

Роберт Е. Пикирилли

Кальвинизм, арминианство и богословие спасения

Оглавление

Предисловие

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ИСТОРИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА

Глава 1. Арминий и бунт против кальвинизма

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ЗАМЫСЛ СПАСЕНИЯ

Глава 2. Классическое кальвинистское учение о предопределении

Глава 3. Классическое арминианское учение предопределения

Глава 4. Предопределение в Новом Завете

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ОБЕСПЕЧЕНИЕ СПАСЕНИЯ

Глава 5. Аргументы кальвинистов в пользу ограниченного искупления

Глава 6. Доказательства арминиан в пользу всеобщего искупления

Глава 7. Свидетельство Нового Завета в пользу всеобщего искупления

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. ПРИМЕНЕНИЕ СПАСЕНИЯ

Глава 8. Кальвинизм и совершение спасения

Глава 9. Применение спасения согласно арминианской точке зрения

Глава 10. Новый Завет и спасение верой

ЧАСТЬ ПЯТАЯ. НЕОТСТУПНОСТЬ В СПАСЕНИИ

Глава 11. Доводы кальвинистов в пользу неизбежной неотступности

Глава 12. Арминианство и обусловленная неотступность

Глава 13. Послание к Евреям, Второе Послание Петра и возможность отступничества

Послесловие

Предисловие

В последние годы возобновились споры по вопросам, в которых расходятся кальвинизм и арминианство, из-за чего многие богословы снова стали задумываться, какое из этих учений ближе к истине.

Бояться надо не споров, а того, что мы наблюдаем, — возникновение некоего неоарминианства, движущегося странными путями, отрицая, например, вездесущность Бога, утверждая, что Бог спасает всех, кто мог бы стать верующим, если бы имел такую возможность.

Проблема "арминианства" заключается в том, что это слово может иметь несколько значений. Моя задача — объяснить в этой книге, что я называю "арминианством Реформации", то есть во что верил сам Арминий и первые его сторонники. Арминианство в этом понимании — замечательно сильная и достойная защиты точка зрения — слишком часто ускользает не только от врагов, но и друзей.

Некоторые из читателей удивятся, узнав, что оно утверждает:

- полную греховность;
- господство Бога над всем сущим ради несомненного исполнения Его воли;
- абсолютное предведение Бога и Его уверенность во всех грядущих событиях, включая свободный моральный выбор людей;

- взгляд на искупление как расплату за грехи;
- в спасение благодатью через веру, а не через дела (от начала и до конца);
- необратимость отступничества.

Вероятно, они удивятся, когда узнают, что эти черты были свойственны арминианству самого Арминия. Как заметил Алан П. Ф. Селл: "В важных вопросах Арминий не был арминианином". (Alan P. F. Sell, *The Great Debate* (Baker, 1983), 97.)

Я не имею в виду, что арминианство такого рода умерло вместе с Арминием: в разное время и в разных местах возникали его приверженцы. Например, Томас Грантам, выдающийся богослов среди ранних общих баптистов Англии, придерживался примерно той же сотериологии, что и Арминий (что вы и обнаружите в этой книге), в особенности в своем труде *Древнехристианская религия* (Thomas Grantham, *Christianismus Primitivus, or the Ancient Christian Religion*), опубликованном в Лондоне в 1678 г. (Я благодарен Мэтью Пинсону за то, что он привлек мое внимание к Грантэму, и буду в некоторых местах этой работы цитировать его (пока неопубликованный) труд.) Как еще один пример я могу упомянуть Весли: по сути, он перенял многое из взглядов Арминия. Печально, что евангельское богословие Весли так часто забывают люди, которые пользуются его именем, но считают менее привлекательным реформистское арминианство. Однако задачи данного труда не требуют от меня поиска дальнейших примеров.

Я понимаю, что мое желание назвать богословие Арминия "арминианством Реформации" вызовет определенные критические отзывы. (Не собираюсь утверждать, что Арминий принадлежал к основному течению реформаторов, однако я чувствую потребность дать какое-то название арминианской сотериологии; "евангельское арминианство" звучит слишком широко, "веслеевское арминианство" — слишком узко и неточно, "ремонтрантское арминианство" слишком отличается от того, что было в начале.

Поразмыслив, я наконец отказался от "протоарминианства" как чересчур "вычурного" термина.) Но я убежден, что оно было создано в результате вдумчивого рассмотрения богословия Реформации, и Арминий намеревался — в чем и преуспел — поддержать настойчивую уверенность Реформации в спасении *sola gratia, sola fide* и *solo Christo*. Селл напоминает нам, что "арминианство возникло как одно из мнений *внутри* реформированной голландской церкви, а не как паразит на ее теле". (Sell. 5)

Следовательно, термин "арминианство Реформации" должен отделить исповедание Арминия и изначальных ремонтрантов от большинства последующих форм, которые арминианство принимало позже, и отождествить его с основными акцентами Реформации.

Моим методом будет следование историческому, систематическому и библейскому богословию. В первой части я представлю обзор исторической обстановки, в которой происходила борьба Арминия и первоначальных ремонтрантов. Затем я по очереди рассмотрю четыре ключевые проблемы — предопределение, искупление, спасение верой и неотступность — в последующих четырех частях, каждая из которых состоит из трех глав: в первой излагается кальвинистская точка зрения, во второй — арминианская, а в последней приводятся некоторые библейские богословские исследования, подкрепляющие арминианскую точку зрения. Конкретная процедура рассмотрения материала в каждой части будет несколько отличаться от других — в зависимости от содержания конкретной темы. Преимущественно я буду уделять внимание традиции, волнующей меня больше всего. Следовательно, основной акцент, с одной стороны, будет на мнениях классических богословов кальвинизма, а с другой — на мнениях самого Арминия. Ограниченность объема не позволяет уделять много внимания вариациям на тему.

Некоторые могут спросить, зачем я тратил время на изложение кальвинистского взгляда в каждом разделе. По трем причинам. Во-первых, однажды я услышал слова Роджера Никоула: излагая позицию оппонента, мы всегда должны быть уверены, что он согласится с правильностью этого изложения. Думаю, он прав, и я сознательно попытался это сделать. Нет смысла спорить с другим мнением, если ты его неправильно понимаешь или искажаешь, чтобы потом его легче было опровергнуть.

Во-вторых, на основании своего долгого опыта я знаю, что мои друзья-арминиане часто не понимают, что такое на самом деле кальвинизм, — насколько близки к нам

кальвинисты в некоторых вопросах и насколько далеки в других. Я хочу по мере сил устранить этот недостаток.

В-третьих, как я уже отмечал, новые формы дебатов часто имеют неверную направленность. Формулируя и кальвинистские, и арминианские взгляды в их наиболее традиционном выражении, я надеюсь прояснить, как в действительности обстоят дела, и думаю, что в некоторых случаях могу предложить читателю новый угол зрения. Теперь я должен не то чтобы посвятить этот труд, но выразить особую признательность двум учителям, которые давным-давно помогли моему мышлению оформиться: во-первых, Л. К. Джонсону, который научил меня арминианству Реформации (хоть он так это не называл) точно по Арминию, и во-вторых, Уэйну Витте, который научил меня классическому кальвинизму — точно по Беркхофу, Шедду и их последователям — и сделал это с благодарью.

Я должен также поблагодарить двух друзей, которые прочли этот текст по моей просьбе и выдвинули много ценных предложений: Лерою Форлайнсу, коллеге, который читал его с позиции арминиан; и Бобу Реймонду другу, который читал с позиции кальвинистов. Я последовал многим, если не всем, их советам.

Я заканчиваю предисловие словами Арминия, которыми он завершил свое предисловие к "Исследованию трактата Уильяма Перкинса по поводу порядка и способа предопределения":

"Да дарует нам Бог полное согласие в тех вещах, которые необходимы для славы Его и для спасения Церкви; и чтобы в других вещах, если согласие мнений и невозможно, была бы по крайней мере гармония чувств, чтобы мы могли "хранить единство в Духе и пребывать в мире".

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ИСТОРИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА

Человек, называющий себя "арминианином", явно рискует, поскольку разные люди вкладывают в это понятие совершенно несхожий смысл. Многие привычно думают об Арминии как о либерале, мало отличавшемся от универсалистов, по меньшей мере стороннике спасения делами и, возможно, придерживавшемся арианского мнения о Троице или пелагианских взглядов на доброту человека. В самом деле, многие "арминиане" разделяли или же до сих пор разделяют подобные взгляды. Однако сам Арминий и его непосредственные последователи их не придерживались. Чарлз Кэмерон пронизательно писал, что "Арминий — богослов, которого часто не понимают. Его отвергают на основании поверхностных слухов". (Charles M. Cameron, "Arminius — Hero or Heretic?" (*Evangelical Quarterly*, 64:3 [1992], 213-227), 213.) Тем более важно вернуться к истокам. Только изучив историю, мы можем поместить движение, которое я называю арминианством Реформации, в его подлинный контекст. И только тогда мы можем оценить возможности такого течения, как арминианство, сегодня.

