этих же условий зависит и процесс освящения (праведность), который поэтому взаимосвязан с моментом оправдания и может непосредственно служить признаком его.

Уэсли считал, что покаяние предшествует вере, а Арминий видел их тесно взаимосвязанными, впрочем, оба относили их к условиям возрождения, т.е. только в ответ на веру и покаяние Бог посылает грешнику дар возрождения, т.н. прощение грехов и силу Духа Святого для проявления плодов новой жизни.

Выполнение этих условий человеком (обращение) открывает доступ к получению им как прощения грехов в Крови Христа, так и силы Духа Святого (Деян. 2:38), что является фактом его возрождения, совершаемым исключительно Богом (Иоан. 1:12-13: 3:6).

Причем, первое действие Бога является статичным и повторяющимся (1Иоан. 2:1), а второе — динамичным и постоянным (Еф. 1:13-14; 4:30; 2Тим. 1:12). Отсюда Писание рассматривает и двойное (2Тим. 1:9-10) действие благодати то как отношение Бога к человеку (Рим. 5:1-2,16; Еф. 2:5), то как Его воздействие (2Кор. 1:2,15; 12:9; Евр. 4:16).

Первое действие благодати дает лишь прощение, второе — еще и силу для победы над грехом.

Примирение или прощение грехов есть начало процесса освящения. Единство этих двух фаз христианской жизни составляют два соответствующих понятия: оправдание, достигаемое по вере через усвоение юридического действия благодати, и праведность, достигаемая верой через личное применение благодати преобразующей. Те же условия, какие необходимы для оправдания, задействованы и для процесса освящения, только здесь они имеют в качестве средства достижения требования Божьей святости не просто личные усилия, но и силу благодати Божьей.

Порядок духовного движения человека к его спасению следующий: признание факта личной греховности, отказ от греха, покаяние через исповедание грехов и доверие Богу.⁶⁰⁸ На второй ступени действует предшествующая (Иоан. 6:44; 16:8-9), на последней — последующая или особая благодать Бога (Тит. 2:11; 3:7), дарующая возрождение. Здесь уместно отметить, согласно мнению Арминия, условность такого деления единой Божьей благодати, которое обусловлено различной степенью доступом ее к человеческому естеству, находясь в прямой зависимости от его реакции (Евр. 3:7-8; Откр. 3:20) на Божьи побуждения (Иоан. 6:44; Фил. 2:13).

Результатом оправдания является *вменение* возрожденному человеку результатов смерти (прощение грехов), но не жизни (праведности) Христа, которая должна быть практически усвоена им. Праведность христианина осуществляется подражанием праведности Христа (Матф. 11:29; 16:24; 1Петр. 2:21; Фил. 2:5: см. также Рим. 5:10) через использование Божьих средств освящения (2Петр. 1:3-4; Еф. 6:13). В данном случае это есть благодать

не оправдания, а освящения⁶⁰⁹ (Рим. 5:17;12:3; 2Кор. 1:12;4:15;12:9), результаты которой вменяются христианину, как его собственные, посредством не его прямого участия, а внутреннего согласия с тем, что она делает в нем и через него.

Кальвинисты неоправданно смешивают благодать с заслугами (праведностью) Христа, которая в Писании связана с Его смертью, а не со служением. Христианин оправдывается верою в том смысле, что она одна вменяется ему в праведность (Рим. 3:30; 4:11-12,16,19-24; Гал. 2:16,20). А это противоречит мнению о замещении человеческой праведности по вере праведностью Христа. Т.о. только грех вменяется, но праведность передается или усваивается христианином.

Концепция условного оправдания имеет два аспекта:

1. прошедший — мы уже оправданы (Рим. 5:1,9;8:4,30; 1Кор. 6:11; Тит. 3:7);
2. настоящий — мы *продолжаем* свое оправдание (Деян. 13:39; Рим. 3:26,28; 8:33; 1Кор. 4:4; Гал.2:17).

Это не значит, что мы не спасены, но то, что мы спасены на постоянно действующих условиях, причем отличных от совершения дел. Только таким образом можно понять, почему в Писании речь идет не только о совершившемся (Марк. 16:6; Рим.8:24; Еф. 2:5,8; 2Тим. 1:9; Тит. 3:5), но и продолжающемся спасении (Лук.12:19; 1Петр. 1:9;4:18; 2Петр. 3:15; 1Кор. 1:18; 15:2; Рим. 5:9; Фил. 2:12). В согласии с вышеизложенным тезисом условности оправдания являются следующие доводы в пользу условности спасения, сделанные на основе Писания:

1. продолжительный характер спасения (см. выше);
2. незавершенность спасения во времени, но не в содержании (Матф. 10:22; Деян. 15:11;16:17; Иак. 5:20; 1Петр. 1:5;2:2; Рим. 5:9,10;8:24; 1Кор. 1:6-7; Фил. 1:19; 1Фес. 5:8; 2Тим. 3:15; Евр. 9:28);
3. обусловленность человеческого обладания спасением различными факторами (Матф. 12:31;18:35; Марк. 16:16; Лук. 8:12;16:16; Иоан. 10:9; Деян. 2:21;10:6;11:14;13:26;16:31; Иак. 1:21; Рим. 10:9-10,16;11:14; 1Кор. 9:22;10:1-12;32-33; 2Кор. 7:10; Еф. 1:13;6:17; 2Фес. 2:10; 1Тим. 4:16; Евр. 2:3;4:2,7;6:9;10:39; Откр. 3:20);
4. всеобщий характер цели спасения (Матф. 11:28;24:14; Марк. 11:17;13:10;16:15; Лук. 2:10,31;3:6;24:47; Иоан. 1:7;3:15-17; 4:42; 11:26; 12:38,46-47; Деян.3:25; 10:43; 13:39; 15:17; 17:30-31; 20:26; 22:15; 1Иоан.2:2; 4:14; 5:1; 2Петр. 3:9; Рим. 1:5,8; 5:18; 9:33; 10:13,18; 11:32; 14:25; 1Кор. 7:7; 9:19,22; 2Кор.3:2; 5:14-15; Гал. 3:8; Еф. 3:9; Кол. 1:6,20; 1Фес. 2:15-16; 1Тим. 2:4,6;4:10; 2Тим. 4:17; Тит. 2:11; Евр. 2:9).

Доктрина искупления отражает ветхозаветное представление о замещении Жертвой Христа грехов тех, кто отвечает условиям покаяния и веры. Ее результаты не применяются к конкретному человеку предвечно или с момента смерти Христа на кресте, поскольку это замещение распространяется автоматически лишь на неумышленный грех (Евр. 10:26-29). Собственно заместительность Смерти Христа выражена в прощении грехов прошлой жизни (Евр. 9:15), грехи же уверовавшего прощаются ходатайственным служением Христа (1Иоан. 2:1) при условии исповедания конкретной вины (1Иоан. 1:9). Поскольку благодать не действует непреодолимо, а сам человек обладает свободой воли и в спасенном состоянии, то существует реальная возможность лишения спасения (Рим. 8:13; 11:22; Гал. 5:2; 1Тим.3:6; 2Тим. 2:12; Евр. 2:1;3:12; 6:7-8;10:26). Причиной последнего обычно является гордость и устойчивая неверность принятым на себя обязательствам (условиям спасения). Комментируя текст 1 Тим. 3:6 Биллхаймер пишет: «Если человек даже открыто не хвастается дарованной ему способностью красноречия, особым ответом на молитву, чудесами веры или каким-нибудь иным проявлением Божьей благодати и милости, перед ним все же остается сильный соблазн тайно упиваться своим признанием и личной значимостью. Божественная благодать в таких случаях не предотвращает падения, и человек становится легкой добычей сатаны».⁶¹⁰

Грех сам по себе не сразу лишает верующего его спасения, но это происходит лишь при непрерывном характере самооправдания и систематическом игнорировании Божьих предупреждений в виде Его увещаний и наказаний (Иак.1:15; Евр. 2:15).

Возможность отпадения от спасения не означает, что его можно лишиться также легко, как и приобрести, но то, что Божьему терпению в воспитании, дисциплинировании и наказании есть предел (Быт. 15:16; 1Фес. 2:16).

Человек может практически освящаться только потому, что этого желает Бог, поскольку осуществление его добрых намерений находится исключительно в Его руках, поэтому полностью исключена возможность заслуг в деле спасения и освящения (Фил. 2:18; 1Кор. 15:10).

Уверенность в спасении основана на переживании в жизни христианина силы и водительства Духа Божьего с Божьей стороны, и поддержания необходимых для этого условий спасения со стороны человека.

Здесь арминиане явно имеют более объективные причины уверенности в спасении, чем их оппоненты, зная каким образом возможно их отпадение от благодати. Кальвинисты не имеют таковых, не зная, практически, даже признаков самого спасения, т.е. того, предопределены ли они или нет ко спасению. Впрочем, сам Кальвин косвенно относил к ним профессиональный успех и возрастание в освящении, что очень легко спутать с субъективными природными качествами человека (напористость, талантливость, добродушие), не имеющими ничего общего с подлинным действием Духа Святого. Арминиане же знают, когда христианин может быть уверенным в собственном спасении, а когда — нет. По этой причине вопрос отпадения от спасения не зависит от темы уверенности в нем.

Тем не менее, вопрос: должен ли быть уверен в своем спасении христианин и насколько — с XVIII века является предметом ожесточенных споров. Римокатолическая церковь считает, что уверенностью в своем спасении могут обладать лишь немногие подвижники веры, достигшие высоких духовных подвигов. Похоже, что на такую роль подходили лишь авторы Нового Завета (Павел, Иоанн и др.). Для представителей ортодоксальных церквей все еще оставался в силе принцип: до тех пор, пока человек может согрешать, не может идти речи о его спасении и уверенности в нем.

Реформаты с их акцентом на неотразимость благодати Божьей настаивали на обязательности уверенности в спасении и даже понимали его как основной признак спасения. С течением времени в лагере самих кальвинистов (пуритане) возникло сомнение в необходимости ставить данный вопрос столь категорично. Вспомнились слова самого Кальвина, учившего, что истинно верующий человек не свободен полностью от сомнений.

С другой стороны, оказалось, что можно иметь и ложное чувство спасения и, тем не менее, быть убежденным в нем. Однако для кальвиниста, утверждавшего непреодолимость Божьего влияния на жизнь христианина, совместить это с возможностью сомнения означало внутреннее противоречие: сам факт сомнения в нем становился признаком того, что он никогда не испытывал на себе действие спасающей благодати.

Однако пуритане XVII-го века пошли на эту уступку из практических душепопечительных целей. Они отказались от позиции: всякий, кто не имеет твердой уверенности в спасении, не обладает спасающей верой. Вместо этого они выдвинули тезис о постепенном приобретении уверенности в спасении, что означало, что христианин может бороться со своими сомнениями и победить их в какой-то момент своей жизни. Получалось, что получение истинной веры не совпадало по времени с обретением уверенности в ней же. Это положение объяснялось тем, что человек на самом деле спасен, но напрасно беспокоит неизменное Божественное решение своими сомнениями. В итоге в церковь проникло множество людей, понимавших, что сомнения беспочвенны и даже греховны, ведь спасения все равно невозможно лишиться. Тему сомнений стали пренебрегать, как несущественную, что сделало ее нормальным явлением слабой человеческой природы, не могущей вполне вместить идею о спасении.

Таким образом, в церквях сложилось впечатление, что не только сомнения, но и открытое выражение самих грехов не опасно для спасения людей. С другой стороны, данное противоречие могло поддержать мнение о недостаточности одной веры для получения уверенности в спасении, привнося в спасение лишние условия. Разрешить эту проблему вызвался в XVIII веке Джон Уэсли, который был убежденным арминианином. Он увидел противоречие в том, что христианин может обладать сомнением относительно прощения своих грехов, так как это равнозначно неверию. Поэтому он выступил с тезисом о том, что уверенность должна сопровождать каждое обращение, и неразрывна с ним. Уверенность

нельзя считать каким-то дополнением к вере.

Уэсли учил, что христианин может обладать и сомнениями, однако это опасно для его спасения.⁶¹¹ Верующий нуждается в самопроверке подлинности своей веры, а не уверенности в спасении. Он может колебаться в вопросах веры только совместно с вопросом уверенности. На каждом уверовавшем лежит ответственность сохранять себя в благодати. Получалось, что христианин мог обладать полной уверенностью в собственном спасении, имея (но, не используя) возможность ее лишиться.

Знание того, что истинный христианин может отпасть, вовсе не лишало его этой уверенности, но напротив, убеждало удаляться от осуществления этой возможности.

Напротив, зная, при каких условиях с его стороны благодать Божья может оставить верующего, он удаляется от этой опасности с помощью Бога. Согласно доктрине Уэсли, тот факт, что христианин видит край пропасти, несколько не уменьшает его уверенности в том, что он находится на твердой скале. Возможность не устраняет реальности.

Таким образом, Уэсли выступил и против доктрины безусловного предопределения, тем более против доктрины «двойного предопределения»⁶¹², была ли она выражена в

августинском или кальвинистском варианте.⁶¹³ Он отвергал «этот совершенно оскорбительный «ужасный декрет предопределения»... Я скорее предпочел бы быть мусульманином, деистом или даже атеистом, чем верить в это».⁶¹⁴ Против него

основатель методизма выдвинул ряд аргументов, основанных на Писании:⁶¹⁵

1. условность получения прощения грехов и милости Бога (Быт. 17:1; Исх. 19:3-; Втор. 5:29; 7:9,12; 11:26-28; 30:15-; 2Пар. 15:1-2; Притч. 1:23-; Езд. 9:13-14; Пс. 80:12; Ис. 65:2-; Мф. 12:41; 22:3,8; Ин. 8:31-32; Деян. 8:20-; 2Фес. 2:10-);

2. желание Бога спасти всех людей (Пс. 144:9; Иез. 18:20,23; Мф. 22:9; Мк. 16:15; Ин. 1:29; 3:17; 5:34,40; 12:47; Деян. 17:24-; Иак. 1:5; 2Пет. 2:1; 3:9; 1Ин. 2:1-2; 4:14; Рим. 5:18; 10:12; 14:15; 1Кор. 8:11; 2Кор. 5:14; 1Тим. 2:3-4,6,10; Евр. 2:9);

3. возможность отпадения от веры (Мф. 5:13; 18:35; 24:10-; Лк. 21:34; Ин. 15:1-; 2Пет. 2:20; 3:17; Рим. 11:17-; 1Кор. 9:27; 10:3-12; Гал. 5:4; 1Тим. 1:18-19; 4:16; Евр. 3:14; 6:4-6; 10:26-29,38; Откр. 3:11);

4. непринудительный характер Божьей благодати (Мф. 23:3-,37-38; Мк. 6:5-6; Лк. 7:30; 13:34; Ин. 5:40; 6:67; Деян. 7:51; 13:46; 28:24-25; 1Кор. 10:1-5; Евр. 3:8,12; 6:7-8; 12:25).

По мнению Уэсли, кальвинистское предопределение превращало Бога в тирана, а проповедь в притворство в устах проповедника, призывающего всех людей к спасению, когда некоторые из них не могут получить его. Поэтому он принял арминианскую точку зрения о непринудительной природе благодати: «Каждое дитя Божье в определенное время своей жизни стояло перед выбором жизни или смерти, вечной жизни или вечного осуждения, имея в себе самом решающий голос».⁶¹⁶

Разумеется, если благодать не проявляет насилия над волей человека, тогда спасение находится в прямой зависимости от его личных отношений с Богом (вера) и грехом (покаяние). Это не значит, что от спасения можно отпасть по причине наличия в жизни уверовавшего человека самого греха. Это лишь значит, что если в его жизни борьба с грехом превращается в заигрывание с ним, он стал на путь отпадения. Ведь от послушания Богу уклонились не только его поступки, часто зависящие от вынужденных обстоятельств окружающего нас зла и склонностей плоти, но и само желание его сердца, что становится равнозначным измене. Т.о. пребывание в состоянии спасения и выход из него полностью зависят от того, какое мы имеем отношение к Богу и к греху.

4. Богословское наследие Арминия

Учение арминиан, несмотря на их малочисленность, оказало большое влияние на протестантское богословие, особенно Англии и США. Так первые баптисты в Англии были арминианами, основав отдельное направление баптизма, т.н. «генеральные (общие) баптисты». Это произошло вследствие того, что эта община английских пуритан-сепаратистов, возглавляемая Джоном Смитом, скрывалась от гонений как раз в Амстердаме с 1606 по 1612 годы, где и восприняла это учение из уст самого Арминия и его сторонников. Через Томаса Хэлвиса (1550-ок.1616) арминианские идеи проникли в

английский баптизм.

Также еще при жизни Арминия в Кембридже его взгляды отстаивали такие профессора, как Джон Плэйфер и Баро, а также в Оксфорде президент этого университета, будущий архиепископ Кентерберийский Уильям Лод (1573-1645), стоявший у истоков создания официальной доктрины англиканской церкви.⁶¹⁷ Когда в 1633 году он стал главой Англиканской церкви, то поставил под арминианскую присягу всех представителей высших церковных должностей, а также предпринял ряд литургических реформ, вызвавших неприязнь к нему со стороны радикальных пуритан. Правда, в Англии полупелагианские идеи возникли раньше арминианских, что обусловило более легкое усвоение последних. Их исповедовали первые английские протестанты Томас Крэнмер (1489-1556), Латимер, Ридли и др.⁶¹⁸

Под влиянием идей Арминия Англиканская церковь стала склоняться к его варианту теологии. Это признают и сами противники этого учения: «К 1628 году влияние арминианской теологии привело к тому, что ряд теологов Англиканской церкви стали отстаивать точку зрения, согласно которой оправдание дается на основании наличия некоторой благодетели в верующих, и, следовательно, взгляды римской и протестантской церквей не так уж сильно и различны». В недрах Англиканской церкви зародился методизм Джона Уэсли (1703-1791), крупное арминианское направление, которое смогло противодействовать влиянию полупелагианского учения в Англии.

Не избежала арминианского влияния и Пресвитерианская церковь. Так называемая Новая теологическая школа (нью-хейвенская теология или теология йельского университета) в период с 1800 по 1870 годы исповедовала арминианские взгляды, выступив против традиционного кальвинизма. К числу крупных богословов той поры, оспаривавших те или иные тезисы строгого кальвинизма в версии Дж. Эдвардса (1703-1758), принадлежали С. Хопкинс, Т.Д. Эдвардс, Т. Дуайт, Н.У. Тейлор, Ч.Г. Финни (Финней), Л. Бичер, А. Барнс, Э.А. Парк и другие. Но и после ее перехода на более консервативные позиции (см. Г.Б. Смит) и формального соединения с Пресвитерианской церковью ряд ранее принятых ею положений (инфралапсарианство, доктрина о всеобщем искуплении, способность невозрожденного человека откликнуться на Божественный призыв, неправомочность пассивного ожидания схождения благодати и др.) не отменялись.

Таким образом, данное воссоединение состоялось благодаря не только одному усилению ортодоксальных тенденций теологов Новой школы, но и компромиссам Старой, бывшей инициатором изгнания из своей среды радикальных богословов. Подобное имело место и в церквях индепендентов и баптистов. Так или иначе, весь XIX-й век в американских церквях доминировало арминианское богословие, и лишь с развитием неоортодоксального богословия несколько уступила свои позиции. В XX-м веке на арминианских позициях осталась, прежде всего, «оберлинская теология», восходящая к богословию Дж. Уэсли, Н.Т. Тейлора, Ч. Финни, А. Мэхена и Г. Коулза.

В различных своих формах арминианство присутствует сегодня в епископальной, англиканской и лютеранской церквях. В настоящее время арминианство также исповедует ряд фундаментально ориентированных евангельских церквей Америки и Европы⁶¹⁹, такие как баптистское⁶²⁰ («общие» или «генеральные»), меннонитское, пятидесятническое, адвентистское и перфекционистское объединения, а также Армия спасения, Церковь Назарянина, свободные евангельские и братские церкви. Учения Православной и Римокатолической церквей перекликаются с евангельским арминианством лишь в вопросах предопределения и антропологии, т.о. образуя собственный вариант интерпретации и развития богословского наследия Якоба Арминия.

Говоря о развитии учения Арминия, нужно сказать, что граница между кальвинизмом и арминианством не всегда проводилась четко и одинаково, а иногда и вообще стиралась или переставлялась с места на место. Некоторых богословов интересовал лишь «лапсарианский» аспект проблемы, и они не хотели идти дальше. Иные же ограничивались лишь условностью в принятии спасения, но отстаивали невозможность его лишения после получения. Некоторые принимали кальвинистскую теорию искупления, не видя никаких противоречий с арминианской сотериологией. Некоторые отвергали избрание к спасению, другие признавали его условным и даже безусловным. Во всем этом разнообразии мнений все же важно определиться в ключевом вопросе: Зависит ли

спасение от поведения человека или нет? Синергичен ли вопрос его получения конкретным человеком?

Сам Арминий ссылался на 2 Пет. 1:10, чтобы показать условность получения и пребывания в Божественной благодати (см. также: 1 Пет. 1:9). Разумеется, признание какой-то степени зависимости можно продлить вплоть до небиблейских форм синергизма (например, включением в условия спасения дел, участия в таинствах крещения и причастия, церковного членства и т.д.). Ошибочным также является мнение, что каждый грех ведет к отпадению от спасения, а каждое покаяние к новому восстановлению. Бога интересуют не сами дела или грехи, а их мотивы, особенно сознательные, невынужденные и устойчивые. Божья благодать неохотно (и не всегда окончательно) оставляет грешника, поэтому чаще всего за человека, от которого уже отказались люди, Бог еще продолжает бороться в Своей превосходящей наш разум любви.

Существует также еще одна компромиссная разновидность арминианства, учение которой состоит в том, что хотя человеческая воля способна инициировать веру самостоятельно, устоять в ней она не может, поэтому если до обращения человека к Богу его воля играла роль, то после него она не имеет значения. Данное мнение делает волю человека непостоянным фактором, чтобы устоять в спасении, однако библейское учение так не считает. Поскольку Бог настаивает на продолжительном характере условий спасения не случайно («всякий верующий»), значит, воля способна стоять в вере и даже возрастать в ней.

Арминий большей частью лишь наметил направление движения мысли, но не определил в точности все арминианское богословие. В последовавшей после него истории теологии спор между кальвинистами и арминианами перебросился в те области, о которых Арминий не высказался со всей ясностью. Как и следовало ожидать, и арминианство не могло избежать участи создания различных вариантов учения Арминия. Это вполне понятно в виду невозможности для одного богослова при неблагоприятных условиях и в течение каких-то двадцати лет создать всеобъемлющую систему богословия.

Безусловно, не все эти трактовки хорошо согласованы с библейской систематикой. Арминий наметил лишь основные и фундаментальные ориентиры, Джон Флетчер (1729-1785), Джон Уэсли (1703-1791), Ричард Ватсон (1781-1833)⁶²¹ и Чарльз Финней (1792-1875) внесли в его учение собственные коррективы. Так Уэсли и Вайли (Уайли) вослед за Арминием считали, что свобода человека теряется в результате первородного греха, но восстанавливается предшествующей благодатью сразу при рождении каждого человека, что позволяет ему ответить на Божий призыв спасения покаянием и верою.⁶²² Финней и Майли же видели свободу неповрежденной изначально, соответственно трактуя как образ Божий в человеке, так и последствия греха Адама.⁶²³

Тем не менее, в вопросе искупления они усвоили теорию Гуго Гроция т.н. морального правления, предполагающую, что смерть Христа удовлетворяет Божье правосудие только в такой мере, в какой это отвечает Его моральным целям. В виду того, что данная позиция делает прощение Христа не всегда применимым к грешнику, следует ее отвергнуть как неадекватную свидетельству Библии, однако ее критика мнения, согласно которому смерть Христа якобы полностью отменяет применимость к спасенному правосудия Божия, безусловно, является истинной (1 Кор. 5:9-11; 6:7-10; Гал. 2:17; Еф. 5:3-6; 1 Тим. 1:8-10). Также дальнейшее развитие арминианства привело к существованию внутри него двух мнений относительно возможности лишения спасения. Сам Арминий не был здесь категоричным, однако неоднократно предостерегал от чрезмерной самоуверенности в этом вопросе кальвинистов.

Настоящая работа в вопросе неповрежденности свободы человека отражает мнение Майли, но по другим пунктам учения отлична от него, включая и уэслианский подход, особенно в вопросе обращения. В истории богословской мысли кроме методистов взгляды Арминия отстаивали «общие баптисты», такие как: Дж. Смит, Т. Хэлвис, Т. Грантэм, Д. Тейлор, Г. Аллайн, Б. Рэндалл, Б. Стинсон, Дж. Бернс, Д. Маркс, А.Д. Уильямс, Дж. Клиффорд и др. В последнее время арминианскую позицию представляют такие видные богословы, как Роджер Форстер, Паул Мерстон, Роберт Шенк, Г. Олсон, Рей Даннинг, Д. Дж. Симпсон, Лерой Форлайнс, К. Пиннок, Уильям Клейн, И.Х. Маршалл, Д. Бёрдик, Н. Гейслер, Джек Хейфорд, Джон Хагги, Л.К. Джонсон, Дэн Корнер, Роберт

Пицириллы и другие.

В данной книге представлено изложение одного из ее вариантов, который может быть названным позицией умеренного арминианства. Последнее, конечно же, не разделяет православного (католического) мнения, оправдывающего предузнанием дела человека в качестве одного из условий спасения⁶²⁴, а также убеждение некоторых арминиан, что каждое согрешение христианина лишает его спасения, а каждое искреннее покаяние – восстанавливает. Момент отпадения связан не с отдельными актами греха, а с их систематичностью; не с эпизодическими отступлениями, а с целенаправленным отношением; не со случайными проявлениями неверности, а с твердо выбранной позицией.