Глава 1. Арминий и бунт против кальвинизма

В этой главе представлено рассмотрение разногласий между кальвинистами и арминианами с точки зрения "исторического богословия", в качестве введения к систематическому и библейскому исследованию, составляющим основную часть работы. Последующий рассказ, хоть и важен для понимания вопросов, по необходимости краток. Если вы хотите получить более подробную информацию, читайте книгу Карла Бэнгса "Арминий: исследование по голландской Реформации", вышедшую в 1971 году и упомянутую в библиографии. До настоящего момента это лучшая книга об Арминий, и в этой главе я часто буду использовать сведения из нее.

I. Воспитание и образование Арминия

Имя "Якобус Арминиус" он взял позже. При рождении он получил имя Якоба Хармензуна — доброе голландское имя, которое означает "сын Хармена". Родился он в голландском городе Удватере, вероятно, в 1559 году. (Обычно указывается дата 1560. Карл Бэнгс считает, что разумнее считать годом его рождения 1559, и доказывает это в: Carl Bangs,

Arminius. A Study in the Dutch Reformation (Abingdon, 1971), 25,26.) Его отец, кузнец, делавший мечи и доспехи, очевидно, умер до рождения Якоба, оставив овдовевшую мать одну заботиться о нескольких детях.

Образование Арминий получил благодаря поддержке со стороны. Сначала его покровителем и наставником стал Теодор Эмилий, местный священник, склонявшийся к протестантизму. В отрочестве Арминий жил с Эмилием в Утрехте. Когда в 1575 году Эмилий умер, появился новый благодетель — Рудольф Снеллий, профессор Марбургского университета. Арминий проучился там около года.

В августе 1575 года Удватер присоединился к сторонникам независимости от Испании, и в отместку испанские войска разрушили город. Вся семья Арминия была зверски убита. Тем временем в Лейдене, на родине Арминия, был открыт университет, и юноша поступил туда 23 октября 1576. Впервые в его документах появился латинизированный вариант его имени — Якобус Арминиус. ("Якобус" — это "Иаков", поэтому часто его называют Иаковом.) В то время в учебных заведениях принято было брать латинизированные имена. Арминию особенно давались такие предметы, как математика, логика, богословие и библейские языки.

В Лейдене Арминий приобрел первый опыт противостояния реформатской церкви, — он придерживался иного мнения об отношениях между церковью и государством. Арминий симпатизировал лейденскому пастору — Каспару Кулхаэзу, который считал, возражая Кальвину, что гражданское управление должно обладать некоторой властью в церковных вопросах.

В Лейдене городские бургомистры обладали подобной властью, в отличие от Женевы, где жил Кальвин. Бэнгс считает, что Кулхаэз, обладавший большей терпимостью взглядов и не зависящий от Кальвина, "по сути занимал те позиции, которые потом стали известны как арминианство". (Bangs, 52.) Если это так, вероятно, Кулхаэз оказал большое влияние на Арминия.

Когда Арминий в 1581 году завершил свою учебу в Лейдене, он был еще слишком молод, чтобы стать пастором, и церковные и городские власти Амстердама предоставили ему возможность дальнейшего обучения. Поскольку Якобус согласился посвятить себя служению Амстердамской церкви, они оплатили ему обучение в академии Кальвина в Женеве.

В то время кафедру богословия возглавлял Теодор Беза, преемник Кальвина. Беза представлял воззрения, которые многие называют "гиперкальвинизмом"; иные же считают, что он просто довел учение своего учителя до логического завершения. В любом случае, Джуэт называет Арминия "самым известным учеником Безы". (Paul K. Jewett, *Election and Predestination* (Eerdmans, 1985), 63.)

Мы не можем с уверенностью сказать, соглашался Арминий с "жестким кальвинизмом" Безы в то время или нет. Он вступал в Женеве в споры, но, скорее, связанные с логикой, чем с предопределением, и не непосредственно с Безой. Вскоре он уехал учиться в Базель и пробыл там около года — 1583-1584 гг. Однако в 1586 году он снова вернулся учиться в Женеву.

В Базеле Арминий был любимцем процессора Дж. Дж. Гриня, лютеранина, сторонника Цвингли, — вот еще одно сильное влияние взглядов, развивавшихся не в русле строгого кальвинизма. Под руководством Гриня Арминий толковал фрагменты из Послания к римлянам, и, может быть, это заложило основу для его будущих, вызвавших противоречия проповедей по Рим. 7 и 9. Некоторые из современников Арминия сообщают, что в Базеле ему готовы были присудить степень доктора, препятствием чему послужила только его молодость. Ему тогда было неполных двадцать четыре года. Насколько мы знаем, во время второго пребывания в Женеве Арминий ни с кем не спорил. Даже Беза в ответ на запрос властей Амстердама по поводу Арминия сказал: "Да будет вам известно: с того времени, как Арминий вернулся к нам из Базеля, его жизнь и обучение настолько похвальны, что мы возлагаем на него величайшие надежды во всех отношениях, если он будет упорно следовать в том же направлении, а мы не сомневаемся, что так он и сделает, с Божьим благословением" (Bangs, 73,74.)

Соглашался Арминий со взглядами Безы на предопределение или нет, но открыто выражал восхищение его блестящим умом.

В Женеве были и другие профессора, которые могли оказать влияние на Арминия, например Шарль Перро. Он выступал за терпимость в богословских вопросах, и считают, ему принадлежат слова: "Оправдание только верой слишком много проповедуют; настало время поговорить о делах". (Bangs, 76.) Среди сверстников Арминия в Женеве был друг всей его жизни Иоганн Уйтенбогерт, (Уйтенбогерт — не единственное из личных имен или топонимов, которые в разных источниках передаются по-разному. Я придерживался написания Бэнгса.) которому предстояло сыграть важную роль в их будущих спорах. К середине 1586 года бургомистры Амстердама решили, что Арминию пришло время покинуть университет и приступить к обязанностям пастора. Но сначала Арминий с другом решил совершить путешествие в Италию, включавшее в себя краткое посещение Рима. Позже критики Арминия говорили, что он поцеловал туфлю папы и общался с кардиналом Беллармино, — неважно, что это было неправдой и что Арминий никогда не отзывался о папах хорошо.

II. Арминий — пастор

В конце 1587 года Арминий прибыл в Амстердам. Получив необходимое одобрение церковных и гражданских властей, он 27 августа 1588 года принял сан и должен был служить как церкви, так и городу в исторический период, когда границы между церковью и государством не были столь определенными. Бэнгс считает, что отношение городского совета к вере в то время было мягким и отличалось широтой взглядов; члены его были сторонниками свободы совести, и Арминий в этом был им родным по духу. (Bangs, 123, 124)

Несколько служителей по очереди проповедовали в разных церквях города, и Арминий вскоре тоже вошел в их число. На этом поприще он приобрел широкую популярность. Исследователи сообщают, что Арминий "постоянно привлекал большие толпы, когда становилось известно, что проповедовать в тот день будет он". (Donald M. Lake, "Jacob Arminius Contribution to a Theology of Grace", *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 226.) Он читал проповеди на Послание к римлянам, и никаких противоречий это не вызывало, пока он в 1591 году не дошел до седьмой главы. В это же время Арминий ухаживал за Лизбет Резель. Она была дочерью члена городского совета и, следовательно, принадлежала к верхушке амстердамского общества. Они поженились в сентябре 1590 года.

К тому времени Арминий уже стал вмешиваться в споры, хотя не он начал их; в реформатской церкви уже шла дискуссия о некоторых аспектах учения Кальвина и Безы. Участие Арминия в них началось следующим образом. Одним из суровых критиков "кальвинизма" был гуманист по имени Дирк Коорнхерт. Два служителя-реформата из Делфта, под влиянием аргументов Коорнхерта, выразили свое несогласие с "гиперкальвинизмом" Безы, содержащимся в его памфлете, опубликованном в 1589 году. Арминия попросили вмешаться: либо опровергнуть мнение служителей из Делфта, либо мнение самого Коорнхерта, либо и то и другое — на этот счет у исследователей жизни Арминия существует некоторая путаница.

Не важно, как оно было, но дальше обычно рассказывают, что Арминий, исследуя Писание, чтобы защитить кальвинизм Безы от критиков, обнаружил, что Писание вовсе не поддерживает кальвинизм. (Распространенное мнение об "обращении" Арминия, отвергшего кальвинистскую теорию предопределения, смотрите в книге другого члена семейства Бэнгс: Mildred Bangs Wynkoop, *Foundations of Wes-Ieyan-Arminian Theology* (Beacon Hill Press, 1967), 47-49) Бэнгс справедливо сомневается в истинности этой распространенной версии, будучи убежден, что Арминий никогда не принимал учения о предопределении в том виде, в каком оно сформулировано Безой. (Bangs, 138-141) В данном случае столкновение было неизбежно, если принять во внимание громадное влияние Кальвина и Безы как его толкователя.

Первый эпизод подобного рода произошел в 1591 году, когда Арминий проповедовал по Рим. 7. "Жесткие" кальвинисты утверждали, что человек, описанный в Рим. 7:14-24, — это возрожденный человек. Арминий выражал мнение, что это должен быть грешник, иначе сила Бога недействительна. Такой взгляд подвергся резкому осуждению со стороны критики, которую возглавил его коллега Петр Планций. На встрече проповедников в январе 1592

года Планций обвинил Арминия в том, что он учит пелагианству, слишком полагается на ранних отцов церкви, отступает от Бельгийского исповедания и Гейдельбергского катехизиса (символы веры, которые в те времена пользовались влиянием в реформатской церкви) и неправильно представляет себе предопределение и совершенство человека при жизни.

Дискуссии не были плодотворными. В конце концов в них включились и городские власти, несмотря на возражения церковного суда. Арминий утверждал, что не выходит за рамки символов веры. Городские власти поддержали его и призвали критиков к терпению, по крайней мере, пока спорный вопрос не будет рассмотрен на общем церковном совете Нидерландов.

Тексты проповедей Арминия не сохранились, но мы можем предположить, что его более поздний (около 1599 года) трактат по Рим. 7 (опубликованный в 1612 году "девятью сиротами" Арминия) содержит суть того, что он проповедовал. Во введении к трактату он утверждает, что Рим. 7:14 и далее относится к "человеку, живущему под законом", иначе говоря, не рожденному свыше. Он признает, что те, кто придерживается его точки зрения, были "обвинены в следовании учению, которое некоторым образом родственно ереси Пелагия с двух сторон: в том, что приписывают человеку, живущему без Христовой благодати, некое истинное и спасительное благо, также и в том, что не обращая внимания на противоречие между плотью и духом, которое происходит в возрожденных, утверждают, что возможно достигнуть совершенство праведности в этой жизни". Он спешит признаться, что презирает "от всего сердца те выводы, которые здесь сделаны", — очевидно, имея в виду перечисленные выше взгляды, — и утверждает, что "докажет, что ни эти ереси, и никакие другие, не могут быть выведены из этого мнения". В частности, он добавляет, что его взгляды "опровергают великую ложь Пелагия". (Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 11:219, 220. Полностью трактат занимает с. 196-452.)

Второй эпизод произошел примерно год спустя, когда Арминий добрался до Рим. 9 в своих проповедях. Планций выдвинул против него следующие обвинения: 1) Арминий учит, что человек осужден только собственным грехом, — что противоречит учению Безы о предопределении и исключает из числа осужденных младенцев; 2) он слишком много внимания уделяет добрым делам, и 3) он учит, что ангелы не бессмертны. (Опять же, из-за отсутствия текстов проповедей мы должны полагаться на более поздний письменный анализ Рим. 9. См. Arminius, 111:527-565.)

На первое обвинение Арминий ответил тем, что Планций не учел первородный грех — таким образом он уходит от вопроса предопределения. Что касается второго, Арминий заявил, что ему нечего возразить, поскольку он не приписывает никакой заслуги добрым делам. Третий момент был объяснен как основанный на уверенности, что только Бог обладает бессмертием Сам по Себе. Арминий завершил свою защиту утверждением о полном согласии с двумя символами веры; добавил только, что он колеблется лишь по поводу толкования, а не формулировки статьи 16 Бельгийского исповедания. Данная статья говорит об избранных следующим образом: "Все, кого Он, в Своей вечной и неизменной воле, из чистого блага избрал в Иисусе Христе, Господе нашем". Арминий ставит вопрос так: значит „ли слово "все" — все *верующие*, как его толкует он, или же оно предполагает возможность произвольного *дарования* веры со стороны Бога, как считают другие. Другими словами, Арминий, очевидно, чувствовал, что эта статья вполне может говорить об *обусловленном* избрании. В любом случае, консистория нашла утверждение Арминия приемлемым и призвала всех к сохранению мира, пока общий церковный синод не определит правильное толкование. Вероятно, никому не хотелось, чтобы снова вмешались городские власти.

С мая 1593 года по май 1603 жизнь и служение Арминия протекали сравнительно спокойно. Первые двое его детей умерли в младенчестве, но потом родились дочь и четверо сыновей, которые остались живы и принесли Арминию и Лизбет много радости. Его пасторское служение было типичным для того времени, и он активно участвовал в церковных диспутах в Амстердаме и за его пределами. Он часто принимал участие в опровержении ересей, хотя воздерживался от выступлений против анабаптистов, — вероятно, потому, что их доктрина предопределения была близка его собственной.

Вероятно, самым тяжелым временем его служения был 1601 год, когда в Амстердаме случилась эпидемия бубонной чумы, унесшая около 20 000 жизней. Однажды в трущобах Арминию пришлось носить воду в дом, куда никто не хотел заходить, чтобы облегчить страдания семьи, которая полностью была больна.

В эти года служения в Амстердаме Арминий написал много богословских трактатов, ни один из которых, однако, не был опубликован при жизни. Среди них — и объемные очерки по Рим. 7 и 9 (упоминавшиеся выше), и обширная переписка с Франциском Юнием.

В большей части этих трудов прежде всего рассматриваются проблемы греха, благодати, предопределения и свободы воли. В очерке, посвященном Римлянам 7, делается вывод: "Ничто не может быть более пагубным для подлинной нравственности, чем утверждение, что *"рожденным свыше свойственно не делать того добра, которое им следовало бы делать, и делать зло, которое им делать не следовало"* ". (Arminius, 11:423)

Рим. 9 рассматривается в пространном послании к некоему Геллию Снекану, реформатскому служителю, который защищал в своих трудах обусловленное предопределение и опубликовал в 1596 году "Введение в девятую главу Послания к римлянам". Арминий нашел в этой книге взгляды, похожие на его собственные, и написал Снекану о своем личном мнении по поводу Рим. 9 и предполагаемом в нем произвольном предопределении. Беза истолковал "глиняную смесь" (Рим. 9:21) как символ "человеческого рода, который еще не сотворен, то есть еще не развращен"; Арминий же, цитируя Августина, полагал, что здесь подразумевается человечество уже после грехопадения, то есть грешники, подверженные воздействию как милосердия Божьего, так и Его суда. (Arminius, 111:554) Идея Рим. 9, согласно Арминию, — это "свобода милосердия Божьего, так как Он единственный определяет, кто будет спасен, то есть кто уверует". (Автор этой обобщающей фразы — Bagns, 198; см. также Arminius, 111:554 — 559)

Переписка с Юнием — профессором-кальвинистом из Лейдена, — более умеренным, чем Беза, должна была быть конфиденциальной. Арминий обширно изложил свое мнение о позиции Юния; Юний ответил, сформулировав взгляды Арминия в виде 27 предпосылок и сопроводив обстоятельным ответом каждую. Арминий — после того как узнал, что один из студентов Юния скопировал переписку и показал ее соученикам, — написал еще более подробные возражения на каждый из пунктов Юния.

Арминий настаивал прежде всего на том, что все деяния Бога, ведущие к спасению, относятся к людям как к *грешникам*, и что Бог не должен восприниматься как причина греха. Он считал, что безусловное предопределение отвечает этим требованиям. Он также чувствовал необходимость настаивать на "христоцентричности" избрания; спасение дается через искупительную работу Христа, а не по произвольному решению.

III. Арминий — профессор-спорщик

28 августа 1602 года чума унесла жизнь Луки Трелкация, профессора богословия Лейденского университета. Друзья Арминия немедленно стали добиваться его назначения на место Трелкация. Тут же начались и возражения против этого. Оппозицию возглавил Франциск Гомар, влиятельный профессор богословия.

Наконец после многих совещаний Гомар неохотно согласился с кандидатурой Арминия, которого городские власти Лейдена 8 мая 1603 года назначили профессором богословия. Вскоре после этого ему была присвоена докторская степень, возможно, первая в истории Лейденского университета. Последние шесть лет своей жизни он почти все время проводил там, находясь в центре бурных богословских споров. При этом он страдал от туберкулеза. Семья его насчитывала уже семь сыновей и двух дочерей. Как пишет Бэнгс, в этот период "его блаженством были семья и друзья, болезнь же и конфликты были его проклятием" (Bagns, 251.)