Существует и такая разновидность арминианства, которая оставляет за человеком лишь способность принять Божий дар спасения, но не продуцировать покаяние и веру самостоятельно. Сторонники этой позиции указывают, что избегают ситуации, когда спасение нужно называть условным. По их убеждению, от человека ожидается только принять дар, но не верою и покаянием, а просто своим желанием, в ответ на которое Бог дарует человеку и их.

В связи с этим мнением есть смысл сказать, что самостоятельность человека в деле принятия дара спасения на условиях не исключает синергическое влияние Бога на выражение самих покаяния и веры. Бог содействует грешнику, когда тот пытается проявить свое покаяние (Ин. 16:8; Рим. 2:4; 1 Кор. 14:24-25) и веру (Мк. 9:24; Лк. 22:32; 1 Кор. 2:5; 15:17). Поэтому, в этом смысле, это и Божьи действия, однако они относятся к предшествующей и универсальной по своему характеру благодати, и потому не принуждают к решению.

О недостаточности одного лишь желания для получения спасения указывает как практика (каждый не против иметь спасение, не оставляя греховный образ, по крайней мере, мысли), так и некоторые тексты Писания, указывающие на необходимость послушания Божественной истине, по крайней мере, в сознании человека (Мф. 11:12; Лк. 13:24; 16:16; 1 Пет. 2:5; Рим. 10:3), что вполне соответствует призыву проявить личное покаяние (Мк. 2:17; Деян. 3:19; 2 Пет. 3:9; Рим. 2:4; 2 Кор. 7:10) и личную веру (1 Пет. 1:9).

С другой стороны, выбранная нами разновидность арминианства отлична от позиции таких арминиан, которые отстаивают мнение, что Бог считался с человеческой волей лишь до момента ее обращения, после же этого Его влиянию сопротивляться невозможно. В этом вопросе выражена их непоследовательность, разоблачаемая такими арминианскими авторами как Роберт Шенк и Лерой Форлайнс. Вот почему наша позиция отражает действительно специфические идеи, сохранившиеся за рубежом лишь среди немногих баптистов, приближаясь в сотериологическом плане к методистам и пятидесятникам.

5. Заключение

Доктрина предопределения со времени Августина (354-430) эволюционировала через ее развитие Лютером, Кальвином и Беза до своей абсолютной вершины. Каждый из этих богословов исходил из разной степени признания суверенитета Бога и сделал собственный вклад в ее становление, Беза лишь соединил их в одно цельное учение — супралапсарианство. Августину принадлежит мысль о неотразимости благодати и «двойном предопределении»; Лютеру, воспринявшему волюнтаризм Дунса Скота (1266-1308), хотя тот у него и был все же ограниченным в отличие от мнения У. Оккама (1285-1349) — о суверенности воли Бога даже по отношению к Его собственной природе; Кальвину — о безусловном предызбрании к гибели.

Арминий первым увидел ошибочность самих посылок такого подхода в богословии и разработал учение о внутреннем ограничении воли Бога Его же собственными принципами, истекающими из Его моральной природы. Вследствие этого, в трактовку суверенности Бога была включена также и теоретическая возможность, но не только реальное принуждение: Бог *может* вести Себя лишь с позиций Собственного превосходства и власти, но фактически *желает* продемонстрировать Свою правоту, а не только силу.

Таким образом Арминий увидел причину Божьего предопределения в природе Самого Бога и подчинил его ей, а такая ранговая «перестановка» Божественных атрибутов исключала обвинение Бога в причинении зла. Предопределение стало выполнять служебную роль по отношению к осуществлению Воли Бога, которая не может противоречить требованиям Его разума и морали. Божья суверенность перестала быть непредсказуемой и произвольной свободой, так как Бог не может быть свободен от Самого Себя.

Следовательно, у основания предопределения стоит неизменная моральная природа Бога, представляющая собой гарант Божьей честности и верности по отношению к Нему Самому, в первую очередь, а потом и по отношению к Его личностному творению. Бог считается с волей человека не потому, что та принуждает Его к этому, а потому, что это «принуждение» осуществляет Его Собственный моральный характер.

Со времени Арминия доктрина предопределения стала трактоваться в сторону отказа от ее абсолютности, так что подавляющее число кальвинистов сейчас не исповедуют супралапсарианства. Это основная его заслуга, позволяющая избежать обвинения Бога в произвольном причинении зла. Но даже если допустить, что Бог должен был сделать выбор (хотя арминиянство и не требует этого) между тем, чтобы ограничить Свою власть и тем, чтобы быть единственной причиной зла, на мой взгляд, Он бесспорно избрал бы ограничение Своего суверенитета, чтобы предоставить возможность совершения зла кем-то другим, но затем разделаться с ним личным образом.

Моральная природа Бога создала человека также моральным, и потому свободным существом. Это означало, что человек не является простым средством в Божьих руках, важным для Его прославления, но само это конечное прославление должно совершиться существом свободным. В свободе воли человека оказывается Бог заинтересован Лично. Поскольку же моральная воля человека подвергается различного рода опасным воздействиям, Бог заинтересован в ее сохранности, создав для этого «предшествующую благодать». С этим понятием связан весомый вклад Арминия в уяснение вопросов как зависимости свободы человека от Бога, так и реальности самой свободы воли, поскольку она входит в Его предвечный промысел.

Оправдывая потерянное, но восстановленное предваряющей благодатью достоинство человека, Арминий доказывал, что грешник способен и должен оценить любовь Бога, в противном случае Он уплатил бы столь высокую цену за ничто. Это явно унижает Его мудрость и искажает сущность Любви — за ненужное не платят дорого. Любовь не может любить, не основываясь на моральном состоянии человека, хотя он и несет на себе все последствия правового отпадения. Безусловная форма Божественной любви предоставляет всем людям спасение на новых условиях, но не гарантирует спасение без их ответной реакции.

Арминиянское понимание не делает благодать (любовь) Бога способом превращения греха в святость, причем почему-то достигаемую лишь в некоторых людях. Бог ненавидит грех, но любит грешника, его носителя, потому что не все буквально в последнем поражено греховностью, ведь где-то в нем еще сохранился «образ Божий». Бог спасает не мертвеца, а смертельно больного человека: фактически одна часть его природы оказалась мертвой, но другая не повредилась (Рим. 7:14-25). Отсюда Бог сделал все для спасения человека, но причина его осуждения не в Боге, а в людях, отказавшихся от Его предложения спастись (причем, не от наказания, а от власти греха).

Взгляды Арминия оказали большое влияние на дальнейшее состояние богословия.

Например, в вопросе толкования Писания стало ясным различие между юридическим и моральным его подходами, неразличимыми на формальном уровне. Термины «неспособность» и «невозможность» в устах богословов обычно претерпевают удивительные метаморфозы с тем, чтобы втиснуться в определенную «систему». Например, понятие греха «юристы» определяют лишь как «лишение права на избежание наказания», тогда как «моралисты» видят в нем еще и «неспособность достигнуть определенной цели». Соответственно, первые под спасением видят восстановление прав или внешних возможностей, а последние внутренних способностей человека. Поэтому в таких текстах, как Ин. 1:12 и Откр. 22:14, богословы «юридического» крыла греческое слово «эксусиа» («власть как сила, способность») почему-то передают как «право», т.е.

«правовую возможность».⁶²⁵

В этом случае им не выгоден термин «способность», несмотря на то, что они сильно восстают против формального понимания слова «дал» в таких местах, как Деян. 11:18; Фил. 1:29; 2 Тим. 2:25, т.е. в смысле «открыл возможность», «устранил препятствия» или «дал право».⁶²⁶ Отрицательной стороной слова «дал» в Писании выступает термин «ожесточил», поэтому «юристам» вовсе не приходит в голову толковать его, как «лишил возможности», «оставил сам на сам».

С другой стороны, такие комментаторы вообще не видят никакой разницы между словами «определил»⁶²⁷ и «дал». Хотя второе и включает в себя первое, однако не равнозначно ему, потому что Божьи замыслы в этом мире обычно осуществляются через посредников и с течением времени. Если Бог что-то решил, то это вовсе не означает, что Он будет достигать поставленной цели любыми средствами, мгновенно и без учета человеческого фактора. Напротив, Бог делает это с минимальными потерями человеческих душ. Также богословы-«юристы» не любят ограничивать доктрину избрания концепцией вменения, ведь из этого получалось бы то, что Бог просто называл бы христиан «избранными» юридически, но не посылал бы им определенных привилегий фактически. Бог записал бы их имена в «книгу жизни», и все на этом.

Проведение же различия между юридическим и моральным аспектами Божественной истины очень важно, потому что обычно человек не получает благодати не потому, что Бог не желает ему дать на это *право*, а потому, что грешник не желает ее получить, делая себя *неспособным* к принятию Его дара. Что же касается вопроса спасения, то фактически не Бог посылает людей в ад или рай, а их нежелание спастись на Его условиях, переросшее в неспособность сделать это. Если человек не желает себе спасения в силу незнания или предубеждения – это полбеда, но если он упорствует в этом нежелании вопреки всем ясным предостережениям и призывам Бога, только в этом случае Бог лишает его права на спасение (Деян. 7:42; Рим. 1:24,26,28), то есть, как говорит Библия, «ожесточает» (Исх. 4:21), или «вводит в искушение», из которого никто не выходит победителем (Мф. 6:13).

Так выглядит вопрос спасения в свете признания моральных характеристик самой природы Бога и способа Его правления миром, предоставляющих право на спасение совершенно всем людям. Кальвинистская же модель спасения считает, что Бог может суверенным образом и не дать человеку для этого возможности, поскольку он не имеет на это прав. Чтобы придать этой суверенности какой-либо смысл, ее представители обращаются к оговоркам, обычно вращающимся вокруг того, что человек не достоин этого в силу своей тварности, либо по причине «первородного греха». И, таким образом, вопрос его способности к моральному действию выводится из его юридических прав, а не предшествует им.

Данное наблюдение имеет прямое отношение к пониманию характера спасения. Например, в тексте Ин. 10:9 выражение «тот спасен будет» может быть понято «юридически», т.е. «будет спасен безусловно и неизбежно», или «морально», т.е. «спасется на условии, что не выйдет из двери» (ср. в день «пасхального» истребления первенцев в условия со стороны человека входила не только покраска «косяков дверей» кровью агнца, но и пребывание в доме). В первом представлении для того, чтобы пастись на Божьей пажити, нужно прежде на нее попасть (спастись), тогда как для вторых, все происходит наоборот. Это имеет место потому, что кальвинисты толкуют этот текст с помощью категории долга, понимаемого ими в значении правового принуждения. Примеров тому множество, однако, мы должны уметь различать где, оканчивается действие одного аспекта истины, и начинается действие другого.

Говоря это, мы не ищем пути избежать юридического подхода (спасение уже закончено), а стремимся сочетать его вместе с моральным (спасение продолжается), чтобы не повредить им обоим. Спасение как завершённое дело (напр. Еф. 2:8)⁶²⁸ вполне согласуется с теми местами Писания, где оно еще только продолжается (напр. Фил. 2:12)⁶²⁹, если понимать его условно. При этом условия носят постоянный характер, а не одноразовый, на что указывает Священное Писание в лице покаяния и веры, которые в силу самих своих определений имеют длящиеся во времени характеристики. Разумеется под «покаянием» следует понимать постоянную готовность признать

собственную вину и решительно осудить грех, когда только она станет очевидной в отличие от простого формального словотворения как акта, изолированного от глубоких внутренних побуждений словесного исповедания. Также и под верой не должна пониматься вера бесов. Это не рациональное согласие с внешним и не имеющим личного применения фактом. Это доверие Богу всей своей жизни и готовность следовать за Ним, куда бы Он ни повел.

Но самым большим достижением Арминия, строившего свое богословие в тесной связи с практикой пастора, является обнаружение несостоятельности кальвинистской доктрины освящения. Согласно ей, человек ожидает, когда же Бог начнет его освящать и недоумевает, почему этого не происходит. Результатом такого внутреннего разлада во многих случаях является вообще отказ от необходимости к.-л. освящения. По этой причине современный кальвинизм преимущественно отрицает возможность и необходимость практического освящения, вырождаясь в так называемый “вульгарный” кальвинизм, учащий, что к спасению есть два пути: “правильный”, т.е. через освящение, и “неправильный”, т.е. без него, поскольку они оба попадают в цель, только разными путями.⁶³⁰

Арминий же предоставил иную дилемму, сформулированную одним из представителей современного арминианского богословия в России: “Невозможно устоять сразу на двух путях: либо Бог держит контроль настолько, что человек не может в своей силе препятствовать греху, и, таким образом, грех, в конечном итоге, является результатом Божьей допускающей воли, либо человек свободен и, таким образом, может выбрать принятие Божьей благодати к спасению, что невольно приводит к мысли о персональной ответственности самого человека за свой грех”.⁶³¹

Выбрать должен каждый человек, т.к. от этого будет зависеть не просто успех в деле его освящения, не просто переживание радости общения с Богом, — на карту поставлен вопрос о его личной ответственности в вопросе пребывания в состоянии спасения, которое как приобретается, так и сохраняется на основании одних и тех же библейских условиях (покаяния и веры). Этот вопрос невозможно игнорировать и, отвечая на него, опасно ошибиться.

Нам давно уже пора отдать должное богословию Арминия, признав, что критика его учения не избавляет от проблем, а их накапливает. Необходимость изменения нашего отношения к нему становится еще более актуальной в свете признания факта неспособности кальвинистской модели спасения создать такой образ христианской жизни и свидетельства, который мог бы противостоять с большим успехом натиску секуляризма в обществе и проявлениям духовной расслабленности в церквях.

Не потому ли душепопечители так часто встречаются с людьми, которых можно назвать “неудачниками в вере”, ведь их ожидания от христианства не оправдали надежд. Им была привита теология спасения, в которой нет места ответственности, и которая как оказалось, не сработала в их случае. Им был проповедан не тот Христос, не то спасение, не та вера. Их понимание пути спасения оказалось искаженным весьма сомнительными толкованиями Слова Божьего, потому оно и не смогло ответить на все обстоятельства жизни и потребности человеческой души адекватным образом. По этому им еще только предстоит соприкоснуться с подлинным Богом, с подлинным спасением, с подлинным учением Слова Божьего.

Мало того, что эти люди несут в своей душе все последствия чужой ошибки, из-за которой они отвернулись от Христа. Их ввели в заблуждение, будто они входят в число предопределенных к гибели, которое кто-то все-таки должен наполнить. То же относится и к тем, кто отпал от Бога, но не окончательно. Кальвинистское спасение навсегда закрыло им дорогу назад, убедив их в том, что они никогда не испытывали на себе спасительной благодати Божьей и никогда не имели опыта возрождения. Эта ложь вообще лишает их возможности возвратиться к Тому, Чью силу и помощь они неоднократно испытывали в своей прежней жизни.

Мы довольно слышаны о ложных формах христианства, созданных путем прибавления чего-то к истинному содержанию Евангелия, однако почти забыли, что богословские недоговорки и упрощения содержат в себе не меньше опасности лжесвидетельства, а в нашем случае даже и больше. Возвращение же к объективным основам библейской

теологии даст нам подлинную уверенность в нашем спасении, достижение которой возможно только при ясном осознании, как своих прав, так и своих обязанностей в нем.

«Арминианский» спор в свете библейской экзегезы

Оглавление

1. Экзегетические вопросы арминианской тематики

2. Богословские аспекты арминианской дискуссии

3. Избрание или предопределение к гибели

1. Экзегетические вопросы арминианской тематики

Роберт Шенк в своей книге «Жизнь в Сыне» (Шенк Р. Жизнь в Сыне. – СПб: Библия для всех. – 2000) перечисляет 51 место Нового Завета, приводимое арминианами в свою защиту, составленное кальвинистским богословом Л.С. Чефером (Chafer, Lewis Sperry, Systematic Theology, 8 vv., Dallas: Dallas Seminary Press, 1947, v. 3, pp. 290-312). Тут же он приводит 85 мест собственной подборки, несколько отличных от предложенных Чефером. Ниже приведенный список касается не только темы отпадения, отступления и отречения, но и смежных тем: условности спасения; всеобщности спасения; непринудительности Божественного призыва, благодати, воли или любви; способности грешников к принятию спасения и проявлению веры и покаяния; отвержения Богом виновного христианина; личной ответственности верующего в деле его спасения; возможности лишения, оставления или злоупотребления благодатью, верой или Духом Святым, а также призывов стоять, пребывать и удерживаться в вере, благодати и спасении. Если какая-то цитата из этих трех списков совпадает, это подтверждает ее уместность при цитировании.

Мф. — 5:20,22; 7:1-2,27; 8:12; 10:22,33,37-39; 12:37,43-45; 18:8-9,34-35; 21:28-32,43; 22:13; 23:13; 24:12,24,51; 25:1-13,30.

Мк. — 10:15; 13:35-37; 9:42.

Лк. — 6:35,37; 7:30; 8:13,18; 9:62; 10:16; 12:4-5,46-48; 13:24; 14:24; 16:16; 20:16,35; 21:19,34,36; 22:32.

Ин. — 3:19-21; 5:29,38,40,44,47; 6:17,26-27,45,51,67; 8:31,51; 10:27; 14:24; 15:6,10,14; 17:15,19; 20:27.

Деян. — 1:17,25; 2:23; 3:26; 4:11; 5:3,5,9,11,31-32,38-39; 9:13,20-23,31; 10:2,35; 11:18; 13:7-8,10,43,46; 14:22,27; 15:4,11; 17:4,23,27,29-30; 18:6,25-27; 19:1-7; 20:21,26-27; 22:14-15; 24:25; 26:18-20,29; 28:28.

Иак. — 1:12,21; 2:12-13; 3:1; 4:4-5,17; 5:9,12,19-20.

1 Пет. — 1:2,5,9,13,17; 2:8,24; 3:1,21; 4:18; 5:8-9.

2 Пет. — 1:3-4,9-11; 2:1,15-16,20-22; 3:9,11,14,17.

1 Ин. — 1:7,9; 2:2,6,28; 3:2-3,6-7,9-10,14-15; 4:17; 5:4.

2 Ин. — 3.

Иуд. — 4,5-8,11,13.

Рим. — 1:18,19-21,23,28,32; 2:7,10,15-16; 3:8; 4:14; 5:2,9,21; 6:1,6,12-19; 7:5-6,12; 8:4,8,13,23-25; 10:16-17; 11:20,22-23; 14:4,15.

1 Кор. — 5:9-11; 6:9-11; 8:11-12; 9:12,22,24-27; 10:1-12,32-33; 11:27-34; 13:2; 15:2,10,17,34,56; 16:22.

2 Кор. — 1:7,15,21; 2:11,15-16; 5:10,15,21; 6:1; 6:17-7:1; 7:10; 8:1; 9:7; 10:15; 11:3; 12:9,20-21; 13:5.

Гал. — 1:10; 2:1,17-18; 3:3-4; 4:8-9,11,19; 5:1,4-6,21,25; 6:7-9,15.

Еф. — 2:1-3; 4:20-24,27; 5:5,27; 6:9.

Флп. — 2:12; 3:18.

Кол. — 1:10,23; 3:25.

1 Фес. — 3:5; 4:1.

2 Фес. — 2:3.

1 Тим. — 1:19; 2:4,6,15; 3:6-7; 4:1,10,16; 5:8,15; 6:10,12,21.

2 Тим. — 2:12,18; 4:3-4.

Тит. — 2:11.

Флм. — 6,14.

Евр. — 2:2-3; 3:6,12-13,14; 4:2,11; 6:4-8,9,12; 5:9; 9:28; 10:26-29; 12:15-17.

Откр. — 2:10,14-15; 3:3,5,8,10,16,20; 9:21; 12:11,17; 13:10; 14:5; 18:4; 20:4; 21:27; 22:7,9,11,14,19.

Справедливости ради, приведем также типичные места Писания, используемые кальвинистскими авторами с целью возражения арминианскому богословию: Иер. 13:23; 17:9; Мф. 7:17-18; 12:33-37; Лк. 6:43-45; Ин. 1:12-13; 3:5-8; 5:40; 6:37,39,44,65; 8:31-36; Деян. 7:51; 11:18; Иак. 1:18; Рим. 3:10-12; 8:7; 9:16-18; 1 Кор. 2:14; 2 Кор. 3:5,14; 4:3-4; Еф. 2:1,8-9; Флп. 1:29; 2:13; Тит. 1:15.

Обсудим некоторые из них, сгруппировав по темам высказываний.

Иер. 13:23 — говорит о привычке, но не указывает ни на ее происхождение, ни на то, что она относится также и к внутренней свободе человека. Напротив, текст говорит о невозможности «делать добро», а не желать его.

Иер. 17:19 — термин «сердце» на ветхозаветном языке означал «разум» (см. напр. в оригинале 1 Пар. 29:19). Это положение делает испорченным не волю, а разум человека, который не способен постигнуть духовные истины без действия частичной предваряющей благодати и полной особой или специальной.⁶³² Необходимость «испытания» сердца грешника (напр. Иер. 17:20; 1 Пар. 29:17) говорит в пользу свободы воли. Сказанное относится также и к таким текстам как Быт. 8:21. Бог иногда наказывает «ожесточением сердца».

Мф. 7:17-18; 12:33-37; Лк. 6:43-45 — под «плохим деревом», приносящим «плохие плоды» (слова, дела), вполне можно понимать повреждение лишь психофизической части природы человека⁶³³, но не внутренней свободы воли. Текст Мф. 12:37 указывает на то, что оправдание и осуждение в равной мере находятся в зависимости от «своих» или личных проявлений воли человека. Следовательно, сам контекст противоречит одностороннему истолкованию данных мест Писания.

С другой стороны, сама свобода воли (напр. Адама до грехопадения) без просвещения (предварительной или полной) истиной неизбежно содержит в себе возможность неправильного выбора, однако это не устраняет возможность и правильных ее решений. Воля способна и на то, и на другое, но Бог терпит ее зло для того, чтобы она на собственном (горьком) опыте убедилась в злости зла и добровольно отказалась от него, обратившись к добру. При этом страдание, происходящее от собственного зла, не заставляет человека делать правильные выводы, а только побуждает. Следовательно, даже наказанию можно противиться внутренне (см. напр. Ам. 4:9-11). В этом смысле «злое сокровище сердца» (Лк. 6:45) может содержать вместе с тем и «доброе сокровище», проявляющееся либо в другой сфере, либо в другое время (см. «не должно» в Иак. 3:9-10). Стих 46 указывает, что направление разговора сводится к указанию на противоречие между делами и словами, однако само выражение требования подразумевает некоторую зависимость его исполнения от свободного отношения к нему самого человека.

Ин. 1:12-13 — «не от хотения» связано со словами «плоть» и «муж», но не вообще от любого хотения. С другой стороны, возрождение действительно достигается только Богом, поэтому синергичным является лишь вопрос его получения, но не заслуживания. Об этом как раз и говорит выражение «которые приняли Его», а его равнозначность фразе «верующим во имя Его» доказывает, что вера, хоть и под влиянием Божьего просвещения, все же происходит от человека.

Ин. 3:6-8 — тезис о новой природе христианина сам по себе не исключает наличия индивидуальной воли в нем. Слово же «плоть» здесь относится лишь к неспособности делать добро, но не означает неспособности его желать (Рим. 7:14-15). В данном случае внимание заострено не на духовной части человеческого естества грешника, а на плотской. Именно ей, а не состоянию «внутреннего человека» противопоставляется «Дух» (Божий). Последний способен сотрудничать с Богом (Рим. 2:14-15), но этот аспект проблемы не затрагивается данным изречением. Это видно из того, что непримиримость «плотской» части человека и «Духа» актуальна лишь в вопросе зарабатывания спасения — столь важной теме для фарисеев. В деле же проявления своего *отношения* к Богу

человеческая воля может становиться «плотской», а может быть устремленной к Богу, поскольку способна создавать внутри себя сопротивление или содействие, как влиянию «плоти», так и воле Бога. В отличие от безысходной греховности «плоти», локализованной в сфере поступков, она грешит свободно, поэтому здесь вопрос в ее использовании, но не в природе как таковой. По существу, свободная воля есть особый род природы, которая является изменяемой и становящейся в течение этой жизни.

С другой стороны, возрождение не заменяет личность человека, а преобразует ее (Рим. 6:13,17, 19). Дух Божий действует и в грешнике, побуждая его увидеть свою греховность и принять предлагаемое Богом спасение. В этом смысле в невозрожденном человеке есть наряду с тем, что рождено от плоти, и то, что рождено от Духа, хотя последнее и находится в подавленном состоянии (см. предваряющая благодать). Божий свет «просвещает каждого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9).

Ин. 5:40; Деян. 7:51; Рим. 3:10-12; Еф. 2:1,8-9 — текст Ин. 5:40 лучше подходит для подтверждения арминианской точки зрения, в кальвинистской же трактовке он явно не безупречен. Он говорит о конкретном факте неверия, который нельзя рассматривать в универсальном смысле и который ничего не говорит о причинах нежелания прийти ко Христу. Разумеется, «прийти, чтобы иметь жизнь» захочет любой, однако не на пути выполнения Его условий. Нежелание людей принять предлагаемое спасение на условиях покаяния и веры имеет как терпимую, так и нетерпимую Богом степень сопротивления. В первом случае Бог извещает, объясняет и убеждает грешника касательно Своей воли (напр. Ис. 7:9; Ин. 6:45; 7:26; Деян. 18:4; 26:28; 28:24), во втором — наказывает временным или же постоянным оставлением (напр. Ин. 8:47; 10:26).