В центре всех споров был вопрос о предопределении. Даже в среде кальвинистов не было полного согласия по поводу деталей этой доктрины. Более строгие, вроде Безы и Гомара, считали, что Бог *сначала* предопределил, кто конкретно будет спасен, а кто проклят, и *потом* организовал грехопадение как шаг, необходимый, чтобы это стало возможным, — эту позицию часто называли "супралапсарианством". Другие полагали, что, наоборот, Бог *сначала* решил сотворить людей и позволить им согрешить, а *потом*

постановил, кого спасти, кого осудить из падших, — позиция, которую часто называли "сублапсарианством", или "инфралапсарианством". (Более подробно эта тема будет рассмотрена в следующей главе.)

Но все они соглашались, что спасение или проклятие были *безусловными*, и что Бог предвидит все будущие события, *потому что* Он задумал их изначально. Арминий же полагал, что все кальвинисты в итоге считают грех обязательным и приписывают его создание Богу. Что более важно — он считал, что избрание к спасению было избранием *верующих*, то есть оно *обусловлено верой*. Арминий настаивал также на том, что предведение Богом выбора людей не заставляет их совершать грех и не делает его необходимым.

К началу 1605 года конфликт приобрел четкие очертания, и напряжение возросло. Арминий вовсе не был одинок. Разногласия были крупномасштабными, они включали в себя как богословские, так и политические вопросы. Продолжались споры о разделении церкви и государства. Утомительная, вялая борьба за независимость от Испании и сражения за политическую власть также продолжались.

Рискуя все предельно упростить, мы все же скажем, что было две партии. С одной стороны, — приверженцы военных действий, которые считали, что мир с Испанией невозможен, пока не достигнута полная независимость. Возглавлял их принц Мориц, военачальник, стремившийся к большей власти. Упорные кальвинисты склонялись на его сторону и надеялись добиться большей власти для церкви, свободной от какой бы то ни было ответственности перед правительством.

С другой стороны, была партия, ратовавшая за мир, готовая договориться с испанцами. Возглавлял ее Ян ван Ольденбарнвельт, олицетворявший и осуществлявший гражданскую власть в Голландии. Те, кто встал на его сторону, были склонны к большей терпимости в богословских вопросах и одобряли традиционную структуру, дающую гражданским властям возможность некоторым образом контролировать церковных деятелей. Арминий и его сторонники поддерживали эту партию.

В ходе богословских споров постоянно поднимался один из практических вопросов: созывать ли и как созывать национальный синод, который рассмотрел бы спорные темы. Арминий и его друзья продолжали настаивать на созыве синода, который обладал бы правом пересмотра исповедания. Его оппоненты предпочитали использовать авторитетное мнение своих местных синодов в борьбе с Арминием.

В 1607 году Генеральные Штаты Нидерландов (Голландии) уполномочили несколько областей прислать депутатов для подготовки к созыву синода. На конференции Арминий выдвинул предложение пересмотреть исповедания на будущем синоде. С этого момента он, все еще продолжая вместе со своими сторонниками возлагать основные надежды на национальный синод, должен был, понял, что шансов добиться терпимости по отношению к своим взглядам очень мало. Его атаковали все, обвиняли во всем, что только можно вообразить. Большая часть его усилий, направленных на то, чтобы заставить обвинителей представить формальные обвинения, пропала даром. Синод при его жизни так и не был созван.

В 1608 году вследствие запроса Арминия к Генеральным Штатам с требованием юридического расследования ситуации, перед Верховным судом предстали Арминий и Гомар — как представители враждующих сторон; им было велено письменно изложить свои мнения и представить в такой форме Генеральным Штатам. В результате Арминий написал свое "Заявление мнений", "представляющее зрелые взгляды Арминия". (Bangs, 307) До этого он обычно старался уклоняться от спорных вопросов. Теперь, хоть и не на национальном синоде, как он желал, однако он имел возможность сделать официальное заявление перед правящей властью страны.

В "Заявлении мнений" после рассмотрения взглядов кальвинистов Арминий выдвигает свои собственные, по сути, заключающиеся в том, что Бог использует избрание, чтобы спасти тех грешников, которые покаются и поверили в Христа. Решение спасти или осудить конкретных людей основано на предведении Бога, поверят ли они в Него или нет. Что касается неотступности — этот вопрос не был таким животрепещущим, как вопрос предопределения, — Арминий был осторожен: "Я никогда не учил, что *истинный верующий может полностью или окончательно отпасть от веры и погибнуть*, однако

я не скрою, что есть в Писании фрагменты, которые, как мне кажется, имеют подобное значение". (Arminius, 1:254) Он завершает очередным призывом созвать национальный синод, который будет обладать правом пересмотра исповеданий.

С этого момента события начинают развиваться стремительно. Гомар попросил разрешения предстать перед Генеральными Штатами Голландии, и получил это разрешение. Речь его была резкой. Арминий виновен, сказал он, в ошибочных взглядах на предопределение, первородный грех, предведение, возможность отпадения от благодати, Троицу, авторитетность Писания, рождение свыше, кроме того, Арминий якобы был двуличен и непоследователен, говоря на публике одно, а в частной жизни и студентам у себя дома — другое. Правительство не поверило обвинениям Гомара. Однако борьба по всей стране продолжалась, обе стороны выпускали памфлеты. "Все население со страстью включилось в богословские споры" (Genit Jan Hoenderdaal, "The Life and Struggle of Arminius in the Dutch Republic", *Mans Faith and Freedom*, ed. Gerald O. McCulloh (Abingdon, 1962), 20.)

В августе 1609 года Генеральные Штаты попросил Арминия и Гомара собраться для проведения "дружественной конференции"; каждая сторона должна была быть представлена четырьмя служителями. Председателем конференции был Ольденбарнвелът — как великий пенсионарий. Среди защитников позиции Арминия был Уйтенбогерт. Прошло две встречи, в четверг и пятницу 13 и 14 августа, после чего был объявлен перерыв до понедельника. Но Арминий, состояние здоровья которого в последнее время ухудшилось, почувствовал себя слишком плохо, чтобы далее участвовать в дискуссиях, и вернулся домой в Лейден. Конференция была распущена. Власти повелели, чтобы Арминий и Гомар в течение двух недель изложили свои взгляды письменно. Гомар выполнил работу в срок. Арминию же не было дано завершить свой труд; он более не встал с постели. В понедельник 19 октября 1609 года Якобус Арминиус скончался. В четверг он был похоронен под плитами пола церкви Св. Петра в Лейдене.

IV. Ремонстранты и Дортский синод

Однако споры только начались. Еще до смерти Арминия некоторые из местных синодов потребовали, чтобы все их служители выразили свое мнение об исповеданиях. Генеральные Штаты отнеслись к этому как к сопротивлению своей власти. Был послан встречный приказ, и недовольные должны были теперь посылать свои соображения Генеральным Штатам.

В 1610 году напряжение настолько возросло, что сторонники Арминия отправили Генеральным Штатам петицию под названием "Ремонстрация" (поэтому все сторонники этого движения получили имя "ремонстрантов", а кальвинисты — "антиремонстрантов"). Среди ведущих сторонников арминиян были Уйтенбогерт, богослов Симон Епископий и влиятельный юрист Гуго Гроций; Ольденбарнвелът поддерживал их.

Ремонстрация вкратце выражает арминиянскую точку зрения в пяти статьях.

Ст. 1. Бог, вечным и неизменным замыслом в Иисусе Христе, Сыне Его, до основания мира, постановил из падшего греховного рода человеческого спасти во Христе, ради Христа и через Христа тех, кто, благодатью Духа Святого, уверует в Сына Его Иисуса и устоит в этой вере и повиновении веры, через эту благодать, до самого конца; и, с другой стороны, оставить неисправимых и неверующих во грехе и подверженными гневу, и осудить их как враждебных Христу.

В этой статье выражена основная тема. Здесь говорится о предопределении, включающем в себя как избрание для спасения, так и предназначение к осуждению. Но оба эти решения происходят *после* добровольного (не вынужденного) грехопадения человека, что делает их *обусловленными*, зависящими от относительной веры или неверия людей, которые являются объектами избрания или осуждения. Это противоречит кальвинистскому взгляду на необусловленность избрания.

Ст. 2. Соответственно, Иисус Христос, Спаситель мира, умер за всех людей и за каждого человека, так что добился для всех них Своей смертью на кресте искупления и прощения грехов; однако действительно никто не наслаждается этим прощением грехов, кроме верующего.

Эта статья подчеркивает неограниченность, или универсальность, искупления и ясно

утверждает, что в действительности не все спасены искуплением; только верующие испытывают его действенное влияние. Это противоречит кальвинистскому взгляду, что искупление существует только для избранных.

Ст. 3. Человек не обладает спасительной благодатью сам по себе, не обладает он и силой свободной воли, так как сам он, находясь в состоянии отступничества и греха, не может ни помыслить, ни пожелать, ни сделать ничего воистину благого (а спасительная вера таковою и является); но он должен быть рожден свыше от Бога во Христе, через Духа Святого, должен испытать возрождение понимания, наклонностей, воли и всех своих сил, чтобы он мог правильно понимать, думать и делать то, что воистину хорошо.

Эта статья подчеркивает, что все, что предполагает спасение и христианскую жизнь, дается благодатью Божьей. По своей воле человек не мог бы положительно откликнуться на призыв Бога, если бы не благодать. Так что даже к спасительной вере человек не приходит сам. Арминиан всегда обвиняли в том, что они слишком высоко оценивают способности человека, принижая таким образом благодать. Эта статья была призвана возразить против ложных обвинений и показать, что они придерживаются одинакового с оппонентами мнения о благодати Божьей благодати.

Ст. 4. В этой благодати Божьей лежит начало, продолжение и завершение всего блага до такой степени, что сам рожденный свыше человек без препятствий или помощи пробуждающего, зовущего и сопутствующего действия благодати не может ни подумать, ни пожелать, ни сделать ничего хорошего, ни противостоять злым искушениям; так что все добрые дела и поступки, которые мы видим, должны быть приписаны действию Божьей благодати во Христе. Но, как показывает образ действия благодати, она не является неотразимой, так как о многих написано, что они отвергли Духа Святого.

Четвертая статья продолжает третью, но добавляет еще один важный момент: божественная благодать действует так, что человек вполне может сопротивляться ей. Она не овладевает человеком, не подчиняет себе его свободу. Это противостоит кальвинистскому взгляду на непреодолимость спасительной благодати.

Ст. 5. Те, кто соединился со Христом в истинной вере и таким образом разделил с Ним Его животворящего Духа, обладают всей полнотой силы, чтобы бороться против сатаны, греха, мира и их собственной плоти и одержать победу; вполне понятно, что и это происходит при помощи благодати Духа Святого; и Иисус Христос помогает им через Духа во всех искушениях, простирает к ним руки, если они готовы к бою и желают Его помощи, если они не пассивны, и предохраняет их от падения, и в таком состоянии никакая сатанинская сила и хитрость не могут сбить их с толку или вырвать из рук Христовых... Но могут ли они по небрежности отречься от начатой жизни во Христе, снова вернуться к греховному миру, отвернуться от святого учения, им переданного, утратить совесть и лишиться благодати, должно быть более детально выведено из Священного Писания, прежде чем мы сами сможем учить этому с полной сознательной убежденностью.

(Эти статьи можно обнаружить в нескольких источниках. Голландский и латинский варианты с переводом на английский см. в: Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (Baker, 1966), 111:545-549.)

Последняя статья — самая пространная. Она показывает, что ранние арминиане, несмотря на то что еще не составили для себя полного мнения, были склонны считать, что человек может утратить спасение. Вопрос о спасении не был одним из ключевых в спорах, хоть и поднимался. Заявление содержит весьма осторожное и неформализованное мнение по данному поводу. Позже арминиане будут выражать его широко и без колебаний, возражая против кальвинистского учения о необходимости устояния. Последующие годы были бурными. Генеральные Штаты неоднократно пытались примирить противников. Какое-то время с помощью городских властей ремонстранты сохраняли свое положение в церкви во многих городах и продолжали призывать к созыву общего синода, в котором участвовали бы все протестантские церкви страны. Однако к 1618 году Мориц, власть которого возросла, насильно, с помощью городской стражи, заменил ремонстрантов кальвинистами во всех городских советах. Он убедил многих в том, что Ольденбарнвельт и арминиане симпатизируют католикам и неизбежно отдадут страну в руки испанцев. Ему удалось подготовить общественные настроения таким образом, чтобы национальный синод оказался в большинстве своем против арминиан.

Генеральные Штаты постановили созвать синод 1 мая 1618 года. Ольденбарнвелът и Гроций были арестованы, и то, как пройдет синод, было уже нетрудно предугадать (его судьба была, так сказать, predetermined).

После нескольких отсрочек синод открылся 13 ноября 1618 года, заседания продолжались до 9 мая 1619 года в Дордрехте, хотя позже он будет известен под названием Дортского. Хотя на нем рассматривались проблемы поместной церкви, приехали представители реформатских церквей из Великобритании, Швейцарии, Пфальца, Гессе, Веттерау, Эмдена и Бремена. Точка зрения была выбрана изначально: состав делегатов предполагался таким, что арминиане исключались по определению. Каким-то образом на синод удалось проникнуть трем арминианам от Утрехта, но в самом начале собрания они были вынуждены уступить свои места кальвинистам. К арминианам отнеслись как к еретикам, а не участникам синода. Епископий, лидер арминиан, и двенадцать других ремонтрантов были призваны предстать перед судом и ответить на обвинения.

14 января 1619 года защитники ремонтрантов были смещены, их взгляды подверглись осуждению как еретические. Наконец, Бельгийское исповедание и Гейдельбергский катехизис были выработаны как догматические формулировки учения реформатской церкви. Кроме того, были составлены и учреждены пять "канонов" в ответ на "Ремонстрацию". И по сей день "Дортские каноны" остаются частью официального учения многих реформатских церквей. В противопоставление пяти статьям Ремонстрации, их иногда называют "пятью пунктами кальвинизма".

Теперь ремонтранты были официально осуждены как еретики, поэтому кара, как со стороны церкви, так и со стороны государства, была суровой. Все пасторы-арминиане — около двухсот человек — были разжалованы; несогласные, не желавшие хранить молчание были высланы из страны. "Шпионам платили за выслеживание тех, кто, как подозревали, пытался вернуться на родину". (Roy S. Nicholson, "A Historical Survey of the Rise of Wesleyan-Arminian Theology", *The Word and the Doctrine*, ed. Kenneth E. Geiger (Beacon Hill Press, 1965), 30.) Некоторые были посажены в тюрьму, среди них — Гроций, но он убежал и скрывался. Ольденбарнвелът был обезглавлен через пять дней после окончания синода. Разногласия были урегулированы.

Следует сделать постскриптум. После смерти Морица в 1625 году к ремонтрантам стали относиться терпимее — гражданские власти, не реформатская церковь. В 1630 году им было разрешено мирно исповедовать свою веру, строить церкви и школы. В 1795 году ремонтрантская церковь была признана официально и остается таковой по сей день. В Амстердаме была учреждена Ремонтрантская богословская семинария, первыми ее профессорами были Епископий и Гроций. Эта семинария существует до сих пор. С сожалением вынужден сказать, что арминианство, которое Голландская ремонтрантская церковь представляет сегодня, немногим отличается от гуманистического либерализма. Склонность к свободным спекуляциям, отвержение всех символов веры и исповеданий, предпочтение морального учения доктринальному, арианские взгляды на Троицу, решительный отказ от доктрины первородного греха и вмененной праведности, отрицание духовной ценности таинств — все это привело к постепенному упадку арминианства в Голландии, превратившегося в незначительную секту сомнительного богословского качества, включающую в себя не более двадцати общин. (Frederic Platt, "Arminianism", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Charles Scribners Sons, n.d.), 1:811. Интересное (и убедительное) объяснение развития "От Арминия до арминианства" можно обнаружить во второй главе ранее упомянутой книги *Mans Faith and Freedom*) Как я уже говорил в предисловии, подлинное учение Арминия и большей части его ранних сторонников еще заявляет о себе время от времени. Взгляды анабаптиста Валтасара Губмайера были (в чем-то) близки к арминианским и достойны изучения. Весли и богословы, развившие раннеметодистское учение, имели с ним много общего. То же можно сказать об английских общих баптистах, находившихся под влиянием Томаса Грэнтэма, пока их вера была еще здоровой. (Сегодня остались баптистские организации, продолжающие традицию исповедания Грэнтэма 1660 г.)

Каждый из них, хотя бы немного, потрудился для "избавления" арминианства от его болезней и восстановления его евангельского здоровья, придавая такое же значение

благодати Божьей, как Арминий и ранние реформисты. Но задача данного труда — не историческое исследование. Здесь достаточно будет заметить, что даже сегодня нам доступно то арминианство, которое восходит к самому Арминию и его первым последователям, подлинное "арминианство Реформации". Главная цель этой работы — показать, какова истинно арминианская точка зрения.

Рекомендуемая литература об Арминии и реформистах

Carl Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Abingdon, 1971).