Текст Ин. 6:35-36 говорит в пользу непринудительного характера Божьего влияния на неверующих людей, которые способны выбрать или отвергнуть Божью благодать, несмотря на то, что без нее они будут продолжать «алкать» и «жаждать» духовно. Хотя человеческая воля способна препятствовать воле Бога (Мф. 23:13,37; Лк. 11:52; Ин. 5:40; Деян. 7:51), это имеет место не благодаря ее личным возможностям, но факту морального Божественного Самоограничения. Текст Рим. 3:10-12 говорит о греховности всех людей («все под грехом» — ст. 9), но не о характере этой греховности. Последний неверно искать в цитате из Пс. 13:1-3, связываемой Павлом со своей темой в общем, а не в деталях. В тексте Еф. 2:1 говорится не о мертвости воли, а о греховности человеческих поступков («в которых вы некогда жили» — ст. 2). «Не от вас» (Еф. 2:8-9) равнозначно «не от дел, чтобы никто не хвалился» (ср. Рим. 11:6).

Ин. 6:37,39,44,65 — эта группа слов носит явно избирательный характер, поэтому нам необходимо выяснить причины такого избрания. В целом тема «избранности» Божьих (не Христа) людей затронута в Евангелии от Иоанна в связи с одним обстоятельством. Описывая Божественность Христа, Иоанн старается объяснить, почему же проповедь Христа не была принята в Иудее. При этом он указывает как на результат «не могут прийти» (Ин. 6:44), так и на приведшие к нему условия (см. Ин. 6:45). Иными словами, способность «прийти ко Христу» имеет своим условием «научение» (услышание) «от Отца», под чем и следует понимать «влечение».

При этом доступное всем людям Божье «влечение» (ср. Ин. 12:32) полезно только для тех, кто ему поддается и не чинит серьезного сопротивления (Евр. 2:1; 4:2). Тех же, кто ему упорно сопротивляется, Бог «оставляет» или «предает» в собственную волю. Эти люди оказываются без Божьей помощи в вопросе собственного спасения и, конечно же, «не могут прийти ко Мне». Те же, кто был внимателен к слышанному прежде (Евр. 1:1) и «научился» от него (см. Ин. 6:45), смогут понять и более высокую истину, явленную во Христе, как Полноте Божества. Для того чтобы понять слова Христа, важно доверять сказанному «в законе». «Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?» (Ин. 5:46-47; ср. 8:43). Вот чем был обусловлен интерес Иоанна к тем, кто был «не Моими овцами», «не от Отца» и т.д.

Соответственным образом именно тех, кто правильно воспринял предварительные истины «закона», Иисус называл теми, кого ему «дал Отец» (напр. Ин. 6:37). Сравните «что Он Мне дал» из 6:39⁶³⁴ с повторением этой же мысли в 6:40: «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, *видящий* Сына и *верующий* в Него, имел жизнь вечную». При

этом важно подчеркнуть слово «всякий», поскольку оно доказывает непринудительный характер действия «дал». Это означает, что Отец «привлек» к Христу (или «дал») тех, кто «от Отца», не путем силового воздействия, а способом «научения». Ненасильственный характер благодати виден из сравнения этого стиха со словами: «И видели и возненавидели Меня и Отца» (Ин. 15:24) и «а как Я истину говорю вам, почему вы не верите Мне...» (Ин. 8:45-47; ср. Ин. 3:12; 5:37-40; 10:25-26).

Иоанн прибегает к избирательной терминологии по вполне ясной причине: фарисеи сами себя сделали недостойными спасения, отвергнув предварительное знание истины. Ясно, что причиной такой неудачи проповеди Христа иудеям являлись они сами, а не Бог (Ин. 5:38,40; 8:43-44). Словами «вы не из овец Моих» (Ин. 10:26)⁶³⁵, обращенными к неверовавшим в Него иудеям, Христос давал понять Своим ученикам, что не занят проблемой численности Своих последователей или эффективностью Своей миссии: рано или поздно она будет иметь плоды, но не такие и не так скоро, как они ожидали от Него по своим соображениям.⁶³⁶

Ин. 8:31-36 — употребление термина «рабство» подразумевает отсутствие свободы. При этом текст Рим. 7:14-25 говорит о непреодолимом рабстве лишь по отношению к «плоти» человека, под которой следует понимать его способность *делать* добро. За эту испорченную часть человеческого естества отвечает доктрина о «первородном грехе», распространяя ее действие на все человечество в целом. Каждый человек действительно является «рабом греха», однако, несмотря на это, внутренне способен выразить свое отношение к собственному рабству. Поэтому в строгом смысле слова грешник раб греху лишь в этом смысле, так как грешит вынуждено, т.е. согласно своей испорченной (внешней) природе. В сфере же души человек грешит свободно, хотя и этот грех при определенных условиях может лишиться его свободы не грешить, но как результат вины уже не Адама, а своей личной.

Деян. 11:18 — этот текст, с первого взгляда, якобы противоречит арминианскому представлению о человеческой инициации покаяния, однако при внимательном рассмотрении он явно не на руку как раз кальвинистам. «Язычники» здесь мыслятся в корпоративном смысле, поэтому слово «дал» относится ко всем без исключения язычникам, а не только к некоторым из них. Суть дела в том, не все язычники каются, а коль Бог «дал» всем из них покаяние, тогда этот текст Писания нужно понимать как возможность покаяния. Контекст полностью отвечает этому толкованию: возвещением Евангелия открылась возможность спасения язычников. Употребление слова «дал» (греч. «эд(о)кэн») вместо «подарил» или «облагодатствовал» также не случайно.

Иак. 1:18 говорит о желании Бога спасти людей в целом («нас»), однако не отмечает, что это желание является непреодолимым. Контекст (ст. 21,23) указывает на синергичный характер этого желания. Решающее значение здесь играет выражение «словом истины», свидетельствующее в пользу посреднического действия проповеди. Именно этим Бог и определяет действие возрождения (см. 1 Пет. 1:23). В представлениях новозаветных авторов результат возрождения зависит, с другой стороны, от *восприятия* людьми слышанного Слова (Деян. 2:41; 8:14; 11:1; 13:7;17:11; Иак. 1:21,23; 2 Пет. 1:19; Рим. 10:8,16; Еф. 1:13; Кол. 3:16; 1 Фес. 1:6; 2:13; 2 Фес. 2:10,12; 1 Тим. 1:15; 4:9; Евр. 4:2; 10:22,38; 13:22).⁶³⁷

Рим. 8:7; Тит. 1:15 — это верно, что «плотские помышления» не могут покориться Богу, однако они происходят оттого, что некоторые люди «живут по плоти» (ст. 5), а другие нет. Следовательно, здесь «плотские помышления» выражают в целом греховную природу человека, а не мысли в собственном смысле слова. Тем более, что даже само слово «помышления» (греч. «фронема» — ед. число. «умонастроение», «понимание») носит явно когнитивную, а не волюнтаристскую функцию. Нет спора, что мышление в смысле понимания человека несовершенно, искажено и порочно (Еф. 4:18), однако сама воля не имеет к этому прямого отношения. Хотя «закон духа жизни... освободил меня от закона греха и смерти» (ст. 2), я все же могу и в освобожденном состоянии попасть туда, откуда извлечен благодатью (ст. 13).

Также и текст Тит. 1:15 имеет отношение к сказанному. Добавление же к «уму» совести говорит и о ее поврежденности, но не обязательно полной («осквернены»). Совесть без знания функционирует неправильно, почему Бог и наделяет каждого человека

естественной благодатью, дарующей ему некоторую способность понимания Божественных истин. С другой стороны, «осквернению» может подлежать лишь то, что было некогда чисто, однако если понимать его как окончательное осуждение Божье («ожесточение сердца», «хула на Духа Святого», «грех к смерти»), то эти слова можно понимать и буквально.

Рим. 9:16-24 — здесь речь идет о праве Бога наказывать виновного тогда, когда Он этого пожелает. Ст. 16 можно перевести и так: «Итак не когда (кто-либо) желает и старается, а когда Бог милует». Привнесение ситуации с фараоном переводит рассуждение Павла в русло подчеркивания власти Бога судить и прощать виновного. По представлениям евреев ничто не могло защитить недостойного человека от справедливого Божьего суда, даже желание Самого Бога. Виновными в глазах иудеев были язычники, но Павел защищает их от справедливости Божьей почему-то не на пути удовлетворения ее Жертвой Христа. Он обращается к теме суверенности воли Бога, которая может «щадить» некоторое время того, кто уже «готов к гибели» (ст. 22).

В этом русле он приводит пример с фараоном, которого Бог «ожесточил» в ответ за его упорство, но сохранил ему жизнь, чтобы на нем «показать силу Свою» и явить Свою славу «по всей земле» (ст. 19). «Если уже фараона, — рассуждает Павел, — Бог мог некоторое время оставить живым, то неужели не пощадит язычников». Ст. 18 можно перевести: «Итак, кого желает милует, кого желает оставляет жестким». Речь идет о позволении (лучше допущении) погибнуть («быть оставленным»), момент наступления которого устанавливает Бог суверенным образом.

Обращение Павла к тематике суверенности Бога (ст. 19) не означает решение ею всех без исключения проблем. Напротив, безоглядное использование этой доктрины равнозначно приписыванию Богу без воли Которого ничего не происходит, совершения зла и греха людей. Павел же использует ее лишь в специальном случае — для того, чтобы продемонстрировать власть Бога определять те условия, на которых спасаются и наказываются люди. Бог имеет право ограничивать и расширять возможности спасения: ранее оно было предложено для евреев и на условиях соблюдения закона Моисея; ныне же предоставлено всем людям и на условии личной веры в Жертвенный подвиг Иисуса Христа, сделавшего ненужным выполнение закона с целью примирения с Богом. Условный характер действий Бога, описанных в ст. 21-24, ясно виден при сравнении с дублирующим эту мысль текстом Рим. 11:22.

Далее, Павел защищает Божье суверенное право избирать (без разницы Авраам ли это, Исав, Иаков, евреи или язычники) не вообще, а избирать не на основании их дел («не от дел» — ст. 11-12). Больше содержание в 9-ю главу его Послания к Римлянам вкладывают уже богословы, а не он сам, читатели, а не автор. Мало того, под осужденными «сосудами гнева» (ср. Откр. 17:17) Павел видит как раз избранных плотским обрезанием иудеев (ст. 27), а не Исаву или фараона, как это почему-то трактуется; под «сосудами (же) милосердия» тех, «которых Он призвал *не только* из иудеев, *но и* из язычников» (ст. 24).

Ключом для верного понимания этой главы, да и всего Послания к Римлянам, является оборот «не только... но и». Только об этой возможности как проповеди Евангелия язычникам, так и их спасения, говорит Павел (ст. 30-31) и больше ни о чем. Стихи 32-33 видят причину Божьего избрания язычников (и отвержения евреев) в вере. Евреи же «искали не в вере», потому и отпали от Бога. Разумеется, это была их собственная ошибка, а не промысел Бога. Возможность выхода из сложившегося состояния (Рим. 11:14,20-21,23) также выступает против учения о двойном или даже одностороннем (к спасению) преопределении.

Павел прибегает не просто к суверенности Бога, а к суверенности Бога в особом случае. Бог действует совершенно независимо от человека не всегда. Он может давать сверхдолжные блага тем, кого любит, и может отсрочивать наказание для тех, кого ненавидит. Однако такого рода специальные действия Бога не отменяют обычных, которые в данном случае не затрагиваются Павлом. Да, Бог иногда желает оставить жить окончательно осужденного — и человек не вправе спрашивать Его о причинах этого. Однако это не отрицает тех случаев, когда воля Бога предсказуема из Его известных для нас целей. Иными словами, «желание» Бога Павел ставит выше не вообще любых

моральных принципов, а только справедливости, от которой он пытается защитить язычников.

Да, по закону все люди одинаково грешны («из той же смеси» — ст. 21), однако Бог желает осудить одних и спасти других по другим, чем простая справедливость, соображениям, рассуждать о которых далее Павел отказывается. Конечно же, это сложный для армениан отрывок Писания из-за пересечения сразу нескольких идей, однако и он все же допускает некальвинистскую трактовку. Бог может поступать суверенно, но не в смысле произвола, а в рамках того пространства, свободного от требований Его справедливости, которое обеспечила Его любовь в лице Голгофской жертвы Иисуса Христа.

Павел также рассуждает в данном фрагменте не об отдельных личностях, а о судьбе своего народа.⁶³⁸ Авраам же, Исав, фараон упоминаются не сами по себе, а лишь в их отношении к избранию ко спасению целой группы людей нового Израиля. Христиане из евреев были обеспокоены тем положением, что ветхозаветные обетования Божьи по отношению ко всему Израилю вследствие отступления последнего так и окажутся не исполненными.

Возражая против этого мнения, Павел подчеркивает суверенность Бога и тот факт, что верный остаток Божий всегда будет сохранен Им и унаследует все, что было обещано всему Израилю. Вместо привлечения уместного в данном случае учения «о вечной безопасности» Павел явно противоречит ему в 11-й главе. Евреи думали, что Бог был просто обязан сохранить их от падения, однако Бог отверг Свой народ, как это было и раньше в его истории. Конечно, Бог волен поступать как Ему угодно, однако Ему угодно поступать правильно.

Та шумиха, которую подняли и поддерживают вокруг 9-й главы Послания к Римлянам кальвинистские авторы, не достойна серьезного внимания. Идея «двойного предопределения» или «суверенного предопределения» разбивается о более широкий контекст. Такие тексты, как Рим. 10:12 и 11:32, говорят о желании Бога спасти всех без исключения людей, а такие, как Рим. 8:13; 9:32; 10:16,21 и 11:22-32, свидетельствуют о том, что его осуществление находится в зависимости от поведения каждого из них в отдельности.

Во свете всего вышесказанного становится понятным, что независимость Бога от людей не означает Его независимости от нравственных принципов, происходящих из Его собственной моральной природы. Именно последняя, а не заслуги людей, требует того, чтобы во внимание обязательно бралась личная вера человека как условие получения им заработанного на кресте Христом спасения.

1 Кор. 2:14; 2 Кор. 3:5,14 — слова «не может разуметь» можно объяснить с различных перспектив. Так, они могут быть связаны не с принципиальной невозможностью человека познать «духовное», а с его неверием в то, что оно истинно. В глазах «душевного человека» духовное знание просто не достойно внимания. В результате этого он не может приложить к делу слышания самые элементарные старания, что еще больше удаляет его от Божественной истины.

При этом важно помнить, что не только к полноте познания приходят постепенно. Любое знание основано на предварительном усвоении предыдущих истин, без чего оно просто недостижимо на каждом своем этапе (см. Лк. 8:18). Вот почему наибольшим препятствием для познания истины является человеческое равнодушие. Истину нужно любить, а не просто искать из любопытства. Вызвать интерес к духовной сфере — одна из сложнейших задач евангелиста — можно лишь путем разоблачения человеческих ценностей. Только после этого этапа должна следовать демонстрация видимых и следующих за возрождением преимуществ жизни, вверенной в руки Божьи. Таким образом, от неверующего ожидается минимум заинтересованности духовными вещами, которые затем разрастаются в его сознании и крепнут (ср. Ин. 7:17).

На пути познания Божественной истины неверующими людьми находится ряд предварительных условий. Часть из них Дух Святой осуществляет без посредников, а часть через служение проповеди Евангелия. Если проповедник будет только провозглашать ее, но не заботиться о том, чтобы устранить то, что ей мешает быть усвоенной людьми, он потерпит неудачу в своем служении. С другой стороны, без Духа

Божьего светский человек не может познать не столько сами слова Бога, сколько их духовное значение, а, следовательно, не сможет применить их к своей жизни. По этой причине не все зависит от проповедника, но и от работы Духа Святого в сердце грешника, которая гарантирована Божьим желанием спасти всех людей, и может прекратиться лишь в крайних случаях. Последнее означает то, что человек фактически сам себя лишает возможности слышать и понимать. Несмотря на то, что «духовное» знание в глазах Павла — это знание высшее («глубины Божьи» — ст. 10), минимум его все же доступен каждому человеку (Рим. 10:8,18; 2 Кор. 3:2; Кол. 1:28).

Текст 2 Кор. 3:5 говорит о неспособности верующих людей не мыслить (как в Синодальном переводе), а иметь достоинство (греч. «иканотес» — «достоинство», «пригодность»), что в точности совпадает с отрицанием Павлом возможности приписывать человеческим заслугам произведенное благодатью Божьей. К теме свободы воли это не имеет отношения.

Место 2 Кор. 3:14 в его кальвинистском толковании вступает в противоречие со ст. 16, где человеку отводится некоторая инициатива «обратиться к Богу». «Снятие Христом» покрывала неверия, таким образом, обусловлено встречным действием человеческой воли. Содержание 2 Кор. 3:3-4 следует отнести к ситуации окончательного Божьего осуждения для тех, кто систематически отвергал Божьи предупреждения (вне зависимости в вере ли он находился или в неверии). Текст 2 Кор. 3:5 относится к «способности быть служителями Нового Завета», а не вообще к способности мыслить, как это ошибочно считал Августин. Слово «способность» (греч. «хиканотес») лучше перевести как «достаточность».

Флп. 1:29 — «дать веровать» можно не только путем одностороннего причинения. Вера происходит «от слышания Слова Божьего» (см. Рим. 10:17⁶³⁹; Еф. 1:13), поэтому одной из возможностей пробуждения веры у людей есть проповедь Евангелия. В любом случае текст Флп. 1:29 не только не исключает, но и подразумевает под словом «дано» не принуждение, а желание Божье, которое осуществляется Им синергично (согласованно). Применение к данному вопросу текстов Еф. 1:19; 2:8 неправомочно. Первое содержит предлог «ката», всегда означающий по отношению к вере («по вере») не инструмент действия Бога, а Его требование к людям (букв. «соответственно», «в согласии с»). Поэтому мы верим *в согласии с* «действием державной силы Его», а не в результате ее. Впрочем, данный текст не дает нам оснований считать это действие безусловным, исключительным или избирательным, поэтому тезис синергизма он не отрицает принципиально. Текст Еф. 2:8 говорит о спасении, а не вере как не имеющем отношения к нам («не от вас»). Павел противопоставляет спасению не веру, а дела и похвалу («не от дел» ст. 9; см. 2 Тим. 1:9; Тит. 3:5).

Текст Деян. 16:14 не говорит, что действие Божье «отвержения сердца внимать» слышанному было безусловным или независимым от самой Лидии. Если даже не считать «сердце» разумом, как это всегда делали евреи, то способность «внимать» Бог по своей воле может давать в той или иной мере различным людям, но это не означает, что минимумом этого знания Он не наделяет всех без исключения людей.

Да, выражение «открыть (просветить) сердце (глаза)» в Новом Завете может обозначать получение спасения (см. Деян. 26:18; Еф. 1:18). Однако здесь все же можно видеть не «внутренний» призыв, а внешний, т.е. передаваемый через проповедь Павла. Именно когда Лидия «слушала», Бог «открыл (ее) сердце». Такое толкование избегает обвинения в «порочном круге», если учесть, что в одной той же проповеди могут содержаться истины, обеспечивающие понимание более сложных истин. Следует полагать, что Лидия имела некоторые затруднения в своей вере, которые были разрешены Богом именно через проповедь Павла.⁶⁴⁰

Таким образом, данный текст Писания можно истолковать двояко: либо уверовала одна Лидия, поскольку только она оказалась готовой к принятию спасения, остальных же еще требовалось убеждать и готовить к этому, либо уверовали и другие, но особое откровение получила только Лидия.

Деян. 13:48 говорит о том, что Бог предназначил уверовать язычникам, и не более. Причем ст. 46 явно противоречит идее наделения людей бесповоротной верой. 2 Фес. 2:13 говорит об избрании к спасению, в типичном для Библии корпоративном значении —

как всю совокупность верующих (мн. число, «церковь» — с греч. «вызванные»). Выражения же типа «от Бога» (Ин. 8:47; 1 Ин. 4:6) или «не из овец Моих» (Ин. 10:26) предполагают предварительное выяснение причин, приведших человека к тому, что Бог перестал быть заинтересованным в его спасении, но вместо этого стал заинтересованным в его наказании, вернее осуждении (2 Кор. 4:3-4).

Флп. 2:13 – этот стих нужно интерпретировать в тесной связи с ст. 12, обуславливающим его правильное понимание. Бог действительно «производит» в нас нужные Ему мысли и поступки, однако это не означает, что все человеческие мысли есть на самом деле Божьи: есть что-то, что Бог не производит в наших мыслях. Связка «потому что» объясняет почему «совершать» (активные залог) спасение мы должны «со страхом и трепетом». «Потому что» Бог производит в нас Свои мысли, прекословить чему весьма опасно. Бог желает, чтобы мы ответственно подходили к своему спасению, поскольку в противном случае нам не избежать Его суда (земного или же вечного). Павел в этих стихах призывает верующих делать то, что делает Сам Бог, чтобы не создавать препятствий Его работе по формированию их духовного облика и жертвенности в служении.

2. Богословские аспекты арминианской дискуссии

Конечно, неудовлетворительно решать все вопросы, связанные с темой условности спасения, лишь путем цитирования отдельных мест и проведения их тщательной экзегезы. Еще приходится мыслить концептуально. Со времени Августина свободу воли человека отрицали тремя способами: при помощи *доктрины благодати* (спасение не от заслуг), *доктрины «первородного греха»* (полная испорченность человеческой природы) и *доктрины предопределения* (Бог непременно победит в противостоянии с человеческой волей).

Поскольку первые два в действительности не имеют большого значения, а фактически основаны на недоразумениях⁶⁴¹, есть смысл остановиться лишь на доктрине предопределения и некоторых других аргументах кальвинистов. Наиболее часто теме свободы воли противопоставлялась доктрина предопределения, причем без уяснения природы последней, и лишь затем с ней тесно увязывалось учение об избрании, почему-то всегда понимаемое в индивидуальном смысле. В результате всегда получалось лишь то, что в Библию вносилось стоическое представление о фатуме, которое затем согласовывалось с «трудными» местами Писания путем переиначивания их смысла.

2.1. Доктрина предопределения

При уяснении характера Божьего предопределения важно помнить, что в мире происходит зло, которое, с одной стороны, конечно же, не входит в Божий Промысел принципиально, а с другой — допущено Им на определенный период времени и с определенной целью. Наличие зла и греха в мире ни в коем случае нельзя оправдывать причинением Бога, поскольку в таком случае Ему не нужно было бы с ним бороться. Однако **поскольку Бог относится к злу, как к врагу, и желает освободить нас от греховных желаний и поступков, зло не может иметь своей причиной «волю Отца Небесного».**

Когда Бог Сам вводит человека в грех, а потом его выводит из него, не происходит никакой пользы для самого человека. Бог просто демонстрирует, скорее всего, даже не человеку, а Самому Себе Свои способности. Если же человек обладает свободой на совершение ошибки, тогда он сам попадает в грех, выход из которого Божьими средствами приносит ему духовную пользу — он научается доверять Богу и не грешить с Его помощью.

Иными словами, Бог не причиняет грех, чтобы потом с ним бороться — ибо это похоже на игру, лишённую смысла. Если Сам Бог не считается с моральными принципами, тогда какой смысл считаться с ними человеку? Однако воля Божья всегда изначально и самопричинно есть одно добро, как и говорит Иеремия (29:11-14; ср. Иак. 1:13): «Ибо только Я знаю намерения, какие имею о вас, говорит Господь, намерения *во благо*, а не *на зло*, чтобы дать вам будущность и надежду. И воззовете ко Мне, и пойдете и помолитесь Мне, и Я услышу вас; и взыщете Меня и найдете, *если* взыщете Меня всем

сердцем вашим. И буду Я найден вами, говорит Господь».

Конечно, осуществляет эти намерения Бог не механически, ведь Он имеет дело с людьми, обладающими некоторой свободой воли. Поэтому в Его намерения входил и план наказания евреев Вавилонским пленом. Божьи намерения были изначально только во благо (и они бы воплотились в жизнь, если бы не упрямство человеческого неповиновения), но в целях научения Бог был вынужден наказать Свой народ.

Следовательно, **Допускающая воля Бога не равнозначна Предопределяющей, поскольку отталкивается от уже содеянного другими зла и направлена на его уничтожение при человеческом посредстве.** Это – условное предопределение,

основанное на предвидении, но не предопределение абсолютное, не имеющее нужды в нем. Посредством этого предвидения (предузнания) Господь знает всякую нужду «прежде нашего прошения у Него» (Мф. 6:8), а также «объявляет человеку намерения его» (Ам. 4:13; ср. Пс. 43:22). Предвидением Бог знает наш моральный выбор, но не вмешивается в него Своим предопределением. В том же случае, когда Он достигает чего-то Своей суверенной властью, результат содеянного не может быть вменен в вину человеку, хотя если он направлен ему во благо, то может быть дарован человеку безусловно.

Фактически, **лишь к внешним ситуациям жизни Божье предопределение имеет самое непосредственное отношение. В мире же убеждений человека есть только влияния, поводы и доводы, но не причинные отношения.** Свобода воли, таким образом, вполне согласуется с предопределением Божьим, выделяющим ей автономное пространство во внутреннем мире человека. Предопределение же в его абсолютном смысле противоречит реальности. Бог предопределил птицам летать, однако почему же буквально не все из них в действительности летают? Есть ситуации повреждающие эту их способность в каждом отдельном случае, причем Бог здесь не причем, чтобы не противоречить Самому Себе.

Бог предопределил всем людям спасение, однако каждый может лишиться этой возможности упорным сопротивлением своей воли.

Таким образом, предопределяется источник спасения, его условия, средства донесения призыва и дарованные титулы и блага спасения. Иными словами, предопределяется спасение для человека, но не отдельный человек для спасения. При этом **решающую роль играет не способность человека отвергать Божий дар, а решение Бога предоставлять упорствующим то, чего они желают по своей воле.** Разве Бог не имеет на это право, если даже не признавать моральных условий для осуществления Его воли? Весь вопрос не в людях, а в природе Бога, благодаря которой **Его воля не является принуждающей к спасению**, а именно этому учит Священное Писание. Предопределение есть Замысел Бога (Флп. 3:9-11), осуществляемый в отношении спасения непринуждающим образом по моральным причинам. Во всяком случае, условный характер многих Божьих пророчеств в Ветхом Завете общеизвестен⁶⁴², хотя земная история и не может уклониться от Его предначертаний.

Принцип взаимодействия предопределения и предузнания Бога хорошо показывает тема молитвы. Бог знает наши нужды, но ожидает от нас выражения их в молитвах. **Если бы Божий план не терпел человеческого участия, молитва была бы бесполезной.**

Между тем мы знаем, что с ее помощью мы применяем к себе Божьи благословения, в противном случае остающиеся невостребованными. Мало того, условность Божьих повелений есть лучший аргумент в пользу ограниченности предопределения. **Бог не дает ложных обещаний, согласно которым человек думает, что может как-то повлиять на свою судьбу, когда последняя на самом деле зависит только от Него Самого.**

Разумеется, это означает, что **некоторые действия Бога зависимы от поведения людей по Его Собственной воле.** Молитва, например, может в незначительных пределах изменить сроки наступления или характер осуществления Божьих намерений (Быт. 18:23-33; Исх. 32:30-32; Числ. 14:11-20; Втор. 9:25-29). Это положение также объясняет то, почему одних людей Бог осудит, а других спасет, хотя Он желает спасения всем. Именно свободой воли людей объясняется то, что **не все, что угодно Богу, исполняется в действительности** (напр. желание спасти всех, желание изменить моральный облик верующих). Тем не менее, Бог управляет этим своенравным миром и Ему все равно это удается.

Наконец, **некоторые Свои планы Бог осуществляет посредством людей, хотя вполне**

мог бы обойтись без них. Однако поскольку человек является для своего Творца не только средством, но и целью, предоставление ему некоторой свободы вполне оправдано. Бог может разрешить все наши проблемы самостоятельно, однако призывает нас в качестве молитвенных и реальных посредников для этого.

Все это говорит о **необходимости различения того, что в воле Бога неизменно, от того, что ею допускаемо.**⁶⁴³ В Писании нелегко увидеть черту, за которой любовь Божья переходит в Его гнев, однако она есть. Например, **определенную степень человеческой вины Бог терпит и прощает, а другую нет** (Быт. 15:16; Иер. 44:22; Иез. 7:4,9; Мф. 23:32-33; 1 Фес. 2:16). Разумеется, это **особенность моральной природы Бога, балансирующей между Его атрибутами Справедливости и Любви, имеет прямое отношение к спасению людей.** Писание указывает людям приблизительный ориентир для определения предела, когда наказание неминуемо – это гордость (Иез. 28:2-8; Дан. 4:27-28; 5:20-23; Деян. 12:22-23).

Итак, наш вывод состоит в следующем: **Бог может предопределить буквально все, но Он дарует человеку некоторую свободу.** Он правит миром таким образом, чтобы не допустить для нас испытаний «сверх сил» (1 Кор. 10:13). Иными словами, Бог действует не всегда так, как мог бы действовать теоретически. В этом можно усмотреть некоторое **Самоограничение Его воли.** Например, Он мог бы делать зло безусловно и суверенно, а затем наказывать за него человека, однако Бог не может делать этого в силу Своей моральной природы (Втор. 32:4-5; Иак. 1:13,17; 1 Ин. 1:5; 3:5-6), наказывая подлинного виновника нечестия (Иер. 44:22). Зло Господь только знает, но не имеет его в Себе (Дан. 2:22).

Тезис о Самоограничении Бога хорошо согласуется с «унижением» Христа, выразившемся в Его Воплощении и Смерти. Оно есть акт решения Самого Бога и не подлежит перемене. Это означает, что сделав человека свободным, Бог еще с Едема в некоторой степени ограничил Свою власть над ним. **Если бы человек лишился всей своей свободы в результате грехопадения, Бог бы потерпел поражение в том, что не предусмотрел ее самоуничтожения.** Поскольку же это не так, Бог наказал людей ущемлением их свободы воли, но не уничтожением ее совсем.⁶⁴⁴

Следовательно, арминианское понимание спасения основано на проведении различия между предопределением, затрагивающим сопутствующие спасению вопросы (Притч. 16:9,33; Деян. 18:21; Рим. 1:10; 1 Кор. 4:19; 16:7; Флп. 2:19; Евр. 6:3), и «предведением» (предвидением, предузнанием), непосредственно относящимся к спасению каждого отдельно взятого человека. Согласно последнему, Божья воля носит характер предложения и убеждения, а не принуждения. Не удивительно, почему тема предузнания в Писании встречается в тесной связи с утверждениями касательно свободы человеческой воли (Ин. 6:64; Деян. 2:23; 1Пет. 1:2; Рим. 8:29; 11:2; ср. Деян. 13:27,29).

Иными словами, **предопределение личного спасения условно по своей природе.** Эта обусловленность объясняется не человеческой способностью повлиять на Божьи решения, а моральной природой Самого Бога. **Божья воля руководствуется не ничем необъяснимым произволом, а критериями Его высшей Мудрости, Справедливости и Любви.** Только с такими ограничениями можно говорить о ее реальной суверенности. Поэтому мы не смеем ставить ее на один уровень ни с определением фатализма, ни с определением произвола.

2.2. Доктрина избрания

Есть и еще ряд аргументов, якобы доказывающих факт «непреодолимого» действия благодати Божьей. Тезису о необходимости «познания» людьми воли Отца, являющегося предпосылкой получения людьми спасения, кальвинисты часто противопоставляют, по их мнению «неотразимые», действия Божьи, связанные со специфическим использованием в Писании некоторых терминов («призвание», «познание», «избрание» и «предызбрание Богом»).

Арминианское объяснение этих терминов лишено индивидуального и принудительного значений. У нас есть основания считать каждое из этих «решительных» действий Божьих относящимся к уже уверовавшим людям, посредством которых последние получают

условные по природе благословения спасения. **Подвергается неизменному воздействию Бога здесь не христианин, а его положение, несущее ему ряд (фактических, а не только вмененных формально) преимуществ перед невозрожденными людьми.** Иными словами, посредством этих (нет спора особых и не предназначенных для неверующих людей) действий со стороны Бога уже уверовавший человек призывается соответствовать правам или статусу спасенного. **Посредством этих терминов Бог напоминает о цели спасенного – своей жизнью прославлять Спасителя.** Следовательно, эти термины содержат признак *неизменности* лишь по отношению к общему статусу христианина, а не к его конкретному носителю. Личное наше положение «во Христе» может быть отторгнуто от нас, и мы попытаемся показать, что в Писании нет ничего, препятствующего такому утверждению. Разумеется, эти случаи – хороший повод для обсуждения, к которому мы и приступим.

2.2.1. «Призванные». Перечень «доказательств» наших оппонентов открывает греческий глагол «калэо» (см. напр. Деян. 2:39; 15:17), имеющий наряду с основным своим значением **«призывать, звать, просить»** также и смысл «называть по имени, обозначать, объявлять». Кальвинистские богословы пытаются вложить в это последнее значение идею «присвоения имени», подчеркивая этим момент избрания, как личного, так и безусловного. Правда для этого у них есть повод: так называемое «техническое» использование этого слова новозаветными авторами (Рим. 1:6; 9:24-26; 1 Кор. 1:24; Иуд. 1; Откр. 17:14). Этим словом в Новом Завете часто называются верующие или христиане — «призванные». Однако всегда ли это слово выступает синонимом спасения и носит ли избирательный смысл в его отношении к индивидуальному спасению? Похоже, что если оно и носит избирательный смысл, то только группы людей, причем описанных задним числом после их уверования.

Кальвинистское истолкование термина «калэо» и родственных ему наделяет его избирательным значением. Не отрицая сам факт особого использования слова «калэо», армянские авторы считают эту некую **«избирательность» либо обусловленной предшествующим ей спасительным призывом, либо указывающей на необходимость осуществления определенной цели в состоянии спасения** (личного освящения или особого поручения), либо вообще отрицают ее в зависимости от каждого конкретного случая использования в тексте. Фактически, оспаривается не факт обладания верующими особой любовью Бога, а способ ее получения, который ставится, по их мнению, в зависимость от личной веры человека.

Первое мнение считает такого рода избрание следствием совершившегося на определенных условиях спасения, что имеет отношение к их статусу как уверовавших. **Когда человек уже уверовал, Бог наделяет его определенными благами, и в этом смысле избирает его** (причем, не к спасению, а к его применению к делу личного освящения или труда для Бога) или обозначает (называет). Иными словами, **верующие призваны (названы) не к спасению, а к освящению, когда они уже спасены.** В этом и состоит основная смысловая нагрузка этих терминов.

Большей частью термины группы «калэо» нигде не используются в личном значении применимо к вопросу спасения и без существенных затруднений могут быть объяснены идеей корпоративного избрания.

Так, слово «призванный» не может служить доводом в пользу избрания, потому что нигде в Новом Завете не применяется к спасению в предвечном или безусловном значении. «Техническое» же его значение **описывает статус или назначение христианина, а не способ получения спасения.** В этом смысле оно вполне совместимо с пониманием призыва в его непосредственном смысле (как Божественного предложения), требуя более внимательного отбора из поля его значений.

Кальвинисты возражают, что поскольку в «призвании» Божьем не наблюдается момент предложения и ожидания ответа, значит это не просто призвание, а избрание или наделение спасительным статусом. При этом они втискивают в значения слова «калэо» смысл «наименование» или *«присваивание имени»*⁶⁴⁵, тогда как оно обычно означает «называть по имени». В тех же случаях, где момент избрания выступает вперед⁶⁴⁶, он подлечит двоякому пониманию: **либо как индивидуальное избрание к выполнению какого-то задания, либо корпоративное избрание к спасению.** В любом случае

кальвинистическая трактовка избирательности, особенно безусловная, остается сомнительной. Во всяком случае, **порядок следования спасения и призвания** в 2Тим.1:9 ("**Спасшего нас и призвавшего званием святым**") нам говорит именно об этом.

Зачастую избирательный смысл умышленно привносится в текст оригинала, который мог бы выразить идею избрания более удачными словами. Данное толкование игнорирует **различие между словами «призванные» и «избранные»**, которое все же существует. В действительности же специфичность использования слов «призванные» или «призвал» в Новом Завете состоит в **подчеркивании одновременно как призыва, вследствие которого была получена возможность уверования, так и его цели освятить призванных** (см. «призванные святые» в Рим. 1:7; 1 Кор. 1:2; 1 Фес. 4:7; ср. Иуд 1; Еф. 4:4). Фактически часто второе превалирует над первым.

При этом важно отметить, что **о непринудительном характере «призвания» Божьего** ясно свидетельствует текст 1 Пет. 1:15. **Наличие большого акцента на личную святость позволяет нам переадресовать Божье действие в его более активном влиянии с темы спасения, на тему освящения.**

Иными словами, это означает призыв даже не к спасению, а к освящению, что делает совершенно иным применение концепции «призвания». ⁶⁴⁷ В отличие от предшествующей благодати Бога, Его особая или спасительная благодать имеет больше отношения к делам христианина ⁶⁴⁸. Иметь ее и не иметь никаких добрых дел, практически, невозможно.

Да, «призванные» противопоставляются неверующим (напр. 1 Кор. 1:24,26), однако из этого факта не следует делать далеко идущие выводы. Такие места объясняют вообще не характер воздействия Божьего «призыва», а положение, которое предусмотрено для тех, кто воспринял его личной верой. Поскольку же **призвание не описывается как неизменное и совершенное** (1 Кор. 7:17; Гал. 1:6⁶⁴⁹; 5:13; Еф. 4:1; Кол. 3:15; 1 Тим. 6:12; Евр. 11:8), нет смысла говорить о безусловном характере его проявления. Текст Евр.

3:1⁶⁵⁰ называет «участниками небесного звания» (греч. «клезис») тех, кого автор Послания считает христианами. Поскольку же они хотели вернуться в иудаизм, то могли лишиться спасения во Христе (ср. Гал. 1:6).

В некоторых случаях тему избрания важно четко отличать от призвания, что отлично видно в тексте 2 Фес. 2:13-14: «Бог от начала, через освящение Духа и веру истине, избрал вас ко спасению, к которому и призвал вас благовествованием нашим».

Призвание здесь отделено от избрания как независимый акт, связанный с конкретной исторической ситуацией. В нем также прослеживается связь призыва Божьего с благовествованием апостолов, а не с внутренним и неотразимым призывом (см. привязку к конкретным обстоятельствам в 1 Кор. 7:18,20,21,22,24, а также *неспасительное* значение слова «призван» в ст. 20). И, наконец, связанные между собой благовествование и призыв людям предстояло свободным образом принять, т.е. проповедь и призыв не усваиваются механически (ср. Гал. 1:9). Согласно тексту Евр. 9:15, искупление действует, по крайней мере, параллельно призванию, но никак не есть одно и то же с ним.

Таким образом, в Писании о призвании речь идет как о непринудительном Божественном действии, под которым лучше всего видеть проповедь Евангелия (см. «призвал благовествованием» в 2 Фес. 2:14). **Термины группы «призвания» либо носят корпоративный смысл, либо же используются в «техническом» значении (как синоним слову «христиане»)** ⁶⁵¹

но у нас нет доводов тому, что призыв Божий выражает идею безусловного или принудительного действия Бога. Поскольку этот термин относится к верующим людям, нет никакой возможности доказать, что он не дан им «задним числом» после уверования, т.е. без опоры на их прошлое послушание Божественному призыву. По крайней мере, в тексте Писания **действие призыва всегда стоит в прошедшем времени.** ⁶⁵²

Иными словами, Павел обращается к христианам как однажды призванным и последовавшим своему призванию. Фактически у него **«призвание» говорит о положении или обязанностях христиан, как уверовавших.** ⁶⁵³ Они призваны Богом как спасенные, но это не означает того, что наряду с ними не существует и тех призванных (в обычном смысле этого слова), кто не спасся.

Практически, у нас имеется несколько возможностей избежать кальвинистического истолкования терминов, родственных слову «призвать». Самым общим способом возражения ему является возможность уточнения тех случаев, которые действительно требуют данного понимания. Да, иногда употребление слова «призвал» похоже на «дал спасение» (напр. Рим. 9:24), однако для Павла оно могло означать «предоставил возможность получения спасения». Бог «призвал» в смысле сделал что-то для того, чтобы оно стало возможным, например, подготовил условия для принятия спасения людям. Если Бог послал Свое приглашение спастись язычникам, то значит открыл им доступ к спасению и в этом смысле избрал их для спасения.

Употребляя выражение «Бог призвал», Павел говорит о предоставлении возможности спасения, постоянно увеличивающейся и зависящей от темпов распространения Евангелия.⁶⁵⁴ Там, где сегодня проповеди спасения закрыт доступ к людям, которые вследствие этого не могут услышать «призыв», завтра может создаться такая возможность (ср. Деян. 18:19-21 и 19:1,8,10).

Иными словами, Павел называет «призванными» тех, кто мог услышать весть спасения и откликнуться на нее личной верой, а о «призвании Божьем» как о предпосылке спасения, зависящей от Бога и вербального провозглашения Его Слова. И, конечно же, в числе таких «призванных» народов, на личном уровне, находились «неизбранные» (Рим. 10:11-21), что говорит против понимания «призыва» в значении причиняющего спасение. С другой стороны, те редкие случаи использования этого глагола в Новом Завете как бы в избирательном значении легко объясняются **усредненным смыслом «вызывать»**, которое наряду со значением «церковь» (с греч. «вызванные») не предполагает *личного* применения («по имени»), а потому и не указывает на индивидуальное избрание. Это не исключает возможности того, что Бог может вызывать и условным образом: «Если ты согласен с выдвинутыми условиями, *выйди* ко Мне». Все избранные посредством личного отклика на Божественные условия вполне могут быть призванными к спасению. В этом случае **избирательным смыслом наделяет не просто приглашение, а приглашение принять определенные условия спасения.**

Называть можно по имени, но уже существующем, т.е. окликать или звать конкретного человека. Иными словами, иногда «называть» означает «приглашать по имени». В этом смысле Пилат призвал сотника (Мк. 15:44), Иисус – сынов Зеведея (Мф. 4:21), Иоанн – конкретных двух учеников (Лк. 7:19), а Феликс – Павла (Деян. 24:24). Согласно Лк. 6:13, Иисус вначале призвал всех Своих учеников, а затем «из них» выбрал Себе двенадцать. Итак, **не все призванные стали избранными** (Мф. 20:16; 22:14; Лк. 14:24).

Если допустить, что Бог не просто «призывает», а «называет» (см. 1 Ин. 3:1), то это не означает того, что это – название личного имени призванного. **Писание определяет корпоративное название призванных — «чада Божьи»** (см. «калэо» в Мф. 5:9). Бог «дал власть быть чадами Божьими» лишь тем, которые «приняли Его» (Ин. 1:12). Но если даже предположить, что Бог «призывает» (приглашает) лично, это «призвание» не является непреодолимым. Ирод «призвав» (греч. «калэо») волхвов (Мф. 2:7), этим самим не избрал их — подданных других стран — в качестве своих верных слуг, но только воспользовался ими, чтобы выведать время появления звезды, и при помощи обмана направил их в Вифлеем. Здесь «название» не имеет никакого принудительного действия. Точно также **Иисус пришел «призвать... грешников к покаянию» (Мф. 9:13), однако как много их осталось нераскаянными** (см. также: Мф. 15:10; Мк. 3:22-23).

Пилат «призвал» к себе сотника по имени (Мк. 15:44), однако само по себе это действие было предпринято лишь с целью осведомления и первоначально не носило характер поручения (см. Лк. 15:26). Ясно, что в данном случае из поля значений «калэо» невозможно выбрать «присвоить имя». Подобным же образом и Господь путем вызывания с тем, *чтобы узнать*, вовсе не обязан проявлять какое-то безусловное действие над вызванным. Среди «призванных» могут оказаться «неизбранные» (см. «фонэо», синонимичное «калэо», в Лк. 19:15). В любом случае, «много званых (греч. «клэтой»), но мало избранных» (Мф. 22:14; см. «из тех званых» в Лк. 14:24).

Таким образом, когда к конкретному месту Нового Завета подходят значения «вызывать», «присваивать имя» или «называть», его можно понимать как **присвоение, обозначение или напоминание о конкретной задаче или служении**, когда же «называть по имени»

или «призывать» – речь идет об обыкновенном приглашении с самыми различными целями. Допустить, что слово «призвание» может иметь избирательный момент, можно лишь как обусловленное: либо как формальный знак или собирательное имя (Евр. 11:18), либо как цель (1 Пет. 2:9).

Избрание есть замысел Бога, призвание же — средство его осуществления, причем тот факт, что оно достигло своей цели, вовсе не означает того, что сам призыв был принудительным и неотвратимым в принципе. Результативным он оказался в строго определенных случаях и в отношении к конкретным лицам, которые отмечены в Писании только потому, что ответили на него положительно. Тот факт, что **слово «призванные» за редким исключением используется лишь по отношению к верующим**, говорит о том, что он стал их титулом в связи с правильным с их стороны откликом на Божий призыв. Причем это имело место вовсе не потому, что сам призыв наделил их способностью сделать это без их личного участия. Безусловно, он играл решающую роль в их обращении, но не единственную и не односторонне. Незначительные же случаи использования данного термина по отношению к неверующим (напр. Рим. 9:25-26) объясняются корпоративным избирательным значением, потому что Бог предлагает спасение всем людям, рассчитывая на то, что кто-то все равно воспользуется им. Во свете вышеизложенных рассуждений можно сделать одно важное заключение: **использование Павлом производных от «калэо» слов основано на однородном названии Церкви** (греч. «эκκλησία» — «вызванные»). Никаких личных имен, мы не найдем в Писании.⁶⁵⁵ **Это имя включается в себя как призыв, так и ответ человека.**

Бог «вызвал», значит и определил вызванного для следования по дороге святости. Никакого иного избирательного значения эти термины не имеют и легко объясняются тем, что **говорят о спасении задним числом (прошедшее время) и употреблены к спасению в «корпоративном» смысле (мн. число).**⁶⁵⁶

Все люди в соответствии с изначальными планами Божьими имеют возможность спасения, а следовательно определены или призваны Им для этого (см. 1 Ин. 2:2). В этом, «всеобщем» или желаемом Богом смысле, все люди без исключения и «названы», и избраны Богом. Когда же Павел рассматривает положение тех, кто уже спасен, он называет их «призванными» в другом смысле — как наделенных уже тем, что им было обещано, как призванным в первом значении. Следовательно, фраза «кого ни призовет» (Деян. 3:20) не подтверждает избрания к спасению лишь некоторых и равнозначна выражению «всех, кто ни откликнется на призыв».⁶⁵⁷ Зачастую там, где кальвинисты хотят видеть доказательства принуждения со стороны Божьего призвания (напр. 1 Тим. 6:12; Евр. 9:15; 11:8) скорее всего «калэо» несет свое обычное значение — «звать», «приглашать» или «призывать», несущее смысл предложения, в том числе и спасения. Мы можем принять избирательный (назывательный) смысл слова «призывать» только для уже спасенного грешника, и **его значение должно быть ограничено лишь темами преимуществ положения спасенного, его освящения и служения.** Такого рода избирательность в этом слове все же не выступает в безусловной и принудительной ролях. Божественный призыв помимо призвания к спасению содержит в себе также и призвание к освящению. Даже в момент обращения он имеет, по крайней мере, частичное, но фактически «освящающее» воздействие, ведь его предназначение — сделать «призванных святыми».

В самом уверовании человека уже содержится согласие с целью его освящения. Именно это позволило Павлу связывать между собой эти две темы: призвания и святости. Термин «вызванные» (церковь) лучшим образом объединяет обе эти идеи. В этом смысле призыв включает в себя и название, и избрание, которые последуют за ним, но не предшествуют ему. Следовательно «название» и избрание тесно связаны с призывом, в котором они содержатся и которым ограничены. Бог призывает людей стать избранными и «названными» Его детьми, но этот призыв может быть отвергнут. Как **Божий призыв не есть принуждение человека к выбору**, так и «название» детьми Божьими есть лишь следствие возрождения, а не его причина.

Мы не располагаем библейскими свидетельствами, в которых бы ясно утверждалось, что Бог безусловным образом призвал какого-то конкретного человека к спасению, а другого не призвал. Бог никого не спасает принудительно: как при уверовании, так и после перед

человеком стоит выбор и существует возможность разрыва спасительных отношений. Однако Сам Бог не лишает спасения никого суверенным решением. **Нет никакого принуждения при уверовании человека со стороны предваряющей благодати, нет его и в дальнейшем со стороны особой**, хотя она более эффективная по силе своего воздействия. Различие между этими двумя состояниями состоит в степени убеждающего влияния, которое все же не переходит в насилие.

Как предварительная благодать до уверования человека, так и особая после, взаимодействуют с его личным желанием. Да, наша воля более убеждена в своем решении служить Господу, поскольку ощущает на себе преимущества обещанного Богом спасения, однако данное переживание находится в зависимости от тех же условий, которые мы впервые проявили при нашем обращении. Тогда они требовались для того, чтобы мы обрели спасение, теперь — чтобы мы продолжали пребывать в нем.

Так или иначе, весь шум вокруг особой терминологии Павла вызван предвзятым желанием увидеть в деле «названия» Богом христиан принудительное или безусловное избирательное действие к индивидуальному спасению. В действительности же лишь в немногих случаях использования термина «калейн» («призванные») и его производных прослеживается неизменный характер Божьего призыва или избрания (напр. Израиля — Рим. 11:29), однако здесь речь идет о корпоративном его значении.

Бог призвал Авраама, чтобы создать народ, по отношению к которому Он будет хранить верность независимо от неверности каждого из его представителей. В этом смысле призвана (избрана) и Церковь, личное же призвание к спасению нигде вообще не подчеркнуто. В любом случае, во свете своей текстуальной проблематичности концепция неотразимости благодати — слишком слабое основание для того, чтобы делать подобные заключения.

2.2.2. «Познал». В качестве еще одного аргумента сторонники кальвинистической модели спасения используют одно из специальных значений слова **«познание»**. «Бог познал людей в смысле признал или даже избрал», — отмечают они. Слово «познал» (в евр. «йада») означает **«испытал на собственном опыте», «познал при помощи чувств»**. С одной стороны, это не просто теоретическое знание или знание со слов других людей, а знание личное, вынесенное из очной встречи; с другой — это и не просто «что-то или кого-то познал или узнал», **но и убедился в этом знании**. И, наконец, это слово может означать практическое выражение послушания (напр. Иер. 8:7), однако такая деятельность в соответствии с познанным не может считаться принудительным.