W. R. Bagnall, "A Sketch of the Life of James Arminius" in *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), vol. I, pp. 9-15.

Donald M. Lake, "Jacob Arminius Contribution to a Theology of Grace", *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Bethany Fellowship, 1975).

Gerald O. McCulloh, ed., *Mans Faith and Freedom* (Abingdon, 1962).

Roy S. Nicholson, "A Historical Survey of the Rise of Wesleyan-Arminian Theology", *The Word and the Doctrine*, ed. Kenneth E. Geiger (Beacon Hill Press, 1965).

J. S. O'Malley, "Arminianism", *Dictionary of Christianity in America*, ed. Reid, Linder, Shelley, and Stout (InterVarsity, 1990).

Frederic Platt, "Arminianism", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Charles Scribners Sons, n.d.), vol. I.

Alan P. F. Sell, *The Great Debate* (Baker, 1983). (Рассказ о борьбе между кальвинистами и арминианами на протяжении церковной истории.)

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ЗАМЫСЛ СПАСЕНИЯ

Изучение богословия спасения начинается по сути своей с рассмотрения решений, которые Бог принял еще до сотворения. Рассматривая их, мы имеем дело с *промыслом* Божьим, или, — заимствуя термин у Уорфильда, — *замыслом спасения*. (Benjamin B. Warfield, *The Plan of Salvation* (Eerdmans, 1942))

Богословы-систематики обычно рассматривают этот вопрос в рамках проблемы предопределения. В свою очередь, они подразделяют предопределение на две части — избрание и осуждение. Конкретные определения этих терминов зависят в большей или меньшей степени от богословских позиций тех, кто их определяет.

Сначала мы рассмотрим кальвинистский взгляд на предопределение (гл. 2), затем — арминианский взгляд (гл. 3). В каждом случае подход "систематического богословия" будет намечен кратко, но со всеми комментариями, которые необходимы для понимания. Затем последуют (гл. 4) некоторые исследования в области "библейского богословия", которые также помогут разобраться с изучаемым вопросом. Этот метод будет применяться во всей книге с небольшими вариациями в зависимости от природы материала.

Глава 2. Классическое кальвинистское учение о предопределении

I. Богословские основания

Чтобы понять чьи-либо богословские взгляды на предопределение, надо прежде рассмотреть основные богословские постулаты о природе Бога, человека и спасения.

A. Представление о Боге

1. *Бог — Всевышний*, абсолютный правитель сотворенной вселенной. Коротко говоря, господство Бога означает, что Он свободен действовать согласно Своей воле и в соответствии со Своей природой. Иначе говоря, действия Его не "обусловлены" ничем, кроме верности Самому Себе. Для Бога не существует обязательств ни перед кем и ни перед чем, вне Себя Самого. Он и Его действия не ограничены никем и ничем, кроме Его собственной воли и качеств.

2. *Бог — Творец и Хранитель всего, что не является Им.* Среди прочего, это значит, что все сущее существует по Его воле. *Сущее* включает в себя *происходящее*: весь ход истории, все поступки сотворенных существ.

Другими словами, все происходит под Его контролем. Для Бога не существует неожиданностей. Ничто происходящее не выходит за рамки Его замысла. "Промысел Господа — Его вечное благое удовлетворение, согласно которому Он пожелал и задумал все вещи, которые когда-либо происходили или случались во времени". (Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics* (Reformed Free Publishing Association, 1966), 155) Снова повторим: ничто не происходит случайно, по непонятной причине или произвольно. Не существует двух путей развития и неопределенных исходов. Если бы Он не знал несомненно, что будет, то не смог бы включить все в Свой замысел и полностью контролировать все события.

Кроме того, ничто не может произойти вне Божьего провиденческого контроля, сохранения и поддержания всего. Даже дробь в ружье убийцы хранится Им для того, чтобы выполнить свое мрачное дело.

3. *Бог вездесущ. Его знание являет Его волю.* Он в совершенстве и несомненно знает обо всем, что произойдет. Он знает все, что *могло бы* произойти, — другими словами, все непредвиденные обстоятельства. Рассмотрев возможные последствия решений, которые Он мог бы принять по поводу вселенной и человека, Он выбрал то течение событий (одно из возможных), которое запустил в движение в соответствии со Своим творческим решением. Таким образом, Он пожелал того, что есть, и, следовательно, знал все, что *будет*. Тогда Его знание реально соответствует Его воле. Он знает все, что будет, и оно будет несомненно, потому что Он так захотел.

Невозможно препятствовать Его воле. Это следует из Его абсолютного господства. Во вселенной не существует такой силы, которая могла бы противостоять воле Бога, поскольку такая сила должна быть выше Бога, то есть быть Богом. Все силы вселенной, которые не являются Богом, обязаны своим существованием Его творческим действиям, поэтому подчинены Ему и находятся под Его властью и контролем. Ничто и никто не может свергнуть Бога или помешать Ему свершить все, что Он намерен сделать.

4. *Бог благ, и только Он достоин прославления.* Бог — источник всего блага, поэтому Он заслуживает всей славы за все благо. Заслуга всех добрых дел не может принадлежать никому другому. "Бог — это все, а мы сами — ничто... Только Он — источник, бьющий через край... творение всегда лишь принимает". (Hoeksema, 154)

Б. Представление о человеке

Не менее важно для понимания замысла Бога по спасению человека осмыслить библейское представление о человеке как объекте спасительной благодати Божьей.

1. *Человек — творение Бога.* Так как это правда, что человек полностью подчинен Богу и управляется Им, Бог ничем не обязан человеку и никак не отвечает перед ним за Свои планы и действия. Человек не имеет права требовать что-либо от Бога, и Бог не обязан принимать во внимание такие требования, когда действует.

2. *Человек подвергся грехопадению, следовательно, грешен.* В результате грехопадения человек стал плохим и не является добрым. Поэтому он неспособен сделать что-либо хорошее и тем самым приобрести заслугу перед Богом. Как уже было отмечено, все благо должно приписываться Богу и совершаться во славу Его.

Это — учение о полной греховности человеческой природы. Человек, как грешник, не свободен. Он связан путами затуманенного разума в результате греховности своей природы и потому не способен ни на что хорошее, в том числе и отозваться на предложение спасения всем, кто верит, до рождения свыше. Будучи грешником, он не способен поверить в Бога.

В. Представление о спасении

Оно естественным образом вытекает из вышесказанного.

1. *Спасение — целиком и полностью работа Бога.* Человек не имеет в нем даже малейшей заслуги. "Сотериология — это, строго говоря, богословие. Надо ставить акцент

не на человеке, но на деяниях Бога. Сотериология подчеркивает не принятие, но... применение спасения Духом Святым". (Hoeksema, 442,443)

2. *Спасение дается исключительно через благодать.* Благодать — это милость Бога, которую Он дарует независимо от того, заслуживает ли ее человек. Поскольку человечество полностью греховно, никто ее не заслуживает; нет заслуг у того, кто не понимает, что такое благо. Даже вера должна, таким образом, рассматриваться не как некий добрый поступок человека, но как благодатная работа Бога.

Августин — "первый истинный приверженец предопределения" заключил: "Не только объективная работа Христа во спасение, но и человеческий отклик на эту работу исходят как таковые от Бога. Другими словами, спасение дается исключительно через благодать". (Paul K. Jewett, *Election and Predestination* (Eerdmans, 1885), 5,6.)

В завершение, кальвинист уверен, что на данном основании трудно сделать какие-либо выводы о божественном замысле спасения, кроме следующих:

- все, что происходит, соответствует Его замыслу и воле;
- все, кто спасается, спасается потому, что Бог этого пожелал;
- те, кто погибает, тоже погибает согласно Его замыслу.

Рассмотрение этих оснований должно подготовить нас к обсуждению основных моментов кальвинистской доктрины о сути предопределения.

II. Учение об общем промысле Божьем

Другой важный момент, на котором основано богословие спасения, — это божественный промысел. Богословы-кальвинисты называют этот предмет по-разному: "общим Божьим промыслом" (Беркхоф); "вечным изволением Божьим" (Хоксема); "божественным промыслом" (Шедд).

А. Определение

Божий промысел относится к "Его вечному намерению, соответствующему изволению Его воли, которым, к Своей собственной славе Он предопределил все, что произойдет" ("Краткий Вестминстерский катехизис"). Учение о промысле гласит, что "Бог в господстве Своем определил в вечности все, что произойдет, и осуществляет Свою всевышнюю волю в Своем творении, как естественном, так и духовном, согласно Своему предначертанному замыслу". (Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), 100)

Задача данного обсуждения — сказать все то, что я уже сказал, описывая богословские основания, а именно: ничто не существует и не происходит вопреки предопределенному, всеобъемлющему Божьему замыслу (решению, воле, промыслу, изволению, предначертанию).