И все же **основным значением слова «йада» есть высшая форма познания** или достижение достоверного знания («я лично видел и знаю»), добытого собственным трудом, выверенного на собственном опыте и потому совершенного. По этой причине тенденциозно вкладывать в слово «знать» смысл избрания.⁶⁵⁸ Очень важно учитывать глубину этого термина. Значение этого слова, не просто как «знание, полученное в результате личного знакомства», но и «наиболее верное (точное) знание», лучше отвечает библейскому контексту. Однако **если Бог познал какого-то человека в совершенстве или вполне, значит ли это, что этим самым Он уже избрал его к какому-то труду или делу?** Вовсе нет.

Бог сходил лично «посмотреть» на нечестие Содома и Гоморры, чтобы решить: наказывать эти города или нет (см. «йада» в Быт. 18:21, а также в Исх. 3:19). Тем не менее, такое познание означало выбор не для спасения или служения, а для суда. Говорит ли сама по себе идея близкого знакомства об избрании? Скорее всего нет, так как ее использование по отношению к познанию людьми Божьей силы не означает, что они вступили с Богом в должные отношения (см. «и познают, что Я — Господь»; ср. Ин. 13:35; Деян. 24:22; 1 Кор. 14:9).

Так, Иисус *знал* (от греч. «ойда»), кто предаст Его (Ин. 13:11). Значит ли это, что Он избрал Иуду для этой роли? Нет также в слове «йада» и значений воздействия или принятия решения касательно познаваемого человека.⁶⁵⁹ Но даже если допустить и это, то такое избрание не является принудительным, потому что корпоративно, а следовательно от него, как мы уже и упоминали выше, можно отпасть (об Израиле см. напр: Лев. 18:26-29; 20:22; Втор. 4:25-26; 8:19-20; 30:17-19).

Таким образом **«познание» Богом людей является лишь когнитивным (а не**

деятельным) условием избрания их к чему-либо, и поэтому не равнозначно самому избранию, не являясь единственным его условием. Для выражения понятия собственно избрания в еврейском языке имеется специальный глагол «бахар», прекрасно засвидетельствованный в Ветхом Завете и не нуждающийся в дублировании. Если же понятие предузнания выражает идею высшего знания по сравнению со знанием, основанным на предопределении, вполне понятно, почему для передачи этой идеи использован глагол «знать». Поэтому **еврейское «йада» ближе к теме предузнания, чем избрания.**

Господь «знает» в полноте всех (ср. 2 Пет. 2:9), в том числе и послушных Ему, но лишь над характерами последних Он продолжает работать и именно их избирает к определенному труду (Иер. 1:5; ср. Деян. 16:15; 1 Тим. 1:12-13). **Обычно Бог избирает смиренного и осознающего свою зависимость от Него человека** (см. напр. Пс. 36:11; 39:5; 149:4; Притч. 15:33; 21:4; 29:23), но если не находит такого, то избирает того, в котором Он видит возможность воспитания этого смирения.

Часто избрание в Библии носит корпоративный характер (т.е. относится не к конкретным людям, а к целым группам — Израиль, Церковь, институт пресвитеров, поместные церкви), но там, где речь заходит об отдельных лицах, Писание всегда говорит **об избрании не к спасению, а к служению.**⁶⁶⁰ Вот почему для корпоративно избранных требуется личное обновление завета, что мы видим, например, у патриархов (ср. Втор. 5:3). Итак, слово «познал» в Библии не всегда применяется к верующим людям, а также к вопросу спасения, но как можно объяснить отдельные случаи его употребления к христианам и в вероятной связи со спасением?

Увидеть смысл избрания в слове «знать» вполне оправданно, однако не в значении безусловного избрания в прошлом. Бог в личном плане мог «знать наперед» готовность, например, Павла последовать Его призыву, однако это особого рода знание не являлось причинением самого решения Павла. Клейн пишет по поводу немногих мест Писания, наводящих на эту мысль (Рим. 11:2; 1 Кор. 8:3; 13:12; Гал. 4:9; 2 Тим. 2:9), в частности Рим. 8:29, следующее:

«Конечно, мы можем предположить в данном контексте, что Господь имеет особые отношения со Своим народом — Он *знает* их по-особому. Но это особое знание не приравнивается к избранию. Действительно, наше исследование слова «йада» в Ветхом Завете не подтвердило точку зрения, что слово «знать» в своей основе означает избрание. Даже если бы слово «йада» и имело избирательное значение, далеко не ясно, знал ли Павел об этом, и, следовательно, маловероятно, чтобы он использовал его в данном месте. Таким образом, я скептически настроен по отношению к тому, когда некоторые люди заявляют, что Павел, употребляя слово «*прогин(о)ск(о)*», возможно имеет в виду значение «избирать заранее». Даже Бультман, который признает вероятность использования особого избирательного значения, все же соглашается, что «это использование является самым отдаленным от разговорного греческого языка и позже было откинуто» (*TDNT*, 1:706.) Мы считаем, что будет мудрее придерживаться смысла «предвидение» в качестве лучшего его значения».⁶⁶¹

Тема «познания» имеет некоторое отношение к спасению, а значит и к верующим людям, однако такого рода «познание» не начинается предвечно и без факта существования самой «познанной» личности.⁶⁶² **Предвечные отношения спасения всегда корпоративны и определяются в тесной связи с родственным «познанию» словом «предузнание».**⁶⁶³ Тема всезнания связывает эти понятия между собой. Между тем мы не видим никаких параллелей между «предузнанием» и темой избрания, ведь они даже выполняют различные функции: первое когнитивную или познавательную, а второе деятельную или исполнительную. **«Полное» знание ближе не к избранию, а к предвидению**, поэтому и написано: «кого предузнал, тем и предопределил (Рим. 8:29). **«Предузнал» означает не «избрал», а «узнал заранее» или «убедился наперед», что должно предполагать полное знание** (даже и будущего) поведения человека. Поскольку Библия различает понятия «знать наперед» и «избирать», это — не одно и то же. Вместо этого мы видим обратное: слово «избирать» имеет тесную связь со словом «предопределять», ведь определять что-либо есть то же что и избирать это из ряда возможностей. И это при всем том, что действие избрания не имеет непосредственного

отношения к понятию «предвидеть». Можно знать наперед, но не избрать познанное в каком-то качестве. К тому же можно даже избрать, не зная кого именно – просто наугад. Знание (в том числе и наперед) само по себе никак не означает какого-то действия или принятия решения.

2.2.3. «Избранные». Вот здесь у нас есть причина перейти к рассмотрению самого термина «избрание», заимствованного христианами из Ветхого Завета.⁶⁶⁴ Если уж и искать место понятию «избрание» в тексте Рим. 8:29, то оно должно находиться вот где: «Кого предузнал, тех и избрал быть...» **Концепция избрания в Библии тесно связана с «освящением», совершаемым в человеке Богом.** При этом мы в одном смысле уже освящены (избраны), а в другом – продолжаем освящаться (утверждаем наше избрание). Связывание темы освящения с предузнанием в тексте Рим. 8:29 неуместно, потому что вносит в его содержание тавтологию (повторение): «кого освятил, тех и предопределил быть подобными образу Сына...» Но все сразу становится на свои места, когда к теме «освящения» или «избрания» мы относим слова «предопределил быть подобными образу Сына...» Это в точности соответствует словам Павла из Еф. 1:4-5 — «Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе через Иисуса Христа...»

Текст 2 Пет. 1:10 приравнивает «избрание» к «званию» (вернее «призванию»), что говорит о том, что оно нам вменено юридически, номинально. Подобно тому, как «святость» имеет два аспекта: вмененный и фактический, так же и «избрание в Нем» имеет формальный статус, выражающий заданную цель (см. 1 Фес. 1:4), а дело встречного отклика как «повиновения призванию» — фактический (Евр. 11:8). Мало того, контекст этого места Писания (ст. 5-11) обуславливают и избрание, и звание послушанием человека, что лишает избрания возможности нести какой-либо предвечный смысл. В этом смысле нет избрания ко спасению отдельно взятых лиц. **Избрание в Библии либо корпоративно и касается целой общности людей, либо имеет отношение лишь к определенным поручениям,** опираясь на факт уверования людей. Третья же возможность использования этого термина в Библии — описательная или техническая. То, что Клейн говорит о тексте Иак. 2:5, в этом смысле применимо ко всей этой разновидности избирательной терминологии в Писании: «Можем ли мы что-либо узнать об избрании из текста Иак. 2:5? Конечно, он говорит не о предвечном выборе некоторых лиц или группы людей для спасения. Избрание здесь скорее выступает в роли термина, описывающего положение этих верующих – они избранные... Господь утверждает, что благословенны бедные (Лк. 6:20; ср. Мф. 5:3). Они любят Господа и поэтому унаследуют Царство. **Избрание не предписывает, кто уверует. Оно лишь описывает тех, кто является верующим** в Иисуса Христа, нашего Господа славы».⁶⁶⁵ Иными словами, этим термином просто описывается статус и права христиан, как уже уверовавших в Господа. В тексте Писания нет ничего, что бы побуждало нас увидеть в Божьем избрании что-то большее по значению, чем наделение уже уверовавших людей благословениями спасения.

Итак, в результате проведенного исследования, мы можем заключить, что **термины призвание, познание и избрание имеют одну точку пересечения — освящение** — как раз там, где кальвинисты видят безусловный смысл (вот почему они склонны отрицать фактический аспект освящения, заменяя его юридическим вменением). Тем не менее, не только наличный опыт несовершенства христиан, но и описательный (технический) характер использования этих слов не допускает такой безусловности. Наличие данных терминов в одном контексте (напр. 1 Пет. 1:15; 2:9; 2 Пет. 1:3; 1 Кор. 7:15; Кол. 1:12; 1 Фес. 2:12; 4:7; 2 Тим. 1:9) — лучшее доказательство нашего предположения.

2.2.4. «Предызбрание». Также и **предызбрание «в Нем» касается темы святости и усыновления и по своему характеру является корпоративным** (Еф. 1:4). Личное же избрание происходит в момент уверования грешника (Деян. 13:48⁶⁶⁶; ср. 2 Фес. 2:13). Одну из проблем толкования избрания в безусловном смысле нам хорошо вскрывает текст Иак. 2:5. Уильям Клейн пишет о ней следующее: «Является ли это только всеобщей стратегией избрания? Господь избрал бедных, в общем, хотя есть и исключения – в числе избранных оказываются не все бедные и, несомненно, некоторые богатые».⁶⁶⁷ Ясно, что **безусловность избрания не может содержать исключения или обобщения** и должна

быть универсальной — бедные в целом, однако такое понимание избрания вступает в противоречие с действительностью.

Ясно, что слово «избрание» часто означает лишь особое название верующих, в частности являясь синонимом слову «святость» или «отделенность». Следовательно, этот термин в Библии в личном применении используется скорее описательно, чем предписывающе. С подобной Иак. 2:5 проблемой сталкиваются кальвинисты, когда пытаются извлечь содержание Божьей воли из текста 1 Пет. 2:13-15. Повиновение начальству есть воля Божья, однако не всякое начальство Ему повинуются. Следует ли в таком неповиновении видеть волю Бога? Разумеется, Бог не может противоречить Самому Себе.

Согласно 1 Пет. 3:17, 4:19 Божья воля состоит в том, чтобы христиане страдали от несправедливых действий, но это постигает верующих не всегда. Следовательно, воля Божья имеет и безусловный аспект даже в Своем применении к жизни христианина. Использование в данном случае оптатива (желательного наклонения) только доказывает тот факт, что **не всегда воля Божья выступает в Своей причиняющей роли.**

Некоторые тексты говорят о «предызбрании» отдельных лиц (Деян. 10:41; 22:14), тем не менее, если это и так⁶⁶⁸, то никак не означает непреодолимости в воздействии Божьего заблаговременного избрания или его исключительности. Предопределяется задача, а не исполнитель. Если исполнитель оказывается недостойным, то заменяется другим. Таким образом **Бог предызбирает некоторых людей, заранее определяя кому послать Свое предложение, поскольку не все люди подходят для осуществления конкретного задания.**

Тот факт, что Бог избрал Авраама «для того, чтобы он заповедал своим сыновьям... ходить путем Господним, творя правду и суд» (Быт. 18:19), не означает того, что никто другой кроме него не мог бы выполнить эту задачу. Верность всегда предполагается, ожидается и требуется от избранного, но не гарантируется самим избранием (Исх. 15:26; 23:22-33; Втор. 19:8-9; 26:18-19; 28:9; 3 Цар. 6:12; 9:4-5; 2 Пар. 7:17-18). В Писании вообще не существует личных обетований, основанных исключительно на решении Бога, носящем условный характер. Такими обетованиями обладали лишь народ Израильский или новозаветная церковь как совокупность индивидуумов. **Личное же избрание всегда было условным вне разницы: к спасению или к служению. Исключением может быть лишь использование уже отвергнутого за какие-то предыдущие провинности человека,** например фараона, когда как раз требовалась его неверность. Бессмысленно призывать избранного к послушанию, когда он не способен послушаться.

Предызбрание не означает и того, что только избранный к какому-то служению спасется. Не каждому достойному претенденту Бог поручает особые задания, выбор которых может быть меньшим по количеству, чем число потенциальных исполнителей. Из числа даже приблизительно равных по своим данным людей Он может наделить конкретным поручением лишь одного, но это не равнозначно тому, что только избранные для этого служения получают спасение. Мало того, даже **самому избранному не гарантировано данное избрание, как и спасение, поскольку оба они условны.** Бог избирает обычно возможного кандидата, а единственным и неповторимым исполнителем воли Божьей его делает личная верность принятому служению, но вовсе не само избрание.

При этом всегда **важно различать запланированный и исполнительный аспекты в акте избрания Богом людей для какой-то миссии.** Первый может быть назван «предызбранием» (напр. «от начала» 2 Фес. 2:13), второй — нет (напр. Рим. 10:17), поскольку, в конечном счете, определение личности исполнителя зависит от намеченной цели, а не наоборот. Для Бога нет разницы, какими конкретными средствами (исполнителями) будет достигнута поставленная цель, тем более, если их несколько, и их способности приблизительно равнозначны. Выбор же из ряда равнозначных возможностей никогда не вызывает проблем при смене исполнителей. Верных, хоть немного, но все равно будут. В случае же избрания Христа (Ис. 42:1; Лк. 9:35; 23:35; 1 Пет. 1:20; 2:4,6; ср. Мф. 12:18) Бог собственно не имел выбора «из», выбрав лишь «для». С другой стороны, в вопросе исполнения Божьего поручения от исполнителя все же не все зависит, ведь его роль всегда ограничена. **Бог ставит перед человеком лишь минимальные условия — предоставить в Его распоряжение не свои возможности, а**

готовность использовать Божью помощь для достижения Его цели. В случае отказа Он заменяет недостойного претендента на роль носителя Своих даров более достойным. Таким образом, **часть требований Божьих относится к призываемому Богом лицу, а часть – к уже призванному и откликнувшемуся на Божье предложение.**

Момент замысла от момента исполнения, как и вопрос о замысле цели и замысле исполнителя, нужно четко различать. Цель Бог определяет безусловным образом, а исполнителя – условным. При этом человек сам осознает это в полноте не тогда, когда это определил Бог. Мы становимся верующими не во время Божьего предвидения нашей веры, а при Его призыве, которые следует различать между собой во времени. О зависимости избрания от проповеди Слова Божьего говорят некоторые тексты Писания (Рим. 10:14-17; ср. Деян. 18:9-11). По этой причине окончательное отделение «злых» от «праведных» произойдет лишь на Последнем Суде, причем на основании личных признаков людей (Мф. 13:49; 15:32).⁶⁶⁹ **Личная вера никогда не предшествовала «слышанию» Слова Божьего, то есть познанию вести спасения** (Рим. 1:16; 10:14-15,17), поэтому и сказано, что предметом нашей веры является истина (2 Фес. 2:12-13). «Узнать» истину и «поверить» ей — действия тесно взаимосвязанные (Ин. 10:38; ср. Ин. 6:69; Еф. 1:13).

Наконец, когда Бог говорит о «предызбрании» Павла или апостолов, нужно отличать то, чем обладали избранные вследствие этого избрания, и ими самими как носителями титула «избранных». **Павел был «избран от утробы матери»** (Гал. 1:15), но почему только «от утробы»? Видимо, именно с детства на его жизнь оказывало влияние Божье, чтобы он приобрел нужное для будущего служения. Но означает ли это, что само заблаговременное избрание Бога должно было удерживать Павла в данном ему поручении без его личного отношения к этому избранию? Вовсе нет. Если бы он вдруг «воспротивился небесному видению», Бог мог бы возложить его задачу на другого – Варнаву, Силу или Аполлоса, в жизни которых можно увидеть такую же степень предварительной подготовки.

Заметим, что в выше приведенном тексте избрание предшествует призыву и отличается от него, однако каким смыслом обладало бы последнее, если бы избрание было безусловным? Никаким. В таком случае упоминание о призвании было бы излишним. Зачем и к чему призывать уже избранного? Тем не менее, **призыв так же важен, как и избрание, поскольку в нем человек в подлинном смысле становится избранным**, поскольку и сам избирает Божье решение как свое личное. Поскольку, **согласно Откр. 17:14, вначале следует призыв, затем избрание, а затем верность**, то «предызбрание» не равнозначно «избранию» и должно быть отнесено к избранию человека не к спасению, а к какому-то служению, что как раз мы и наблюдаем в случае с Павлом и апостолами. **Бог предызбрал их в особом смысле, т.е. наделив заранее некоторыми способностями и возможностями.** Приписать этому понятию большее будет противоречить другим текстам и доктринам Библии.

И, конечно, если не отрицать всеведения Божьего, предвидящего и будущий выбор человека, а именно к этому побуждает нас содержание Библии, тогда **каждое предызбрание не может избежать предвидения Божьего.** При этом Бог предвидит желания и связанные с ними поступки каждого человека сверхъестественным и для нас непостижимым образом, когда их в действительности еще не было (напр. Втор. 31:21; Дан. 2:29-30). При этом предвидение опирается не на предвечное существование наших душ, как ошибочно думал Ориген, а на надвечное присутствие Бога в нашем будущем решении. **Бог не связан категориями времени и пространства, и подчинен Им лишь по Своей воле, а не Естеству, поэтому Он обладает способностью знать то, что не предопределил**, например, отпадение сатаны или грехопадение. Разумеется, Он мог бы предопределить буквально все в мире и в истории, но Он не пожелал сделать этого. Если бы Бог предвидел только благодаря предопределению, Он был бы связан земными законами, однако Он больше их и, потому Его предузнание рационально непостижимо. Сам термин «предузнал» в Рим. 8:29 (греч. «прозгно») означает «знать заранее», «решать заблаговременно или наперед» (в греч. это то же слово, что и «предведение» в Деян. 2:23 и 1 Пет. 1:2). «Предусмотрел» (греч. «проблэпсамэ») из Евр. 11:40 означает «заранее обеспечил», «предвидел». Бог знает не только конечную судьбу мира, но и наш

будущий выбор. Отрицание этого делает бессмысленным само понятие предузнания или предведения Божьего. Если Бог не знает или не знает всего нашего будущего, тогда в Писании не должно было бы быть слова «предузнание» или же оно должно было бы относиться ко всему, кроме желания людей. Тем не менее, Слово Божье предвидит именно желания человека.

Само по себе понятие «свободы воли» подразумевает возможность неправильного выбора, а также отказа от правильного. Следовательно, наделив человека этим качеством, Творец знал, что им легко злоупотребить, и предусмотрел средства противодействия. При этом это «заблаговременное обеспечение» предполагало знание будущих возможных обстоятельств (предвидение) и принятие заблаговременных решений (предопределение). Если нас и упрекают в том, что нельзя знать, не предопределяя, мы все же настаиваем, что Бог знает даже и невозможное, и то, что никогда в будущем не случится, поэтому **знать и осуществлять — не одно и то же.**

Иное дело - как объяснить возможность Бога достигать Своих целей при сохранении человеческой свободы. Здесь нам следует отличать общие цели Бога от частных, которые подчиняются собственным законам. Если Бог пожелал иметь общество святых, то это вовсе не должно означать, что это общество будет определено вплоть до каждого своего участника. Любая цель ставится до ее осуществления, поэтому предвидение может иметь близкий и дальний радиус действия. Возможно, ближний радиус действия предузнания относится к свободе воли отдельного человека, дальний — поведения всех людей в целом. Даже люди обладают способностью предвидеть развитие событий, но это не означает того, что они способны оказать на них силовое воздействие, хотя и могут предупредить об опасности (см. напр. Мф. 23:34; Лк. 21:12).

Разумеется, что **за предсказанием греховного поведения людей стоит не предопределение, а предузнание Божье** (напр. Ин. 16:2-3). Павел был избран «от утробы матери» (Гал. 1:15) 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. С другой стороны, доктрину всезнания Божьего нельзя абсолютизировать и отрывать от моральных проявлений Бога в этом мире. Это ведет к неоправданным выводам, подобным тем, которые можно извлечь, например, из злоупотребления доктриной вездесущности Бога, превращающего Творца в творение (пантеизм). Сфера знания отлична от сферы действия, даже если это знание распространено на будущее. Подобно тому, как знание прошлого не детерминирует прошлого, как знание настоящего не всегда определяет настоящее, точно таким же **образом знание будущего не всегда определяет будущее.**

С высоты полета, например, вертолета можно предвидеть с абсолютной точностью сам факт катастрофы автомобиля, мчащегося на большой скорости, но не видящей за поворотом грозящей опасности, однако такого рода знание не предопределяет ход случившегося. Не вмешиваясь в ситуацию морального выбора, Бог видит несравнимо дальше, чем мы, хотя эти Его возможности нам трудно объяснить рационально. В этом вопросе с уверенностью можно заключить лишь следующее: **Его предопределение будущего касается общих (если угодно корпоративных) целей, частные же отданы в руки людей и Им предвидены.** Этим предварительным выводом можно было бы ограничиться при рассмотрении вопроса предузнания, однако нас часто упрекают в ограничении всезнания Бога. Ответить на это можно просто: **Бог вправе ограничить любой Свой атрибут, если это будет необходимо для достижения Его целей.**⁶⁷⁰

3. Избрание или предопределение к гибели

Рассуждая над темой избрания, нам нельзя не коснуться толкования и тех мест, которые, как предполагается, говорят о предопределении к гибели. Их немного⁶⁷¹: Иуд. 4; 1

Пет. 2:7-8 («на что они и оставлены» — в оригинале «назначены», «определены») и Рим. 9:11-12. Конечно, эти тексты требуют тезиса «двойного предопределения» далеко не ясно, поэтому, будучи легко объяснимы корпоративным избранием, вряд ли могут служить достаточными доводами в пользу учения кальвинизма. Дело в том, что **так же, как каждый христианин присутствует в корпоративном Теле Христа, так же неверующий корпоративно присутствует в осуждении дьявола.**

В первом тексте речь идет о людях, причины осуждения которых здесь ясно дублируются и даже уточняются — **злоупотребление благодатью** (ср. Ис. 26:9-10), что является оскорблением Бога и ведет к оставлению им человека. Одно дело согрешить против справедливости Бога, совсем другое сделать это против Его любви. Скорее всего, Иуда пишет о верующих людях, что имеет смысл предполагать по параллелям с ангелами (см. «не сохранивших», «оставивших» в ст. 6), а также по ситуации злоупотребления благодатью.

Также здесь говорится об «отвержении» этими людьми Бога. Считать, что именно к этому их и предопределил Бог равнозначно святотатству. **«Осуждение» здесь — не причина, а следствие поведения людей**, посмертная судьба которых в целом, а не лично предопределена Богом. Разумеется, Бог предназначил к гибели указанных лиц лишь в корпоративном значении, т.е. как всякого неподдающегося дисциплинированию отступника.

Касательно случая Петра, слово «этэ(т)есан», причем стоящее в имперфекте (продолжающееся или длительное действие) образовано от «ти(т)еми», которое означает «класть», «отдавать», «откладывать», «определять», «излагать», «удалять», «решать». Снова значений очень много, а выбор верного зависит лишь от контекста. Поскольку же последний также говорит о возможности «отвержения» Христа, мало вероятно, чтобы оно было предопределено Богом. Причина же его названа исключительно точно: «не покоряясь слову». Слово «ти(т)еми» не отражает идеи «пред...», но говорит лишь о «назначении» или «определении», что конечно же следует отличать от «предназначения» или «предопределения» (с этим же положением мы сталкиваемся в случае с текстом Деян. 13:48). Определение есть, но условно ли оно или нет, здесь не сказано.

Но даже если бы здесь стояло и слово «предопределены», то и данное значение может быть объяснено лишь с позиции обусловленности предвиденными характеристиками своего объекта, т.е. людей, отпавших от Бога по своей воле. Условность такого «предопределения» означает, что вначале было свободное отпадение, а затем осуществление предопределения отпавших к гибели. **Без факта личного отпадения, предопределение к гибели лишается своего объекта, поскольку на него распространяет свое действие предопределение всех людей к спасению.** Налицо необходимость предузнания тех, кто будет верить, и тех, кто отпадет. Оба глагола имеют длительную форму, указывая на то, что речь идет об отступничестве в целом, а не о каждом частном его случае. Также это говорит и в пользу непрекращающегося характера условий, определяющих то, кто окажется в числе осужденных, а кто будет спасен.

Сама мысль о том, будто Бог Сам предопределил «претыкание», «непокорность», «неверие» конкретных людей и при этом наказывает их за это, еретична, поскольку противоречит и Всеблагости, и Справедливости Божьей моральной природы. Когда Моисей (да и Павел) захотел понести вечное осуждение ради спасения своего народа, Бог отверг это предложение (Исх. 32:33; Рим. 9:1-5). В осуждении Содомы и Гоморры Бог также поступил очень осторожно, особо убеждаясь в неспособности людей покаяться. В случае же покаяния Ниневии при Ионе Его приговор (следует полагать, с радостью) был отменен. Все это говорит в пользу того, что в тексте Петра **Бог предопределил к осуждению не факт неверия, а участь неверных, не людей, а их выбор**⁶⁷².

Текст Рим. 9:11-12 говорит, что Бог суверенно определил судьбу двух людей, вернее двух народов, которые они олицетворяли, по-разному. Здесь нет ничего, указывающего на «двойное предопределение» в его отношении к теме спасения. Да, здесь говорится о порабощении одного другим, однако это не относится к личному спасению этих лиц. Да, здесь говорится, что Божий выбор не был связан с добрыми делами этих людей, однако речь идет только о делах. Да, здесь есть полярность Божественного выбора «возлюбил-возненавидел»⁶⁷³, однако эта мысль, являющаяся самостоятельной цитатой из Мал. 1:2-

3, не содержит идеи предызбрания к спасению или к гибели.

Малахия говорит о Божьем выборе, во-первых, целого народа, а, во-вторых, касательно их земного назначения. Общая мысль Павла в этой главе корпоративна: не тот иудей, кто таков по наружности (см. Рим. 2).⁶⁷⁴ Лишь обетование играет ключевую роль, и именно в него включены все верующие вне зависимости от их национальной принадлежности. Поэтому **обращение к двум личностям (Исаву и Иакову) здесь иллюстративно и эпизодично.**⁶⁷⁵ Также и акцент на суверенность Божественного выбора также не выходит за рамки общей идеи Павла оправдать предоставление Богом возможности спасения язычникам на новых условиях (покаяния и веры). Бог имеет на это право, и не наше дело указывать Ему — будет ли Он спасать нас по делам или только по вере, по воздаянию закона или же по благодати прощения.

Даже когда Павел в Рим. 9:16 говорит о помиловании, не зависящем от желания человека, он подразумевает лишь то, что **одним человеческим желанием нельзя заслужить милости и прощения грехов.** Любой захочет спастись без каких-либо условий. Такое желание не может спасти его, **однако то желание, которое отвечает на новозаветный призыв верой, может быть и должно быть прощено.** С другой стороны, нужно еще и желание Бога, которое в правовом отношении требует соблюдения дел, которых мы не имеем. Термин «заслужить» относит усилие человека к области права, когда человек хочет апеллировать к Божьему правосудию как основанию своего помилования.

Здесь рассматривается лишь одна сторона вопроса: **«по закону» нет возможности спасения желающим, но из-за своих дел не имеющих на это права людям.** Иными словами, Павел здесь говорит, что перед законом все равны и все погибли, однако для благодати все, равные «по своим делам», не равны по другим признакам. Вот здесь уже и желание (но не желание оправдываться без Божественного Ходатая, или безусловно, а желание принять Его благодатное прощение, причем на Божьих условиях) начинает играть свою роль. Однако в данном случае Павел не рассуждает об этом, подчеркивая лишь **право Бога распространять возможность спасения на язычников путем лишения возможности спасения посредством дел.**

Арминианское видение вопроса личного избрания подразумевает, что неизбранным ко спасению быть невозможно.⁶⁷⁶ При этом с целью возражения против него часто обращаются к Рим. 9 гл., где рассматривается тема: не все дети Авраама по плоти (Рим. 9:7-8).⁶⁷⁷ При этом ставится на вид якобы существование двух видов избрания: по плоти и по обетованию как основание для идеи «двойного» предопределения. Избранные «по плоти» изначально были приговорены к гибели, а избранные «по обетованию» — изначально были предопределены ко спасению. Такой ход мысли чужд рассуждениям самого Павла, который мог бы выразить эту идею более ясно, чем это видно.

Закономерным ее следствием является вывод, что в Ветхом Завете, когда «тайна» еще не была открыта, евреи также были разделены на избранных к спасению и неизбранных. Оправдывает ли это предположение сам текст? Отнюдь нет.

Легко увидеть, что Павел развивает свою мысль в другом направлении: детьми обетования в отличие от детей плотских становятся не автоматически, а по верности Бога Его обещаниям. В данном случае избрание Авраама также не основывалось критерием «от дел», но это не значит, что Божье обетование вообще безусловно. Выражение «не сделали ничего...» явно относится к одним «делам» и не равнозначно по значению фразе «не искали»⁶⁷⁸, тем более понятию «по вере». **Поскольку принять обетование позволяла лишь «вера» (Евр. 4:2), то и само избрание было обусловлено ею.**⁶⁷⁹

В 9-й главе Послания к Римлянам в целом речь идет о принадлежности к семени обетования, к которому, доказывает Павел, принадлежат не только евреи, но и язычники. Так пожелал Бог, и «никакая глина» не может изменить Его решения, даже если бы и была против. Никогда нельзя мыслить однобоко, ведь и в пользу пелагианства можно привести стихи, типа: «Встань, спящий, воскресни из мёртвых, и осветит тебя Христос!» (Еф. 5:14). Здесь идет речь об «освещении» Особым Откровением (в лице «Христа»), но в силу всеобщего влияния Жертвы Христа, его можно понимать и как «освещение» предварительной благодатью, т.е. Общим Откровением. Однако в таком случае все

переворачивается «с ног на голову». Тем не менее, все содержимое Божественного Откровения не позволяет делать таких заключений.

Так и здесь, нам важно различать суверенную волю Бога к определению земных вещей от условной (моральной) Его воли к определению спасения каждого человека в отдельности. С другой стороны, Павел говорит об избрании наследников в рамках корпоративной и «духовной» принадлежности с семени Авраама. Все места Ветхого Завета об избрании касаются темы всего Израильского народа, а не отдельных его представителей.

Поскольку же обетования избрания в Ветхом Завете являлись лишь земными, а не небесными, то и избрание касалось прежде всего материальных привилегий, но не духовных.

Было ли избрание Израиля безусловным? Израиля в целом — да, так как само обетование было корпоративным по своему характеру, в каждом же отдельном его члене — нет и по той же причине. Об этом Павел говорит ниже (Рим. 11:21-22): «Если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя. Итак, видишь благодать и строгость Божию: строгость к отпадшим, а благодать к тебе, если пребудешь в благодати Божией; иначе и ты будешь отсечен». Здесь уже зашел разговор о личном избрании. В этом случае равны и израильтянин, и язычник, а Израиль или Церковь в целом унаследуют обетования тех, кто не старался (заботился) «делать твердым (свое) звание и избрание» (2 Пет. 1:10).

Бог избрал Израиль (Иакова), как же стало возможным, что Павел просит о его спасении (Рим. 10:1)? Ответ тот же: чтобы спаслись хотя бы некоторые (Рим. 11:14; ср. 1 Кор. 9:22).

Благословения завета унаследует избранный, т.е. святой и верный «остаток». Павел показывает, что отпадение от обетования возможно, почему и стало возможным просить Бога о спасении Его ожесточившегося «до времени» народа. «До времени» — какого? Разве Израиль еще и сегодня не продолжает находиться в «ожесточении» в своем большинстве? Да. Следовательно, временность имеет корпоративное значение, поскольку большое множество евреев прошлых веков и поколений остались вне спасения. Т.о. Писание не сбылось лишь по отношению к номинальному большинству Израиля, но сбылось и вполне по отношению его верного «остатка» или «семени».

В любом случае в Ветхом Завете нет ни слова из того, что говорит Павел, а именно — что Израиль не был избран целиком для спасения. Все израильтяне были избранными, но не все спаслись. **Отступившие подобно остальным были корпоративно избранными, но это не гарантировало их индивидуального спасения.** Павел говорит о том, что не все израильтяне те, кто таковы по плоти, отрицая значение физической причастности к народу Божьему.⁶⁸⁰ Однако этим он не вводит новшество, будто одну часть Израиля Бог избрал, а другую нет, выставляя это причиной того, почему некоторые отпали. Такая мысль чужда не только традиционному иудаизму, но и раннему христианству.⁶⁸¹

Павел не утверждает, что «весь» Израиль спасется, так как этому нет доказательств ни в жизни, ни в Писании. Слово «весь» означает лишь корпоративное единство, а не количественный показатель спасенных. Это обетование в буквальном смысле наследует лишь верный «остаток». **Бог избрал весь Израиль для спасения, но каждый его представитель держится в своем положении избранного личной «верою».**

Личная вера, а не кровная принадлежность к коллективу Израильского народа является условием избрания — вот какова мысль апостола. Вопрос же личного избрания освещен им в следующем тексте: «Если пребудешь в благодати Божией; иначе и ты будешь отсечен» (Рим. 11:22). «Божественное избрание целого народа не гарантировало, что каждый его представитель будет наслаждаться всеми предоставленными привилегиями. Наоборот, виновные в серьезных поступках неповиновения Божественному закону были изгнаны из народа (Исх. 12:19; Числ. 19:13 и др.)».⁶⁸²

Сейчас мы подошли к тому, чтобы сделать наш основной вывод: **избрание к спасению безусловно лишь в корпоративном смысле, в индивидуальном же — обусловлено личной верой каждого человека.** Итак, сказанное подтверждает условный характер применения заслуженного единственно Христом искупления. Даже сам термин «даром» (благодать) исключает какое-либо насилие. С другой стороны, и человеческую потребность в спасении неоправданно называть «заслугой» в правовом (юридическом) смысле этого слова. Покаяние и вера как условия, на которых каждый грешник, может

воспользоваться даром Божественной благодати, ничего общего не имеют с делами или заслугами. Они играют роль только в вопросе применения спасения к каждому отдельному человеку, в деле же достижения спасения **грешник не сотрудник у Бога, а бесплатный пользователь Его искупительного дара.**

Таким образом, арминианское понимание вопроса спасения имеет серьезные библейские основания, требующие выражения нашего к ним отношения. В содержание арминианской дискуссии можно было бы и не вникать, однако на карту поставлено наше личное спасение.

Примечания

[001](#) О возможности проведения такого диалога свидетельствовали и ранние апологеты и отцы церкви, такие как: Афинагор, Иустин Мученик, Феофил Антиохийский, Минуций Феликс, Климент Александрийский, Ориген, "каппадокийские" отцы и др.

[002](#) Зеньковский В. Апологетика. - Киев. - 1990. Цит. по: Катехизис. - Киев. - 1991. - с. 22.

[003](#) Benjamin Breckinridge Warfield, The Inspiration and Authority of the Bible, ed. by Samuel Craig, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948, pp. 74,75.

[004](#) L. Berkhof, Systematic Theology, 3rd revised and enlarged edition, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1941, pp. 36,37.

[005](#) Значение истории в качестве способа Божественного Откровения важно лишь на ранних этапах развития человеческой цивилизации, когда первоначальное устное предание еще не успело полностью ассимилироваться в языческих верованиях (сказания о сотворении мира и людей, их падении, потопе и об утерянном и ожидаемом в будущем "золотом" веке). Необходимость введения Синайского законодательства как раз и служило цели возмещения утраты этого первоначального знания о Боге и о Его отношениях с первыми поколениями людей. Разумеется, что не все, происходящее в истории, мы должны расценивать как проявление Естественного Откровения Бога.

[006](#) Врожденные знания о Боге признавал Ж. Кальвин, хотя в отношении спасения и относил их лишь к некоторым людям. Он был прав в том, что о Творце свидетельствует само творение, а от знания о Нем никому не суждено скрыться совершенно. К сказанному им можно добавить то, что это внутреннее (интуитивное) знание следует отличать от врожденных чувств, например, страха (З. Фрейд), вечности (Ф. Шлеермахер) или тайны (М. Элиаде). Это - именно знание, хотя и смутное и неполное, поэтому когнитивное содержание отличает его от других составляющих религиозного опыта и, в частности, от чувств.

[007](#) Это положение объясняет, почему Павел имел право обращаться к языческой мудрости (Деян. 17:28; Тит. 1:13), а Иуда - к апокрифам (Иуд. 14-15).

[008](#) "Влекущее" значение предварительной благодати также выражается в привлечении внимания грешника к проблеме греха и к убеждению его в готовности Бога простить его, а также в сохранении и защите в нем волевой способности в случаях внешних угроз и принуждения.

[009](#) Для правильного понимания подобных этому тексту мест Писания важно знать, что благодать Божья может восполнять недостатки веры, понимания или силы у тех, кто в силу различных причин не мог их иметь в той же мере, как все остальные люди. После такого восполнения благодать уже не просто посылает помощь и укрепляет, а требует проявления личной веры, чтобы человеку можно было оказать еще больший уровень помощи. Лидия не могла понять что-то в Писании, но Бог, скорее всего, через саму проповедь Павла открыл ей какую-то истину, незнание которой препятствовало ей уверовать. Поскольку она была "набожной" женщиной она уже что-то знала об истине, но не до того уровня, чтобы сделать осознанное решение. "Бог открыл ее сердце внимать" означает "даровал ей ответ на долго мучавший ее вопрос". В данном случае не произошло никакого безусловного избрания к спасению Лидии.

Очень важно различать между собой неспособность к деланию добра, присущую всем людям, и слабость воли, веры или познания, которой могут обладать некоторые из них. По отношению к делам воля и разум человека не просто слабы, а бессильны: они

нуждаются не в помощи, а в заместительстве. Им не по силам самим бороться с грехом. Но через начало покаяния, готовность к выполнению заповедей и молитву, они укрепляются благодатью, и тогда они одерживают победу над грехом. Таким образом, малое благо Бог всегда дарует людям, причем всем без исключения, а полную благодать лишь тем, кто правильно воспользуется первым. Вот почему несовершенство грешника никогда не бывает препятствием к получению им Божьих даров. Бог слабых не отвергает, а принимает, восполняя недостающее и укрепляя его до должного состояния. В любом случае, чтобы познать или получить благодать Божью необходимо ее востребовать. Бог может даровать ее и безусловно, однако такого рода милость не устраняет, а дополняет всеобщую благодать, поэтому и не определяет вопрос спасения.

[010](#) От Божественных требований выполнения определенных заповедей человечество никогда не было освобождено. Выражения же типа "и до закона грех был в мире" (Рим. 5:13) или "я жил некогда без закона" (Рим. 7:9) следует читать в контексте и относить только к закону Моисея, но не ко всем заповедям, существовавшим до его появления.

[011](#) Происходило это в той же последовательности (осознание нужды, поиск выхода и обращение за помощью), однако уровень знания в рамках применимости средств Общего или Особого Откровений определял различие в полученном результате. И в Общем, и в Особом Откровении Бог призывает грешника к покаянию и доверию Богу, однако степень понимания того, что такое грех и кто такой Бог, у людей, пользующихся средствами Общего и Особого видов Откровения, разная.

[012](#) Этот текст можно истолковать двояко: либо "влечение" предоставляет человеку способность последовать за Христом самым решительным и деятельным образом ("прийти ко Мне" в смысле "последовать за Мною" из Лк. 14:26-27), и тогда оно обозначает особую благодать, либо оно обеспечивает желанию человека возможность принять Христа, и тогда оно выражает естественную благодать, имеющую всеобщий характер по масштабу своего воздействия (см. "влечение" в Ин. 12:32). Судя по контексту, где Христос употребляет это выражение для объяснения причины неверия в Него иудеев, речь идет здесь о всеобщей благодати, без которой никто не способен обратиться ко Христу. Сказанное в этом тексте не означает избрание, признаков которого не выявляет контекст. Последний скорее описывает состояние тех людей, которые лишились предварительной благодати из-за своего упорства во грехе, хотя и обладали ею до этого, как и все люди. В любом случае, перед нами факт не принуждения, а необходимого с Божьей стороны условия, характер которого определяется другими текстами Писания. Например, о наличии предела Божьему воздействию на сознание грешника говорят такие места, как: Быт. 15:16; Мф. 12:31-32; 1 Фес. 2:16. Следовательно, среди упорствующих в признании авторитета Христа находились люди, свобода воли которых была утрачена вследствие их собственного сопротивления свидетельствам закона (см. ст. 45), но это не означает того, что она не существовала в них изначально. Да, сейчас они уже не могут "прийти", но раньше могли.

[013](#) Здесь и далее за исключением оговоренных случаев цит. по: Мыслители разных эпох о совести / Этическая мысль. - М. - 1990. - с. 284-293, а также: Разум сердца. Мир нравственности в высказываниях и афоризмах. - М. - 1989. - с. 127-134.

[014](#) Цит. по: Швейцер А. Культура и этика. - М. - 1973. - с. 149.

[015](#) Цит. по: Швейцер А. Культура и этика. - М. - 1973. - с. 150.

[016](#) Марксисты подчиняют индивидуальную мораль морали общественной и классовой (Л. Троцкий). Всем известны слова Маркса: "У республиканца иная совесть, чем у роялиста, у имущего - иная, чем у неимущего... Совесть привилегированных - это ведь и есть привилегированная совесть" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - т. 6. - с.140). В раннем же возрасте он был ближе к идеям социал-утопистов.

[017](#) Правда, Эрих Фромм, изменивший направление классического фрейдизма, уже не связывает совесть с бессознательным началом в человеке: "Чего не желаешь себе, того также не нужно желать другим - так звучит одно из важнейших правил этики. Но с таким же точно правом можно сказать: В чем ты виноват перед другими, в том ты виноват и перед собой" (Erich Fromm, Psychoanalyse und Ethik - Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, Deutscher Taschenbuchverlag, Munchen, 1992. S. 41).

[018](#) Впрочем, в душе и этого мыслителя велась борьба таким образом, что он не полностью отрицал моральные принципы и их объективный характер, хотя он и подчинял их социальным задачам. Например, ему принадлежит высказывание, отмеченное даже его идейным противником Л. Толстым: "Лучшее средство хорошо начать день состоит в том, чтобы, проснувшись, подумать, нельзя ли хоть одному человеку доставить сегодня радость" (цит. по: Разум сердца. - с. 296).

[019](#) Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. - СПб. -1907. - с. 105.

[020](#) В настоящей книге слова "Сверх-Я" или "сверхсознание" используются скорее в значении, придаваемом им А. Бергсоном, а не З. Фрейдом и его школой психоанализа. Христианская психология не связывает друг с другом совесть и "бессознательное", как это делают некоторые философы-идеалисты, начиная от Шеллинга, приводя даже к его возвышению над моралью. Признание такого взгляда вводит в природу Бога "бессознательный" элемент, что вступает в противоречие с библейским описанием Его как Личности, не знающей внутренних противоречий. Впрочем, православное богословие часто описывает этим термином интуитивные способности человека, и в этом смысле избегает данного порицания. Тем не менее "надэтичность" интуиции не может рассматриваться в значении "неэтичность".

[021](#) З. Фрейд наделял "Сверх-Я" биологической (бессознательной) природой, формирующейся под влиянием воспитания в раннем детском возрасте. К.Г. Юнг вообще на этой почве проявлял большой интерес к оккультным явлениям, вводя их приемы в психологию.

[022](#) Вестермарк и Шарп признают частичное воздействие на содержание морального чувства культурных явлений и воспитания, что, конечно же, должно означать лишь развитие или угашение уже заданного врожденного зародыша морального самосознания.

[023](#) Архим. Ианнуарий (Ивлиев). Тайна и Откровение. / Катехизис. - Киев. - 1991. - с. 40-41.

[024](#) Швенгелер Б. Чувство вины. // Эмос. - Бернек. - б/г. - с. 13.

[025](#) Эриксон М. Христианское богословие. - СПб. - 1999. - с. 522.

[026](#) Эриксон М. Христианское богословие. - СПб. - 1999. - с. 795.

[027](#) Цит. по: Мыслители разных эпох о совести. / Этическая мысль. - М. - 1990. - с. 288. Разумеется, когда совесть приводится к состоянию полного подавления ее функций и человек примиряется с фактом своей греховности, в его сознании вполне может создаться иллюзия ее "чистоты". И здесь уже прав А. Швейцер, указывая на неоправданность использования понятия "спокойной совести", делающей нас бесчувственными к сознанию к.-л. вины. По этой причине также и Л. Толстой справедливо обвинил идею "чистой" совести в короткой памяти.

В связи с этим важно отметить, что стандарт совести постоянно увеличивается с ростом послушания ей и фактически никогда не может быть удовлетворен полностью.

Положительный смысл понятию "чистая совесть" придавал Фейербах, когда говорил: "Чистая совесть есть не что иное, как радость по поводу радости, причиненной другому человеку; нечистая совесть есть не что иное, как страдание и боль по поводу боли, причиненной другому человеку" (цит. по: Разум сердца. - с. 132).

[028](#) См. напр: Осипов А. И. Основное богословие. - М. - 1994. - с. 52-57.

[029](#) Говоря об Особом Откровении, ошибочно ограничивать его понимание представлением об исключительно иррациональном воздействии на волю человека. Да, оно сверхъестественно, так что Общее Откровение никогда не сможет путем саморазвития достигнуть высот Особого. Тем не менее, совесть человека несет определенную моральную информацию, хотя и опирающуюся на конкретное опытное знание. Также трудно согласиться с трактовкой Особого Откровения Бога как личного или индивидуального. Божьи стандарты морали, о которых свидетельствует совесть, универсальны и абсолютны, разумеется, не в качестве, а в степени. Их можно смешать с ложными идеями, разбавить или исказить, но не уничтожить. При этом важно помнить, что новозаветное спасение, представляющее собой знание о прощении грехов и силе Духа Святого, все же опирается на реакцию человека на свидетельства совести,

религиозного и нравственного чувств, а также чувства справедливости. Без совести невозможно осуществление таких проявлений человеческой индивидуальности как покаяние и благодарность. Это означает, что Божий дар спасения может быть распространен и на язычников, разумеется после их физической смерти. Хотя они и не могли знать, каким же именно способом Бог может даровать им спасение, сама идея о Личном, Справедливом и Любящем Боге могла быть усвоена ими посредством возможностей Общего Откровения. В силу же того, что оно является частью Особого, их нельзя противопоставлять радикальным образом. Здесь сохранено название Особое Откровение по той причине, что сущность спасения не может быть полностью понята невозрожденными людьми, хотя частичное проявление ее в их жизни в виде идеи прощения грехов (напр. в форме жертвоприношений Неемана) и силы предварительной благодати Бога все же возможно.

[030](#) Это положение не означает того, что таковые люди могли оставаться в то же самое время идолопоклонниками или вообще безбожниками. Например, ранние отцы церкви относили к числу спасенных Сократа, с которым можно сравнить также Эхнатона IV или Конфуция. Так или иначе, но возможность спасения "приближающихся к Богу" людей на особых условиях признается даже ортодоксальными иудеями, которые называют их лицами так называемого "ноева завета".

[031](#) Позже мы увидим, что спасение для людей, живших в Ветхом Завете и доверившихся свидетельствам Естественного Откровения или закона Моисея, было провозглашено при схождении Иисуса в ад или "гадес" согласно 1 Пет. 3:19-20; 4:5-6; Еф. 4:8-10. Слова Христа к разбойнику на кресте: "Ныне же будешь со Мною в раю" (Лк. 23:43) также опираются не на полное знание истин Евангелия последним, а на спасительное значение средств Естественного Откровения.

[032](#) Поскольку знание не детерминирует, а лишь воздействует на сознание человека, первый этап не устраняет свободу воли человека, но включает ее в себя.

[033](#) "Понятие "быть избранным", следовательно, не содержит в себе результат одностороннего решения Божьего, являясь взаимной работой человека и Бога. Господь избирает тех, кто дает Ему возможность их избрать" (W. Beyschlag, *New Testament Theology*, 2d ed., 2 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899), 1:138). Да и в целом само понятие избрания в Библии говорит не столько об Избирающем Боге или избранном индивиде, сколько о соответствии исполнителя предложенной для него Богом цели освящения. Всякий человек, который хочет быть святым, т.е. отделенным от греха и для Бога, может стать избранным. В данном случае Бог избирает не самого человека к спасению, а его положение как спасенного, по отношению к которому тот должен высказать свое отношение. Таким образом, Божье избрание определяет статус или характер спасения, доступ к которому остается всегда открытым для людей на условии добровольного согласия с Божественной целью избрания.

[034](#) В этом смысле он похож на израильтянина, не имевшего полного представления о том, что спасительным на самом деле была не его жертва, а искупление, совершенное Иисусом Христом.

[035](#) Нет спора, что Бог подготавливает к принятию спасения не избранных лиц, а всех людей, что и входит в функции предваряющей благодати Божьей, влекущей грешника ко спасению также, как и особой (Ис. 66:9; Рим. 2:4).

[036](#) Мельничук А.И. *Общее откровение и евангелизм / Богословие и богословское образование в современном обществе. Материалы конференций Богословского общества Евразии.* - Одесса. - 2002. - с. 200. Более подр. об этом мнении см: J.A.D. Anderson, *Christianity and World Religions* (Dowers Grove, IL: InterVarsity Press), 1984.

[037](#) Примечательно, что необходимость этого осознают не только модернисты типа Карла Ранера и Карла Барта, но даже и некоторые кальвинистические богословы. Например, Шедд говорит о возможности спасения тех, кого "Бог пожелает возродить без письменного Слова... Божий Дух не обязательно... должен дожидаться медлительных действий неверной церкви в вопросе проповеди письменного Слова, чтобы даровать Свою всемогущую благодать для рождения свыше" (W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zondervan reprint, n.d.), 1:436,439). Конечно же, кальвинистическое учение о

предваряющей благодати внутренне противоречиво, потому что ее нерезультативность определяется решением Самого Бога не спасать некоторых. Поэтому Промысел Божий в данном изложении вступает в противоречие с универсальной работой Духа Святого в людях. Поэтому эти авторы оправдывают возможность спасения язычников тем, что к ним доносится "особый" призыв, сопротивляться которому невозможно.