Б. Описание

Промысел обладает следующими характеристиками.

1. *Он как таковой не отражен в Писании.* Он относится к категории информации, о которой во Втор. 29:29 сказано: "Сокрытое принадлежит Господу, Богу нашему". Он *открыл* нам, что у Него есть такой всеобъемлющий замысел, но мы узнаем о том, что в него конкретно входит, только когда видим это происходящим, в особенности когда оно истолковано Писанием. (Это, конечно, не значит того, что Бог не открыл в Писании ничего из Своей воли.)

2. *Он основан на божественной мудрости* (Пс. 103:24). Совет Божий (греческое *boule*) — это по сути то же самое, что и Его мудрость. Шедд говорит о "мудрой проницательности и знании Бога, в свете которых Он составляет Свои намерения". (W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zondervan reprint, n.d.), 1:399)

3. *Он отражает Его замысел.* Это "следует из единства и простоты Бога... Мы никогда не сможем разделить замысел Божий на разные части". (Hoeksema, 1S9) Любое разделение промыслов на составляющие — пусть их много, — грубо (хоть и точно) говоря, дает возможность нам с ограниченностью нашей логики увидеть разные детали *единого* намерения Бога (греческое *pro-thesis*). Любое формальное разделение на "промыслы" не

соответствует истине и существует только для нашего удобства.

4. *Он является всеобъемлющим.* Это значит, что единый замысел Бога включает в себя все, что когда-либо происходит:

а) так называемые "случайности",

б) все "механические" законы (причинно-следственные связи и т. д.),

в) все моральные решения и поступки "свободных" существ, добрые или злые. Притч. 21:1 относит в эту категорию "сердце царя". Тексты Деян. 2:23; 4:28 включают сюда даже распятие как злое деяние. "Если не настаивать на этом строго, нельзя утверждать о господстве и всевластии Бога на основании Писания" (Hoeksema, 157). Иначе должна была бы существовать во вселенной еще какая-то сила, помимо Бога, воля которой принималась бы во внимание до того, как мы — или даже Бог — поймем, что происходит. В таком случае результат обычно был бы *не* тот, что угоден Богу!

5. *Он включает в себя свободные поступки людей.* Это еще раз повторяет утверждение, сделанное в предыдущем пункте: промысел Божий охватывает *добровольные поступки* свободных существ, эти поступки рассматриваются как несомненные.

а) Существует два типа "свободных" действий:

1) что касается грешных деяний, промысел *позволяет* их; человеку дозволяется совершить грех;

2) что касается добрых дел, промысел *результативен*; Бог непосредственно воздействует на волю человека, чтобы побудить его к ним.

б) В обоих случаях поступок *свободен* — в смысле "добровольен" (совершен не по принуждению), и человек обладает свободой воли и действия.

в) В обоих случаях для нас остается тайной, "как" это происходит; мы не понимаем, ни как можно позволить действие, не вызывая его, ни как положительное влияние Бога на человеческую волю может быть эффективным, не ограничивая истинной свободы человека.

г) Божественный промысел включает в себя не только сами действия или события, но *все предпосылки, обстоятельства и влияния* (в том числе прямое воздействие на волю в случае добрых дел) поступков, причем все это не противоречит факту, что по природе человек остается свободным в решениях и действиях. Другими словами, поступки человека в таких случаях разумно самоопределены: не проявление закона необходимости, который правит причинно-следственными связями материальных предметов космоса, но промысел делает поступок обязательным.

д) Поскольку в Библии представлены обе стороны этой истины (что Божий промысел определяет события и, что человек действует свободно), и никакого противоречия между ними не отмечено, значит, они не противоречат друг другу, — хоть мы и не способны объяснить, каким образом так происходит.

6. *Он включает в себя грех и зло.* Это следует из ранее сказанного. Божественный промысел делает грехопадение и греховные поступки человека *неизбежными*, но прежде всего, скорее, *позволяет* их, нежели является причиной. Бог не влияет непосредственно на волю человека, чтобы вызвать в нем склонность к греху; Он не несет ответственности за грех (и не является причиной его).

Каким образом божественный промысел делает грех неизбежным, не вызывая его, — *тайна*; то есть это нам не открыто. Тем не менее Бог позволяет грех по благой причине, которая для Него является достаточной, к тому же это — проявление Его качеств, которые иначе оказались бы непроявленными, вроде милосердия и сострадания. И мы можем быть уверены, что в конце концов Он обратит грех во благо, во славу Свою.

7. *Он вечен.* Если Бог вечен, то Его *воля* — тоже. Его воля, в конце концов, — это Сам Бог, один из аспектов Его бытия. Никогда не было такого "времени", в которое Бог составил Свой замысел, поразмыслив. Осуществление Его замысла ("совета", или промысла) может происходить во времени, но само намерение вечно, как Бог.

8. *Он неизменен.* Это проистекает из сказанного выше, как говорится в Писании: "Ибо Я — Господь, Я не изменяюсь" (Мал. 3:6). Если Он не изменяется, воля Его тоже неизменна. У Него нет изменения и ни тени перемены (Иак. 1:17). Бог никогда не меняет Своих намерений и мнения. Он не страдает от человеческих недостатков — невежества, небрежности, бессилия, — которые ведут к перемене мнения.

9. *Он абсолютен и не зависит ни от чего.* Промысел Божий не обусловлен ничем, кроме Его собственного "благоволения" (греческое *eudokia*) или "совета". Что бы ни предполагал промысел, его успех не зависит не от чего вне самого промысла. "*Исполнение замысла может требовать определенных условий или зависеть от них, но эти средства или условия уже тоже определены промыслом*". (Berkhof, 105.)

10. *Он составляет основу предведения Бога.* Он знает вечно, все, что произойдет. Это знание основано на Его промысле. Его промысел делает события неизбежными. Уверенность предшествует знанию. Бог вечно и несомненно обладает знанием всех возможностей. Зная обо всех возможностях, Он решает, какие из них "претворить" в жизнь. Поэтому на основании данного промысла Он знает обо всем происходящем. "Пока что-либо остается не включенным в промысел, это случайно и возможно. Это может произойти, а может и не произойти", (Shedd, 1:397) Шедд полагает, что таким образом он отрицает существование подобных вещей во вселенной.

Фактически "предведение" в Библии означает не просто знание о чем-то заранее ("предузнание"), а передает также идею выбора с любовью для личных отношений. Таким образом, так понимаемое предведение по сути своей эквивалентно избранию (потому не может быть "основой" избрания). Кроме того, предведение относится к *личностям*, а не к их действиям и качествам (включая веру).

В смысле предузнания, предведение не было бы возможно, если бы Бог уже не предназначил заранее все события. Таким образом, предведение идет от предназначения, или от предопределения, а не наоборот, и по сути это — одно и то же.

11. *Он эффективен.* Это значит, что результат промысла, самого его существования, есть уверенность в том, что все, включенное в него, произойдет. Промысел Божий, следовательно, точно соответствует реальным событиям. Как замечено выше, никакая сила не может противостоять воле Божьей. "Бог... творит все, что хочет" (Пс. 113:11), поэтому все, что *существует*, соответствует тому, что Он сделал, а все, что будет, соответствует тому, чего Он желает.

Рассматривая эффективность божественного промысла, рекомендуется подразделить его на две категории:

а) обладающую *положительным* эффектом, то есть непосредственно и активно вызывающую события, в том числе

1) все "события" физического и материального плана и

2) "непосредственное духовное воздействие Бога на конечную волю" человека ради благих (моральных) действий (Shedd, 1:406.) (Флп. 2:13). Другими словами, в таких случаях Бог — *Творец* всего блага;

б) обладающую эффектом *позволения*, то есть косвенным и не являющимся причиной, но, тем не менее, неизбежным. Это относится только к греховным действиям моральных существ. Это значит, что Бог не воздействует на человеческую волю непосредственно, чтобы породить зло. Он *не является Творцом* зла.

Таким образом, я сформулировал наиболее распространенные взгляды кальвинистов, подобных Беркхофу (Berkhof, 103,105) и Шедду (Shedd, 405-412). Но не все признают такое подразделение. Хоксема, например, настаивает, что надо говорить только об одном пункте, а именно: *весь* промысел эффективен. Он возражает против разделения на "эффективный" и "позволяющий" виды промысла как искусственного. (Hoecksema, 158,159) Однако фактически все соглашались по основному вопросу характеристики, а именно: промысел Божий всегда *успешен*. Все, что происходит, соответствует воле Божьей, которая не может быть изменена.