[038](#) Во свете раввинского представления о "людях Ноева завета" вероятно допустить, что речь идет не только о людях времени жизни этого ветхозаветного праведника, но и вообще о всех, кто в своих действиях был им подобным и кто, живя в ветхозаветное время, ничего не знал о законе Моисея.

[039](#) Конечно же, Петр под образом эпохи Ноя имел ввиду не просто ситуацию того времени, но то, что в иудаизме значилось под "ноевым заветом". "Люди ноевой праведности" - это люди, выполнявшие сокращенные постановления иудаизма или закона. На основании выполнения ими части требуемых по закону условий и допускалось их спасение, которое, впрочем, все же отличалось от иудейского отсутствием ряда Божьих благословений.

[040](#) Это не было простым "опущением планки" или уступкой в Божьих требованиях. Напротив, то, что требовалось по закону, было предназначено приготовить людей к должному принятию таких условий спасения, которые были предопределены Богом "во Христе", а следовательно "по благодати", извечно. Фактически Бог не сделал уступку в Новом Завете, а из педагогических соображений "поднял" требования в Ветхом.

[041](#) Существует и альтернативное данному мнению, о том, что Бог непременно пошлет ищущему Бога дополнительные и недостающие знания о Нем, чтобы он мог спастись. Я же лично склонен считать, что в исключительных случаях возможно спасение даже без знания его оснований. Это нечто похожее на то, как мы пользуемся мобильным телефоном, не имея и малейшего представления о его устройстве. В любом случае, Бог знает наперед (предузрение), кто из людей мог бы принять спасение, если бы получил о нем полную информацию, и на этом основании спасти его, если не сразу после его смерти, то перед судом у Белого Престола. Это несколько напоминает ситуацию, когда после некоторого времени, проведенного в тюрьме, человеку объявляют амнистию на основании новых, милостиво смягченных условий. Подобно этому, "смягчение" закона было достигнуто Жертвой Христа, о чем еще речь впереди.

[042](#) Шейфер Ф. Как же нам теперь жить? - Чикаго. - 1990. - с. 5-6.

[043](#) Карл Генри, Образ Божий / Теологический энциклопедический словарь (ред. У. Элвелл). - Москва: Духовное возрождение. - 2003. - с. 779.

[044](#) Под "обожением" или "теозисом" следует понимать преобразование не тела, что произойдет лишь в момент воскресения, а именно духовной природы человека, его личных моральных качеств.

[045](#) Нибур Р. Христос и общество. - Новосибирск: Посох. - 1999. - с. 145.

[046](#) Этим объясняется то, что корни новозаветного спасения находятся в Ветхом Завете, о чем учил и Иисус Христос, называя расположенных к истине людей "научившимися от Отца" (Ин. 5:46-47; 6:45; 8:47; 10:26).

[047](#) В строгом смысле слова Бог не должен был бы лишать шанса спасения тех, кто не ощутил на себе не только действия Его справедливого суда, но и благодати прощения. В этом смысле мы видим милость Божью и в Ветхом Завете, например, снисхождение Бога к просьбам Авраама, многочисленные отсрочки в наказании Израиля, прощение греха Давида и злодеяний ниневитян. С другой стороны, Бог предвидит, как будет вести себя человек, если ему предоставить не только нормы справедливости, но и любовь, и, исходя из данного положения, определяет его вечную судьбу. Во всяком случае, нельзя отрицать существования тех людей, которые никогда не станут на путь покаяния ни от действия закона, ни от "влечения" благодати. Что касается посмертной судьбы детей, то поскольку они не реализовали своей сознательной воли, они будут спасены на исключительных и разумеется неравноценных с остальными спасенными условиях (см. 2 Цар. 12:23).

[048](#) Нибур Р. Христос и общество. - Новосибирск: Посох. - 1999. - с. 133.

[049](#) Нибур Р. Христос и общество. - Новосибирск: Посох. - 1999. - с. 190-191.

[050](#) Нибур Р. Христос и общество. - Новосибирск: Посох. - 1999. - с. 193.

[051](#) В данном толковании различия между путями спасения в Ветхом и Новом Заветах введение "дел" закона в условия спасения было временным действием Бога, предпринятым с воспитательной целью (Евр. 7:12,18-19; 8:7; Гал. 3:24-25). Люди (евреи) должны были попытаться исполнять то, что было не под силу одним человеческим силам, с тем, чтобы научиться большей зависимости от Божьей милости. Этим Бог показал, что мало только знать закон Божий, но нужно иметь еще и силу сделать желаемое. Этим устранялось нежелательное учение о заслугах в деле получения спасения.

[052](#) Слова "предал" из Рим. 1:24,26,28, конечно же, должны относиться к потере первыми людьми особой Божественной благодати, поскольку действия Адама и Евы отождествляются Павлом с "грехом" всех людей (Рим. 3:9). Поскольку же условия отпадения от обоих этих видов благодати похожи, то с потерей особой, возникала угроза потери и предварительной благодати. Это вполне согласовано с тем, что укоренение во грехе описано в этой главе в прогрессирующей форме, что подвело всех людей до состояния их бесчувственности к свидетельствам Естественного Откровения. Вот почему Приход Христа был крайне необходим, и если бы не всеохватное влияние Жертвы Христа, все люди оказались бы под окончательным гневом Бога.

Это означает, что ко времени Прихода Христа на землю распространение греха достигло такого масштаба, что стало угрожать и результатам естественной благодати, т.е. полным уничтожением оставшегося добра в отдельных душах людей. В Смерти же Христа всем людям была предоставлена дополнительная возможность правильно отреагировать не только на естественный Божий призыв, но и на сверхъестественный. Вот почему Писание подводит под действие искупления Христа всех людей (см. напр: 2 Пет. 3:9; 1 Тим. 2:4,6). Эта истина о возрождении Жертвой Христа естественной способности человека нуждаться в Боге и была центральной в арминианском богословии.

Конечно же, в Рим. 1 гл. Бог "предал" людей лишь в смысле временного их наказания, потому что Рим. 2:4 говорит о непрекращающемся воздействии на грешников со стороны "богатства благодати, кротости и долготерпения Божьего", "ведущих (их) к покаянию". Не каждое подавление голоса и действий (естественного или сверхъестественного) Духа Святого оканчивается неотвратимой гибелью для человека. Петр отрекся от Христа, в клятве призвав имя Бога, а Павел преследовал Церковь Божью и "шел против рожна", однако они пали не окончательно (ср. 2 Цар. 14:14). С другой стороны, места о "хуле на Духа Святого" (Мф. 12:31-32) и "грехе к смерти" (1 Ин. 5:16-17) говорят о необратимости долгого и упрямого сопротивления Богу (см. "всегда противитесь" в Деян. 7:51). Например, необратимую разновидность отпадения мы можем видеть в случае с Саулом (ср. 1 Цар. 15:23,26,29; 16:1; 28:6; 2 Цар. 7:15) и Иудой (Деян. 1:25), обратимую в случае с Петром, вероятно, Давидом и Израилем ("отвратился и оставил" в Деян. 7:42; ср. Рим. 11:1-2,15,23). Использование причастий настоящего времени в Евр. 6:6 говорит о продолжающемся характере "распинания" и "ругательства", следовательно, только к последнему и относится невозможность покаяния из Евр. 6:4.

[053](#) Эриксон М. Христианское богословие. - СПб. - 1999. - с. 142.

[054](#) Хотя такое дополнение частичного Естественного Откровения данными Особого может быть совершено лишь в вечности, возможность его предвечного осуществления может скрываться в тексте Флп. 2:10. Христос может еще раз сойти в ад (прежде, чем тот будет брошен в "озеро огненное") для того, чтобы спасти тех, кто мог бы спастись, если бы знал полноту проявленной для его спасения милости, выраженной на Голгофе. Разумеется, это сохождение в ад не принесет никакой пользы тем, кто в их земной жизни не имели сокрушения о своих грехах и не искали выхода из своего безысходного положения. Так или иначе, Бог обладает рядом возможностей предоставить одинаковые шансы спасения для всех людей, несмотря на то, что им пришлось жить в различные исторические периоды спасения.

[055](#) Поскольку язычники не могут полностью выполнить все условия новозаветного спасения - до его исторического воплощения или после в отсутствие полноты знания о нем, Бог считает эти причины уважительными, чтобы предоставить им исключительную возможность спасения в Жертве Христа.

- [056](#) Защита природной необходимости для религиозного сознания имеет особое применение. Дело в том, что предоставляя творению возможность автоматического управления посредством законов природы, Бог тем самым ограничивает Свою деятельность. Поскольку такое Самоограничение просто освобождает Бога от мелочных и не соответствующих Его достоинству попечений о человеке и мире, но нисколько не ущемляет Его всемогущества, можно полагать, что и предоставление человеку некоторой свободы не ограничивает Бога, а фактически освобождает Его.
- [057](#) Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? - Чикаго. - 1990. - с. 145.
- [058](#) Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? - Чикаго. - 1990. - с. 237.
- [059](#) Неудивительно, что материализм не находит объяснения таким феноменам как любовь, поэтому он превращает, например, поцелуй между влюбленными в "иррациональный" акт взаимной передачи микробов.
- [060](#) В этом смысле известное античное выражение "желающих судьбы ведут, а нежелающих тащат" весьма неудачно. Дело в том, что "судьбы", как "ведут", так и "тащат" не желающих или нежелающих, а их тела. "Желающие" же идут сами, не нуждаясь ни в какой помощи от судеб, а "нежелающие" внутренне, хотя и безуспешно внешне, все же сопротивляются им. По отношению к первым судьбы бездеятельны, ко вторым же применяют силу. Чье же тогда они преодолевают сопротивление, если нет свободы?
- [061](#) Мень А. Истоки религии / История религии... - т. 1. - М: Слово. - 1991. - с. 116.
- [062](#) См. его произведение "Свободная воля": K. loel, Der Freie Wille, 1908.
- [063](#) Нечто подобное происходит часто в пасторской практике кальвинизма: когда христианин или служитель вел себя должным образом, он считался predetermined к спасению "раз и навсегда", но когда по простетивии некоторого времени оставлял веру, о нем сразу же начинали говорить, что он "был среди нас, но никогда не был нашим". predetermined таков, поскольку "устоял до конца", а "устоявший", поскольку был predetermined. Разумеется, слова "всегда" и "никогда" - не козыри, а бичи кальвинизма.
- [064](#) Бычко И.В. Познание и свобода. - М: Политиздат. - 1969. - с. 64. Этот труд можно порекомендовать для лучшего понимания того, что связь между теоретическими представлениями и реальными явлениями материального мира или действиями человека неоднозначна. Объективность не полностью характеризует бытие, которое имеет и субъективный компонент. Неточность случается не только в теории или опыте, но может входить в саму структуру бытия, на которой основан опыт. По этой причине теория фактически не в силах совершеннейшим образом описать и объяснить практику.
- [065](#) Левицкий С.А. Трагедия свободы. - Франкфурт-на-Майне: Посев. - 1984. - с. 14.
- [066](#) Бычко И.В. Познание и свобода. - М: Политиздат. - 1969. - с. 55.
- [067](#) См. М. Борн. Физика в жизни моего поколения. - ИЛ. - 1963. - с. 88, 196.
- [068](#) Бычко И.В. Познание и свобода. - М: Политиздат. - 1969. - с. 80.
- [069](#) J. Bochenski. Contemporary European Philosophy. Berkley and Los Angeles, 1957, p. 19.
- [070](#) Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - М: Республика. - 1994. - с. 97.
- [071](#) Ситуация научного кризиса как неспособности при помощи прежних теоретических систем и моделей объяснить наличные факты, даже может выглядеть в виде условия совершения подлинного свободного действия, хотя и основанного на "ученом незнании": "То, что прежде позволяло уверенно ориентироваться в самых запутанных познавательных ситуациях, порождая ощущение независимости от этих ситуаций, свободы принимаемых решений, было, по сути, формой зависимости от логики. Лишь утрата этой нити лицом к лицу сталкивает ученого с подлинной проблемой свободы, ибо только подобная ситуация требует собственного, нового, творческого решения. И не на кого переложить ответственность за это решение. Так вступает в познание проблема свободы" (Бычко И.В. Познание и свобода. - М: Политиздат. - 1969. - с. 95).
- [072](#) Гитт В. Творил ли Бог через эволюцию? - Гуммербах. - 1993. - с. 58.
- [073](#) Понятие "закономерность" указывает на наличие существенной внутренней зависимости между объектами (явлениями), когда один из них является причиной или условием появления (изменения) другого (так называемая причинно-следственная связь).

При этом все наличные законы классифицированы на три основные группы. Первая группа включает специальные (узкие) законы с четко ограниченной сферой деятельности, которые, как правило, в своей совокупности образуют основу определенной области знания. Ко второй группе относятся более общие законы, существование которых сказывается на определенном комплексе явлений (напр. периодический закон химических элементов). И, наконец, третья группа - это наиболее общие, универсальные законы, представляющие собой принципиальные закономерности мироздания (напр. закон сохранения энергии).

[074](#) См. более подр: Ферворн М. Развитие человеческого духа. - М. - 1913.

[075](#) См. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. - М. - 1937. - т. 5. - с. 679-680.

[076](#) Франко И.Я. Избранные социально-политические и философские произведения. - Киев. - 1956. - с. 124.

[077](#) Милль Д.С. Система логики. - М. - 1899. - с. 351. лф Д.С. Система логики. рть. быть причин некоторых видов ощущений; от многих причин может происходить смерть. , примененное

[078](#) Причина и действие. - Киев: Наукова думка. - 1994. - с. 150.

[079](#) См. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. - М. - 1937. - т. 5. - с. 685. Из современных трудов по данной проблеме см: Князев Н.А. Причинность: Новое видение классической проблемы. - М. - 1992.

[080](#) Мень А. Истоки религии / История религии... - т. 1. - М: Логос. - 1991. - с. 137.

[081](#) Более детально см. напр: Перлинов В.Я. Проблема причинности в философии и естествознании. - М: Изд-во МГУ. - 1979; Разумовский О.С. Современный детерминизм и экстремальные принципы в физике. - М: Наука. - 1975; Готт В.С. Философские вопросы современной физики. - М: Высшая школа. - 1986.

[082](#) См. напр: Павлов И.П. Полное собрание трудов. - М/Л. - 1949. - т. 3. - с. 562. Также: Ойгензихт В.А. Воля и волеизъявление. - Душанбе. - 1983.

[083](#) До Ш. Секретана (1815-1895) о том, что Бог уже самим фактом сотворения человека свободным отказался от Своего всеведения и "уничжил Сам Себя", учили такие мыслители, как Ф.П. Мэн де Биран (1766-1824) и Т. Жоффруа (1796-1842), опираясь на иезуитскую традицию Ф. Молины.

[084](#) Фактически лишь вначале XX-го века было остановлено властное шествие детерминизма, когда "мир вновь заговорил о свободе воли и стал искать пути ее нового осмысления" (Бунге М. Причинность: Место причинности в современной науке. - М. - 1962. - с. 31-32).

[085](#) См: Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. - М. - 1959.

[086](#) Порус В.Н. Лукасевич Я. / Современная западная философия. - М: Политиздат. - 1991. - с. 164.

[087](#) Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? - Чикаго. - 1990. - с. 169.

[088](#) Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? - Чикаго. - 1990. - с. 170.

[089](#) Подобно Сартру, Камю учил, что "человек абсурда" не должен признавать абсолютных ценностей или проводить никаких ценностных различий между последствиями своих поступков, а, следовательно, он ничем и не может "оправдывать" свои поступки. Он просто делает выбор как чистое моральное безразличие. Правда, кажется, он отрицает лишь религиозный и трансцендентный виды морали, отстаивая этику атеистического гуманизма, исходящую исключительно из земного жизненного опыта личности. Собственно этика Камю есть этика субъективная и релятивистская. О противоречиях в этике Камю пишет Давыдов следующее: "Не успел "абсурдный" человек Камю экспроприировать у "умершего бога" право распоряжаться по своему усмотрению своим собственным бытием, как он тут же обнаружил притязания на право распоряжаться своей жизнью, жизнью другого... Истинным источником нравственного кризиса, переживаемого экзистенциалистами как "смыслоутрата", оказывалась таким образом отнюдь не "смерть бога" сама по себе, а человекобожеские притязания "экзистенциального" "я", для которого "смыслоутрата" - необходимое условие возможности осуществления этих притязаний"

(Давыдов Ю. Этика любви или метафизика своеволия. - М: Молодая гвардия. - 1989. - с. 247-248).

[090](#) Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? - Чикаго. - 1990. - с. 202.

[091](#) Левицкий С.А. Трагедия свободы. - Франкфурт-на-Майне: Посев. - 1984. - с. 13.

[092](#) В своем известном определении свободы воли, данном Энгельсом в "Анти-Дюринге", говорится: "(Свобода) состоит в основанном на познании необходимостей природы... господстве над нами самими и над внешней природой" (Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. - т. 20. - с. 116). Это лучшее из того, что мог выдать вообще материализм (разумеется, в его применении к сугубо физической реальности). Впрочем, человек может пользоваться некоторой свободой даже без какого-либо знания о ее возможностях. Тем не менее, идея "исторического детерминизма", абстрактная сама по себе, поглотила личную свободу в марксизме. О несостоятельности марксистской этики см. напр: М.И. Туган-Барановский в предисловии к книге К. Форлендера "Кант и Маркс. Очерки этического социализма" (СПб, 1909).

[093](#) В самом марксизме существует напряженность по поводу свободы воли человека, потому что (похоже в отличие от Энгельса) Маркс отстаивал исторический и экономический детерминизм. Человечество неизбежно идет к своему классовому освобождению и устранению любой формы отчуждения людей друг от друга. История предопределена (как в дарвинизме) прийти к победе коммунизма, при этом не бесполезно использовать (хоть и временно) силу, которой, кажется, невозможно сопротивляться. Сегодня уже стало всем понятно, что и марксизм - учение утопическое и ненаучное. Общество управляется свободными индивидами, хотя их свобода ограничена генетически и социально.

[094](#) Гальцева Р.А. Свобода воли / Философский энциклопедический словарь. - М: Советская энциклопедия. - 1989. - с. 572.

[095](#) Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? - Чикаго. - 1990. - с. 44.

[096](#) Спор М. Лютера ("О рабстве воли" - 1526) против Эразма Роттердамского ("О свободе воли" - 1524) велся с прямо противоположных позиций и потому ни к чему не привел. Продолжение этой дискуссии имело место и после осуждения позиции Лютера-Кальвина 4 и 5 канонами Тридентского собора католической церковью в виде квиетизма и янсенизма. И лишь предложение Ж.Б. Боссюэ (1627-1704) в его "Исследовании о свободе воли", в котором он настаивал на одинаковом статусе этих двух библейских истин - предопределения и свободы воли - при невозможности их согласовать между собой, положило конец вековому спору.

[097](#) Липпс Т. Основные вопросы этики. - СПб. - 1905. - с. 325.

[098](#) Именно Кант стал различать долженствование внутреннее от долженствования внешнего, используя два близких, но различных по оттенку значения, термина (Sollen и Mussen).

[099](#) Конечно же, этим уточнением не является "свобода от греха", так часто используемая в религиозной практике со времени Августина, потому что любая свобода от одного не равнозначна свободе от другого. Истинное значение свободы воли состоит в вероятности отказа от некогда принятого решения. Если подчинение не носит добровольного характера, то оно качественно не отличается от вынужденного неподчинения.

[100](#) Кант считал свободной только "добрую", т.е. определившуюся в добре, волю, потому что идущая против истины воля всегда будет испытывать противодействие со стороны всемогущего Бога.

[101](#) Левицкий С.А. Трагедия свободы. - Франкфурт-на-Майне: Посев. - 1984. - с. 11-12.

[102](#) Это было ошибкой Сартра, отстаивавшего учение о неподвластности человеческой нравственности какому-либо (включая моральную оценку) принуждению. Таким образом его попытка обосновать нравственность лишь безразличным волевым актом потерпела крах.

[103](#) Вопрос Самоограничения Бога следует рассматривать в двух плоскостях: в сфере желаний свобода людей вообще ничем не угрожает Богу, но в сфере поступков - Бог действительно до времени ограничивает Свой контроль, состоящий в настоящее время в

убеждении людей, а не в силовом решении вопросов. Приписывание Богу причинения зла (например, в кальвинизме) не допускается в Библии, несмотря на то, что и остается вопрос, как может Бог предвидеть, не предопределяя, свободный выбор человека. Эта проблема, однако, существует лишь для философии, но не для теологии, признающей ограниченность возможностей человеческого разума в вопросе описания возможностей Бога.

[104](#) Конечно, это не означает, что Бог вообще не может принудить кого-то в каких-то вопросах, однако в таком случае Его моральная природа не позволит возложить на человека и ответственность за содеянное вопреки его желанию.

[105](#) Соловьев В.С. Свобода воли (выбора) / Христианство. - М: Большая Советская Энциклопедия. - т.2. - с. 520.

[106](#) Здесь уместно привести высказывание Л. Толстого: "Счастье не в том, чтобы делать всегда, что хочешь, а в том, чтобы всегда хотеть того, что делаешь".

[107](#) Этому представлению об абсолютности человеческой воли, даже изменяющей объективную реальность, придерживались М. Штирнер, Ф. Ницше и А. Шопенгауэр.

[108](#) Мельвил Ю.К. Пути буржуазной философии XX века. - М: Мысль. - 1983. - с. 132.

[109](#) Отвечая эволюционистам, Шейфер пишет: "Христианское миропонимание отнюдь не утверждает, что в человеческой жизни нет места усовершенствованию, оно говорит лишь о том, что усовершенствование это никоим образом не объясняет, что такое человек во всей его целостности. Однако для сторонников детерминизма изъятие из человеческой личности всего набора усовершенствований уничтожает и самого человека, как такового. Христианство такой взгляд отвергает. Оно настаивает на том, что каждая отдельная личность создана по образу Божьему, и вследствие этого является непрерывно развивающимся существом, обладающим собственным достоинством" (Шейфер. Ф. Как же нам теперь жить? - Чикаго. - 1990. - с. 236).

[110](#) Суверенности воли Бога, понимаемой как безграничный произвол, противоречит факт определенности Его моральной природы. По этой причине воля Бога суверенна лишь в пределах Его собственной природы (Авв. 1:13; Иак. 1:13; 2 Тим. 2:13; Евр. 6:18).

[111](#) Шеллинг В.Г. Философские исследования о сущности человеческой свободы. - СПб. - 1908. - с. 39.

[112](#) Понятно, что доказать возможность моральной свободы не одно и то же, что доказать свободу правовую. Однако в этике это означает, что деонтологические начала (содержание мотивов) должны быть столь же важны, как и консеквенциальные (результаты и последствия выбора), создать баланс между которыми правовая система не в силах.

[113](#) Бубер М. Два образа веры. - М: Республика. - 1995. - с. 229.

[114](#) Давыдов Ю. Этика любви или метафизика своеволия. - М: Молодая гвардия. - 1989. - с. 249.

[115](#) Правда, волю Бога наделяли абсолютной суверенностью, ничем не отличающуюся от сартровской воли, еще со времен Августина. Тогда это были издержки синтеза между христианством и неоплатонизмом с привлечением элементов манихейского дуализма.

[116](#) Символом такого обуздания собственного произвола является та форма казни, которую Бог выбрал для демонстрации этого - распятие Иисуса Христа. Для нас это не только средство искупления, но и демонстрация большого принципа самовоздержания. Вот почему Бог имеет право призывать Своих людей к "несению своего креста", "распятию" и удержанию себя "на кресте". Гнев Божий также удерживается Его любовью, так что свобода грешить обязана Божьему долготерпению.

[117](#) М. Plank. Vom Wesen der Willensfreiheit. 1955. S. 27. Курсив мой.

[118](#) Божественное воздействие на мысли человека может происходить как в форме убеждения (знания), так и внушения (принуждения). В первом случае Божественная мысль вводится в сознание человека как равноправный с прочими мотив, призванный бороться за первенство, но не принуждающий волю человека к выбору, во втором случае выбор совершает Бог в самом сознании человека, однако последний не несет за него ответственности.

- [119](#) Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - М: Республика. - 1994. - с. 89.
- [120](#) Ферберн Д.М. Иными глазами. Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие. - Ровно. - 2003. - с. 185.
- [121](#) См. подр: Шеллинг В.Г. Философские исследования о сущности человеческой свободы. - СПб. - 1908.
- [122](#) Продолжателем богословской линии Шеллинга можно считать экзистенциалистского теолога П. Тиллиха (1886-1965). Его учение пыталось найти "золотую середину" между либеральным богословием, растворяющим Бога в природе (истории, морали, культуре), и "неоортодоксией", воздвигающей между ними непроходимую стену. Однако желаемого синтеза оно не создало, поскольку покоилось на отрицании субъект-объектного различия и фактическом мистицизме. Для религиозного сознания невозможно не делить всю совокупность реальности на трансцендентную и имманентную формы, поскольку Бог (да и сам человек) никак не вмещается в рамки этого мира. Настройка "этажей" или дробление эмпирического мира уместно лишь отчасти. Библейское Откровение своим понятием "образа Божьего" ставит человека выше всей материальной реальности, что предполагает отнесение его духовной сущности к Божественному миру. Тем не менее Тиллих верно искал пути совмещения религиозных и естественных данных, как истин, принадлежащих одному Творцу.
- [123](#) К основным текстам Писания, относящимся к теме человеческой свободы и ее характера, следует отнести следующие: Быт. 2:16-17; 3:22; 4:7; Притч. 16:1,9; 25:28; Мф. 6:21; 12:35; 23:37-38; Ин. 5:40; 6:67; 12:46-48; Деян. 5:3-4; 13:40,46; 1 Пет. 3:4; Рим. 7:18; 1 Кор. 7:37,39; Откр. 22:11. Они указывают на возможность человека иметь даже свободу от Бога, означающую временное или окончательное наказание Божье (Деян. 7:42; Рим. 1:24,26,28; 2 Фес. 2:10). Это говорит о вероятности не просто самоопределения в добре или зле, а гибели самой свободы, окончательно связавшей себя со злом. Судя по некоторым высказываниям, противодействие людей Богу создает для Него некоторые препятствия, которые, хотя и преодолимы, все же ощущаются Им (см. напр. Ис. 43:24). Моральная способность первозданного человека сопротивляться как Богу, так и греху (да и после грехопадения не все люди грешат одинаковым образом, в одинаковой степени и одинаковыми грехами) и составляет содержание свободы воли человека.
- [124](#) Соловьев В.С. Предопределение // Христианство. - М: Б.С.Э. - 1995. - т. 2. - с. 385.
- [125](#) John R. W. Stott. The Cross of Christ (London: Inter-Varsity Press, 1989), pp. 93-94.
- [126](#) Цит. по: Новгородцев П.И. Сочинения. - М.: Паритет. - 1995. - с. 298-299.
- [127](#) Jeeves, Malcolm A., Berry, R. J. and Atkinson, David, Free to Be Different (Marshalls, 1984), p. 155.
- [128](#) Это представление разделял и Тертуллиан, который в своем трактате "О крещении" пишет: "Итак, при содействии (в крещении) благодати Божьей становится человек на путь к достижению подобия Его, которое имеет к образу Божию отношение отличное. Образ - в образовании человека, в его сотворении, подобие же - в вечности. Ибо через дуновение получил он (при сотворении) Духа Божьего, но после чрез падение Его лишился" (Цит. по: Климент Александрийский. Педагог. - М. - 1996. - прим. 1. - с. 103). Это мнение восходит к Филону Александрийскому, от которого отталкивались Климент Александрийский и Ориген. "Образ человек получил тотчас по сотворении, подобия же должен достигать через совершенство жизни после того" ("Строматы", 2.22). "Человек сотворен по образу Божьему, но это еще не значит, чтобы вместе с тем он был сотворен тогда и по подобию Божьему" ("Против Цельса", кн. 4).
- [129](#) Paul Ramsey, Basic Christian Ethics (New York: Charles Scribner's Sons, 1950), p. 250. в: Даннинг Р. Благодать, вера и святость. - СПб. - 1997. - с. 139.
- [130](#) Правда, Джон Уэсли считал, что каждый человек полностью потерял свою волю в Адаме, но которая при рождении человека снова восстанавливается предварительной благодатью Бога. Но данное истолкование делает это воздействие благодати скорее похожим на новое создание, чем на восстановление, что в Писании нужно было бы оговорить особым образом.
- [131](#) Способности познания и творчества являются результатами действия предваряющей

благодати (Пс.8; 18:2-5), которой, однако, непослушная воля часто злоупотребляет (Рим.1:18,21,25,28,32).

¹³² Примечательно, что это допускают даже некоторые кальвинисты. Так Гордон Кларк считает, что "образ Божий", которым, как он подчеркивает, человек является, а не обладает, "не был разрушен при грехопадении" (Gordon Clark, Faith and Saving Faith (The Trinity Foundation, 1983), p. 113).

¹³³ Ириной "Против ересей" II.33.5; V.6.1; V.8.1; V.10:1. Этому же взгляда придерживался и Климент Александрийский ("Разное" II.19 ; "Обучение" I.12).

¹³⁴ Хотя "образ Божий" (частично утерянный) и отличается от "образа Христа" (предопределенного), все же последний достижим только при условии достижения первого. При этом для грешника первостепенной проблемой является возвращение утерянного и ветхозаветного "образа", и лишь затем достижение будущего и евангельского. По этой причине мы можем соотнести эти два образа с поставленной проблемой, лишь рассматривая их как два этапа одного и того же процесса, известного из эпохи патристики как "теозис" или "богоуподобление". Вот почему Воплощение Христа явило нам не просто утерянный, но также и предопределенный согласно Рим.8:29 "образ Божий" или "Христа" (Иоан.14:9; 2Кор.3:18; 4:4; Фил.2:6; Кол.1:15; Евр.1:3), которому мы должны подражать, уверовав (Матф.11:29; 16:24; Иоан.13:15; 1Иоан.2:6; 1Петр.2:21; Флп.2:5). В искупительном же смысле Христос лишь возвратил нам утерянный образ, не заместив этим действием первоначальную задачу преобразования.

¹³⁵ Райри Ч. Основы богословия. - М. - 1997. - с. 218.

¹³⁶ Стих 31 говорит обо всем творении, тогда как животные, сотворенные в тот же день, что и человек, удостоены отдельного, как и в остальные дни "хорошо".

¹³⁷ Согласно православной теологии, эти дары были вложены внутрь первозданного человеческого существа, так что несогрешивший Адам не нуждался в особой и по отношению к нему внешней благодати для осуществления процесса "обожения". Тем не менее, такое понимание вопроса не только умаляет необходимость благодати в достижении добрых дел, с которыми связано осуществление цели "теозиса", согласно Писанию, но и не объясняет, почему Бог должен прощать грехи, осуществленные в деле освящения, которые в таком случае должны искупаться самим человеком. И, конечно же, искупление призвано не только восстановить потерянные способности человека, но и наделить его статусом прощенного, а значит и примиренного с Богом, причем еще до оценки всех его дел в вечности.

В этом смысле протестанты арминианского крыла отличают вопрос спасения от вопроса освящения или "теозиса" таким образом, что первым можно обладать еще до того, как будет достигнут второй. При этом, поскольку вопрос освящения находится в непосредственной зависимости от отношения христианина к своему спасению, осуществление цели богоуподобления гарантировано с Божьей стороны (в случае же, если человек самым решительным образом станет противиться своему освящению, он непременно лишится и своего спасения). Поэтому в вечности будут находиться как спасенные, так и освященные в меру своего усердия люди. В данном случае под освящением арминиане понимают не одно юридическое и даруемое Христом в прощении грехов освящение, но и освящение фактическое, усвояемое и переходящее в верующего от Христа, иными словами, тот же "теозис" или "богоуподобление".

¹³⁸ Например, Бога нельзя считать двуполым и физически ограниченным существом.

¹³⁹ См. более подр: Ринкер Ф. и Герхард М. Библейская энциклопедия Брокгауза. - Падерборн. - 1999. - с.1056-1057.

¹⁴⁰ Сеннет Дж. Христианство, образование и образ и подобие Божие в человеке // Человек и христианское мировоззрение. - Симферополь. - 1997. - Вып.№1. - с.314.

¹⁴¹ Катехизис. - Киев. - 1991. - с.95.

¹⁴² "Современные теологи, пытаясь осмыслить образ Божий, ограничивают себя непоправимо узкими рамками. В то время как склонная к пантеизму либеральная теология с некоторых пор отказалась рассматривать такую сторону проблемы, как грех и необходимость спасения, полагая, что естественный человек приближается к Христу уже в силу своей изначальной природы, представители неоортодоксии, преувеличивая

трансцендентность Бога, почти сводят на нет образ Божий в человеке - и до, и после грехопадения... Объединяет их (неоортодоксов - прим. Г.Г.) прежде всего то, что они исключают логическое и концептуальное познание Бога через Его образ, недооценивая тем самым рациональный элемент в Откровении как в Общем, так и в Специальном. Эта ревизия познавательного аспекта *imago* исходит из ограниченности человеческого разума, утверждаемой "диалектической" философией. Признавая такое концептуальное познание Бога, мы ставим под сомнение возможность и необходимость "диалектики"... Возражения против этой позиции... исходят не столько из Св. Писания, сколько из преувеличения трансцендентности Бога, на котором как раз и основан опровергаемый диалектический взгляд" (Карл Генри, *Образ Божий / Теологический энциклопедический словарь* (ред. У. Элвелл). - Москва: Духовное возрождение. - 2003. - с. 779).

[143](#) Эриксон М. *Христианское богословие*. - СПб. - 1999. - с.436.

[144](#) см. подр. Emil Brunner, Karl Barth, *Natural Theology*, ed. John Bailie (London: Geoffrey Bles, Centenary Press, 1946).

[145](#) Форлайнс Ф.Л. *Библейская систематика*. - СПб. - 1996. - с.140.

[146](#) John R. W. Stott. *The Cross of Christ* (London: Inter-Varsity Press, 1989), p. 96.

[147](#) Соколов И.Г. *Богословие*. - Вильнюс. - 1991. - с.76.

[148](#) Форлайнс Ф.Л. *Библейская систематика*. - СПб. - 1996. - с.137.

[149](#) Тиссен Г.К. *Лекции по систематическому богословию*. - СПб. - 1994. - с. 182.

[150](#) Цит. по: John R. W. Stott. *The Cross of Christ* (London: Inter-Varsity Press, 1989), p. 102.

[151](#) Форлайнс Ф.Л. *Библейская систематика*. - СПб. - 1996. - с.138.

[152](#) Даннинг Р. *Благодать, вера и святость*. - СПб. - 1997. - с.229.

[153](#) Тиллих П. *Систематическое богословие*. - СПб. - 1998. - с.339.

[154](#) Gange, Robert A. *Origins and Destiny* (Waco: Word Books, 1986), pp.70-71.

[155](#) Мизи Т.Л. и Хабермас Г.Р. *Зачем верить? Бог есть!* - Симферополь. - 1998. - с.38.

[156](#) Мизи Т.Л. и Хабермас Г.Р. *Зачем верить? Бог есть!* - Симферополь. - 1998. - прим.14. - с.36-37.

[157](#) Поберский Д.А. *Материализм и проблемы психиатрии // Человек и христианское мировоззрение*. - Симферополь. - 1997. - Вып.№2. - с.84.

[158](#) Лазарев Ф.В. и Трифонова М.К. *Категории добродетели в контексте валеологии // Человек и христианское мировоззрение*. - Симферополь. - 1997. - Вып.№2. - с.31.

[159](#) Пейтон К. *Клонирование: современный взгляд науки и этики // Человек и христианское мировоззрение*. - Симферополь. - 1997. - Вып.№2. - с.77.

[160](#) Форлайнс Ф.Л. *Библейская систематика*. - СПб. - 1996. - с.128.

[161](#) Иустин "Апология" 1.10,28, "Диалог с Трифоном" 102,141.

[162](#) Афинагор "Воскресение мертвых" 12.

[163](#) Ириней "Против ересей" II.33.5; IV.4.3; IV.37.1; V.1.3; V.6.1; V.8.1; V.10:1.

[164](#) Климент Александрийский "Разное" II.19 ; "Обучение" I.12.

[165](#) Григорий Нисский "О сотворении человека" 5.2;9; 15.2;16.17.

[166](#) Цит. по: Конспект лекций по догматическому богословию. - М. - 1993. - с.123.

[167](#) Иоанн Дамаскин "Православное учение" II.12.

[168](#) Конспект лекций по догматическому богословию. - М. - 1993. - с.117-118.

[169](#) Форлайнс Ф.Л. *Библейская систематика*. - СПб. - 1996. - с.124.

[170](#) Тиссен Г.К. *Лекции по систематическому богословию*. - СПб. - 1994. - с.180.

[171](#) G.V. Stevens, *The Theology of the New Testament*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1895), pp. 339,343.

[172](#) См подр: Эриксон М. *Христианское богословие*. - СПб. - 1999. - с.522.

[173](#) Форлайнс Ф.Л. *Библейская систематика*. - СПб. - 1996. - с.137.

[174](#) Эриксон М. *Христианское богословие*. - СПб. - 1999. - с.795.

[175](#) О функциях закона как временных, так и абсолютных, см. последнюю часть настоящей работы.

- [176](#) То, что дух не только участвовал в творении души в качестве средства, но и вошел в состав человеческого естества, доказывается отличием "души" человека от "душ" животных (Быт.1:21,24;2:19), представляющую собой "образ Божий".
- [177](#) Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. - СПб. - 1994. - с.178.
- [178](#) Тиллих П. Систематическое богословие. - СПб. - 1998. - с.346.
- [179](#) Данный подход не отрицает их различие, проявляемое в идеальной их сущности: если душа признается имманентным началом человеческой субъективности, то дух - трансцендентным. Душа есть орган самосознания человека, дух - богопознания. Даже Платон и платоники (Филон Александрийский) видели духовную часть человека составной, поскольку различали "разумную душу", помещавшуюся в голове, и "неразумную", состоящую из двух частей - "мужества" (в груди), под которым следует понимать страсть к власти, и "вожделения" (в животе) - страсть плотскую. В христианской же догматике понятия "душа" и "дух" различаются как личностное и надличностное начала. Дух не есть просто отдельная сущность, а путеводитель к идеалу для души, данный человеку на период его морального и духовного становления в продолжение земной жизни (Еккл. 12:7). Именно дух человека в полноте содержит в себе "образ Божий" как Божественный образец и цель преображения души. Душа же содержит его в потенции, которая должна выразиться либо в послушании, либо в непокорности ему, но избежать его влияния через действие совести совершенно она не может (Еккл. 8:8).
- [180](#) Ориген "О началах" I.7; II,1-3; II.9.6; III.3-5.
- [181](#) С этой идеей Ориген даже связывал возможность всеобщего восстановления, используя следующие тексты Писания: Мф. 18:14; Мк. 9:49; Ин. 1:9; 3:17; 12:32; Рим. 5:18, 11:32; 1 Кор. 15:28; 2 Кор. 4:19; Еф. 1:10; Кол. 1:19-20; 1 Тим. 2:3-4, 4:10; Евр. 2:9-11,15.
- [182](#) Текст Иов. 38:21 имеет явно иронический смысл, на что указывает ст. 20.
- [183](#) Эту позицию отвергали Григорий Нисский, Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, Феодорит, Иоанн Дамаскин на Востоке и Лактанций, Иероним, Августин и Лев Великий на Западе. На V Вселенском Соборе это учение было окончательно осуждено.
- [184](#) Тертуллиан "О душе" 5-9; 15.5; 27; 36-38.
- [185](#) Характерно, что Афинагор и большинство ранних отцов считали душу бессмертной (Афинагор "Воскресение мертвых" 15; 36.1).
- [186](#) Оба они следовали мнению Илария Потьерского ("О Троице" X.20).
- [187](#) Реформаты, однако же, считают ее греховной в виду того, что Адам, представляя все человечество, сделал виновными и всех людей, хотя они и являются невинными в его грехе фактически.
- [188](#) В тексте Пс. 138:13 важно обратить внимание на тот факт, что фраза "внутренности мои" приравнена к выражению "соткал меня" и отличается от словосочетаний "кости мои" и "зародыш мой", хотя в разных смыслах автор псалма отождествляет себя с обоими этими понятиями. Поэтому этот отрывок Писания вполне может служить доказательством факта одновременного создания как души, так и тела человека.
- [189](#) Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. - СПб. - 1994. - с.193.
- [190](#) При этом они ссылаются в основном на Иов. 1:9-12, упуская из виду тот факт, что в данном отрывке речь идет об охране Бога не неверующих людей вообще (хотя частично Бог защищает и их), а лишь Его верных последователей. Иными словами "разрешение" дьявол просит, чтобы "просеивать" лишь христиан (Лк. 22:31-32), над целым же миром он властвует, хотя и не безраздельно, но в определенном смысле свободно от Бога (без Его разрешения). Другие случаи использования в Библии слова "допустил" ("попустил") или "предал" как в виде Божьего наказания, так и в форме допущенной ответственности см: Ис. 63:17; Плач. 3:37-39; Иез. 20:25; Зах. 8:10; Ам. 3:6; Деян. 14:16; Рим. 1:24,26,28; 1 Кор. 10:13.
- [191](#) Тиллих П. Систематическое богословие. - СПб. - 1998. - с.340.
- [192](#) Важно проводить различие между двумя видами человеческой свободы: первозданной (отделенной для самореализации, но еще не вступившей в контакт с духовными ценностями) и последующей (реализованной либо в добро, либо во зло). Первозданная

(нейтральная без опыта морального самоопределения) свобода призвана реализоваться либо в послушание, либо в непослушание Божественным моральным принципам. Если происходит первое, свобода сублимируется (возвышается) духовными ценностями, если второе - она постепенно сходит к произволу и может оказаться даже ослабленной. Таким образом, самореализованная свобода вырабатывает в себе тенденцию, двигаясь с различными темпами либо к добру, либо к злу, т.е. либо к сублимации, либо к лишению собственных сил.

Поэтому первозданную свободу следует отличать от реализованной во зле и в конечном итоге оставленной Богом свободы. Первую Бог отделяет от Себя не по цели, а по бытию (создав душу и дух человека), т.е. не абсолютно, поскольку для нее остается задача самостановления под воздействием знания моральных ценностей (свобода не создает себе моральных целей, поскольку это - область Божественной власти; она лишь сталкивается с необходимостью выбора среди ряда возможностей, определенных не ею). Вторая же есть игнорирование этих знаний, и является абсолютной или произвольной свободой, которую Бог определенное время пытается исправить, а после преступления ею известного лишь Ему предела в ее самоопределении во зле осуждает полным оставлением. Это уже полное отделение, т.е. отделение даже от цели Богоуподобления. Бог уже не борется за такую свободу, и она обречена.

Таким образом, мы можем заключить: Бог создал свободу как нейтральную возможность, Бог постоянно ставит ее в ситуацию морального выбора с целью ее нравственного самостановления (выработки устойчивого отношения к понятиям добра и зла) и после определенного времени Бог подводит итог этой человеческой деятельности: спасает тех, кто соглашается с целью их морального совершенствования, и осуждает тех, кто этого не делает. Следовательно, мы не можем считать, что свобода в ее произвольном виде предопределена Богом. Она лишь допущена с определенной целью - самоутверждения в добре и истине. Сатана, реализовав свою свободу в духовном мире, самоопределился во зле, поэтому обладает оставленной свободой и возвратиться к Богу не в силах.

Бог не определял для свободы цели быть произвольной, произвольность воли после личного опыта "проб и ошибок" должна самоопределиваться и перейти в сублимированную свободу. Путь к сублимированному состоянию свободы лежит только через самоопределение, т.е. самоограничение и подчинение высшим ценностям. В этом смысле прав Эпиктет, говоривший: "Тот человек не свободен, кто сам себе не хозяин". С другой стороны, "свобода хороша только как средство, а не цель" (Г. Мелвилл). Поэтому от самого выбора общей моральной позиции человека зависит, будет ли его воля хорошей или злой.

[193](#) E. Fromm. The nature of Man. 1969, p. 148.

[194](#) Тиссен. Г.К. Лекции по систематическому богословию. - СПб. - 1994. - с. 197.

[195](#) Бартелеми Д. Бог и Его образ. - Милан. - 1992. - с.58.

[196](#) Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. - СПб. - 1994. - с.197.

[197](#) Бартелеми Д. Бог и Его образ. - Милан. - 1992. - с.46.

[198](#) Форлайнс Ф.Л. Библейская систематика. - СПб. - 1996. - с.137.

[199](#) Бартелеми Д. Бог и Его образ. - Милан. - 1992. - с.46.

[200](#) Мнение о том, что первый грех представлял собой бунт против Бога с целью единоличного обладания творением или моральным знанием несостоятельно, поскольку не отвечает текстологическим данным. Согрешая, Адам и Ева не ставили себе цели конкуренции с Богом, как это имело место в случае падения сатаны, они не создавали себе собственных моральных норм и не пожелали отобрать у Бога правление миром. Они перестали Ему доверять под наговором сатаны, и им ничего не оставалось делать, как стать на путь самостоятельного выживания. Весь мир оказался перед ними не гармоничным, а противоречивым, так что они просто не знали, кому доверять. Поскольку же они не имели никаких критериев проверки истины, то были вынуждены выводить ее из данных самого их существования, без обращения к Божественному авторитету. Примечательно, что и самому змею они тоже перестали доверять, поскольку мы не видим в дальнейшем никаких контактов с ним. Это еще не было полным согласием с сатаной, это была лишь ставка на самостоятельность. Следовательно, отпадение от Бога носило

характер лишь сомнения, а не полного отрицания. Сомневающийся - это еще не враг в подлинном смысле слова, поэтому за его доверие есть смысл бороться. Да, он может стать и врагом, но первоначальный грех людей не состоял в этом. По этой причине Писание называет грешника "мертвым по преступлениям" (Еф. 2:1,5), т.е. по плодам. Результаты же исходят не от самой природы, а от свободного пользования этой природой. Учитывая же тот факт, что "плотская" природа человека вышла из-под контроля духовной, обе они стали независимо друг от друга определять поведение человека, внося в него раздвоенность. Эта раздвоенность (Рим. 7:14-25) и составляет основную проблему человека, являясь испорченностью его "природы", по которой грешники считаются "чадами гнева" (Еф. 2:3).

[201](#) Бартелеми Д. Бог и Его образ. - Милан. - 1992. - с.51.

[202](#) Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. - Одесса. - 1998. - с. 376.

[203](#) Zizioulas, John D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985, pp. 101-102.

[204](#) Согласно тексту 2 Пет. 2:14, проклятию подлежать лишь те, чье сердце приучено к злу, однако для этого испытания необходимо предоставить некоторое время или шанс.

[205](#) Сеннет Дж. Христианство, образование и образ и подобие Божие в человеке // Человек и христианское мировоззрение. - Симферополь. - 1997. - Вып..№1. - с.317.

[206](#) Тиллих П. Систематическое богословие. - СПб. - 1998. - с.350.

[207](#) Тиллих П. Систематическое богословие. - СПб. - 1998. - с.339.

[208](#) "Благочестивое сознание по поводу греха указывает, что человеку присуще то, что его интеллект развивается быстрее, чем воля, а воля всегда отстает от интеллекта. Сознание греха является сознанием того, что человек со своим представлением о самом себе всегда отстает от своего идеала. Такое понимание греха, согласно которому грех является только выражением брэнности человека, затрудняющей его духовное становление, находит затем отражение в соответствующих качествах Бога: Божьей святости и справедливости. Благодаря этим качествам, Он устроил человеческую совесть таким образом, что человек считает виной то, что является его незрелостью" (цит по: Martin Kahler, Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, Wuppertal und Zurich: R. Brockhaus, 1989, S. 77).

[209](#) Фактически, это был вывернутый на изнанку оригенизм, хотя в строгом смысле слова дилемма добра и зла проходит как через разум (истина-ложь), так и через чувства человека (любовь-ненависть).

[210](#) Грех / Теологический энциклопедический словарь (ред. У. Элвелл). - Москва: Духовное возрождение. - 2003. - с. 339.

[211](#) Большой вклад в данный вопрос вложил не столько сам З. Фрейд, сколько неофрейдизм. Так Эрих Фромм признавал сам факт поврежденности или дисгармоничности человеческой природы, случившейся на заре возникновения человеческой расы. Правда, он видел сущностью ее болезненное переживание человеком своего разрыва с природой, над которой его поднял разум (см. подр: E. Fromm. Man for Himself. London. 1960, p. 46). С "коллективным бессознательным" связывал человеческую ущербность К.Г. Юнг. Концепцию последнего особым образом использовал для христианского понимания испорченности человеческой природы Б. Вышеславцев (см. Вышеславцев Б. Бессмертие, перевоплощение и воскресение / Переселение душ. - Париж: УМКА. - 1936. - с. 114).

[212](#) Бультман, Рудольф / Теологический энциклопедический словарь (ред. У. Элвелл). - Москва: Духовное возрождение. - 2003. - с. 209.

[213](#) Грех / Теологический энциклопедический словарь (ред. У. Элвелл). - Москва: Духовное возрождение. - 2003. - с. 339.

[214](#) E. Fromm. The nature of Man. 1969, p. 148.

[215](#) Грех / Теологический энциклопедический словарь (ред. У. Элвелл). - Москва: Духовное возрождение. - 2003. - с. 339.

[216](#) "С точки зрения Библии, Бог дает человеку свободу, что одновременно радует и пугает.

Мы можем поступать, как хотим, и как свободные люди можем выбирать свой моральный кодекс, но вместе с тем мы несем моральную ответственность перед людьми и, в конце концов, перед Богом. Бог установил пределы нашей моральной свободе. Эти пределы очерчивают костяк морального устройства вселенной, "моральной структуры" творения" (Уайатт Дж. На грани жизни и смерти. - СПб: Мирт. - 2003. - с. 258).

[217](#) Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. - Одесса. - 1998. - с.376.

[218](#) Во времена Августина Рим. гл. 5 еще не могла быть понятой адекватно заложенному в ней смыслу, поскольку тогда еще не проводилось различие между вопросами спасения и освящения. Между тем она говорит не исключительно об искуплении, а о всем замысле Бога или "теозисе". Отсюда в ней смешаны два эти аспекта с акцентом на понятии святости или праведности (см. "через праведность" в Рим. 5:21). В ней Иисус Христос изображен, прежде всего, как Источник нашего преображения (не вменения) в Его праведность. Следовательно, "все согрешили" относится не к одним последствиям "первородного греха", который здесь даже не упоминается, но еще и к природной несовершенности людей как тварных существ. С другой стороны, праведность Христа важна здесь в связи с темой заслуженного Христом в Его земном служении права подойти к Голгофе в качестве человеческого представителя и посредника, т.е. предоставив Себя в виде чистой (без порока) Жертвы. Однако такой взгляд не означает, что в деле искупления кресту принадлежала лишь единственная роль, поскольку еще нужно было и Боговоплощение. Все это и учитывает пятая глава Послания к Римлянам.

[219](#) Klein, William W. The New Chosen People: A Corporate View of Election (William