12. *Промысел включает в себя как средства для достижения целей, так и сами цели.* Это происходит из того факта, что промысел является всеобъемлющим. Если провозглашение Благой Вести, например, необходимо для веры и обращения, это провозглашение будет определено так же несомненно, как вера и обращение.

III. Предопределение: божественный промысел, относящийся к спасению

A. Определение терминов

(Для целей этого труда определение ограничено и относится только к замыслу спасения людей)

1. *Предопределение* — это общая тема, которая определяется как "совет Божий, относящийся к падшему человечеству, включающий в себя высшее избрание некоторых и праведное осуждение остальных". (Berkhof, 109) Эта формулировка ясно показывает, что предопределение имеет две стороны — предначертание судеб спасенных и погибших; некоторые называют это "двойным предопределением".

2. *Избрание* — это предопределение спасенных:

"вечное деяние Бога, Который по Своему высшему благому соизволению и при условии отсутствия у них каких-либо заслуг избирает некое количество людей, которым дарует особую благодать и вечное спасение" (Berkhof, 114)

3. *Осуждение* — это предопределение проклятых:

"вечный промысел Бога, Который решил не удостоить некоторых людей воздействия Своей особой благодати и наказать их за их грехи, ради проявления Своего правосудия". (Berkhof, 116)

Б. Избрание ко спасению: положительное предопределение (Большинство богословов различает избрание ко спасению и другие виды избрания, например корпоративное (совместное) избрание Израиля или избрание некоторых людей для выполнения конкретного служения или задачи. Здесь мы обсуждаем только первое)

1. *Основа, или источник избрания* (как или почему оно происходит).

а) Избрание — это одно из выражений всевышней воли Бога, происходящее по причине и ради Его волеизъявления. Поэтому основанием избрания *не является*: 1) *ничто* человеческое, будто заслуги или так называемая "предвиденная вера"; 2) *ни* Сам Христос как призывающая, побуждающая или заслуживающая избрание сторона. "Избирающая любовь Бога предшествует явлению Сына". (Berkhof, 114)

б) Избрание проистекает из божественного сострадания, жалости к грешникам.

1) Причины: человек — создание Божье, обладающее способностью к святости и поклонению.

2) Разница между "всеми" и "избранными":

фактически Бог *сочувствует* всем, но *выражает* сострадание только по отношению к избранным. Причина этого остается скрытой: "причина эта достаточна для Бога и неведома творению" (Shedd, 1:424)

2. *Характеристики этого избрания*: в своей основе они те же, что и у промысла вообще.

а) Избрание неизменно.

б) Избрание вечно (оно не "во времени").

в) Избрание справедливо и беспристрастно, поскольку Бог ничем никому не обязан, так как все мы пренебрегли Его благословениями и не имеем права претендовать на них.

г) Избрание неотвратимо. Человек не может сопротивляться божественному промыслу.

1) Конечно, человек сопротивляется — все сопротивляются, — но сопротивление избранных уступает перед намерением Бога спасти их.

2) Бог обеспечивает успех за счет "мгновенного воздействия Духа Святого на человеческую волю как дух". (Shedd, 1:428) Он "оказывает такое влияние на человеческий дух, что заставляет его желать этого". (Berkhof, 115)

3) Однако это *не* "насилие", не соответствующее свободе воли (Berkhof, 115); это "не принуждение" (Shedd, 1:428). "Бог — Творец воли и никогда не действует так, чтобы это противоречило сотворенным Им качествам". (Shedd, 1:428)

д) Избрание безусловно. Даже "предвидение веры" не может быть условием избрания; оно зависит исключительно от всевышней воли Бога:

1) так как все грешники одинаково беспомощны, они ничем не отличаются друг от друга;

2) так как все благо, включая и веру, — плод благодати Божьей, человек ни в каких обстоятельствах не может поступить хорошо, то есть сам заслужить свое спасение.

3. *Задачи избрания*.

а) Ближайшая, или непосредственная цель — это спасение избранных.

б) Конечная цель — слава Божья.

4. *Проблемы избрания*: некоторые второстепенные вопросы.

а) Будет ли спасено людей больше, чем осуждено? В этом вопросе у кальвинистов нет

согласия: многие отвечают утвердительно.

б) Будут ли рождены свыше некоторые язычники, не получавшие Благой Вести? Опять же, здесь согласия нет, но некоторые — вероятно, в наши дни немногие — соглашаются. Шедд говорит о данной возможности, упоминая о "таких представителях языческого мира, которых Бог пожелает возродить без письменного Слова". Он замечает: "Божественный Дух не обязательно... должен дожидаться медлительных действий неверной церкви по проповеди письменного слова, чтобы даровать Свою всемогущую благодать для рождения свыше". (Shedd, 1:436,439)

Однако даже Шедд думает об этом методе Бога как об исключительном и необычном. Кроме того, даже если такой чрезвычайный метод и будет применен, надо понимать, что работа Христа по-прежнему остается основой возрождения человека, не получившего Благой Вести.

в) Будут ли спасены все, кто умер во младенчестве? Опять же, не все кальвинисты придерживаются единого мнения, но общая тенденция гласит: да. Отчасти по этой причине Чарлз Ходж может утверждать: "Количество окончательно погибших в сравнении с общим числом спасенных будет очень незначительным". (Charles Hodge, *Systematic Theology* (Eerdmans reprint, n.d.), 111:879,880)

В. Осуждение: отрицательное предопределение

1. *Два основных момента учения.*

а) *Отвержение* — это промысел, лишаящий некоторых дара *возрождающей* (не "общей") благодати. Эта сторона промысла является:

1) всевышней — отсутствие у человека заслуг *ни при чем*;

2) причины ее известны только одному Богу;

3) позволяющей, или пассивной, не воздействующей на человека (то есть на его волю вообще не оказывается воздействия, в отличие от избрания).

б) *Осуждение* — это промысел, карающий грешника и предающий его бесчестью и гневу. Эта сторона является:

1) относящейся к суду — грех карается;

2) имеет понятную причину — грех;

3) положительна, активна, эффективна (а не просто пассивно позволяет чему-то произойти). Эти три подпункта двух сторон промысла осуждения можно непосредственно сопоставить, они намеренно противоположны друг другу.

2. *Сравнение с избранием.* Избрание и осуждение не полностью параллельны.

а) Они сходны тем, что оба вечны, безусловны, неизменны, беспристрастны и справедливы.

б) Они отличаются тем, что:

1) избрание сопровождается непосредственным воздействием Бога на волю человека, осуждение — нет;

2) избрание производит активный эффект, в то время как осуждение (по меньшей мере, в своем подготовительном аспекте) лишь позволяет. Следовательно, все это означает, что Бог *является* Творцом или Причиной блага, праведности и спасения и несет за это ответственность. В то же время Он — *не* Творец или Причина греха, падения или проклятия и не несет за них ответственности. Промысел спасения — эффективная причина спасения; но промысел осуждения не является эффективной причиной гибели грешников. "Эффективная причина гибели — самостоятельное решение человеческой воли". (Shedd, 1:445) Хотя промысел Бога является причиной грехопадения, греха и зла людей, Он никого не заставляет грешить против его воли.

3. *Другие проблемы, связанные с осуждением.* Поскольку учение об осуждении звучит резковато, доктрина вызывает противоречия и разногласия даже среди кальвинистов. Приведем некоторые из них.

а) Это учение логически необходимо как противоположное учению об избрании. Если некоторые — избраны, а другие — нет, то: "Отвержение, которое предполагает понятие избрания, тоже составляет часть замысла Того, Кто свершает все согласно Своему волеизъявлению". (Jewett, 27) Как замечает Шедд, Бог должен проявить по отношению ко всем преступникам либо милосердие (избрание), либо справедливость (осуждение). (Shedd, 1:430)

Таким образом. Писание содержит не только намеки на осуждение Богом некоторых (см. Рим. 9:13: "Исава Я возненавидел").

б) Шедд детально рассматривает и отвечает на возражение, что учение об осуждении делает универсальное предложение Богом спасения неискренним. Мы не будем здесь приводить все его аргументы в полном объеме, но вкратце сформулируем их следующим образом. (Shedd, 1:451-457)

1) Искренность зависит от природы желания, а не от результатов.

2) *Промысел* Божий не обязательно *равен* Его желанию. Его естественное, спонтанное желание (см. напр. Иез. 33:11) — "органично", это искреннее, всеобъемлющее сострадание ко *всем*, но для удовлетворения этого желания промысел не требуется.

Другими словами, "воля" Божья имеет не одно значение, а два:

а) Его *явленная* воля соответствует Его желанию, которому не приносит удовольствия смерть грешника; эта воля может также называться законодательной или благодушной волей;

б) Его *тайная* воля соответствует Его промыслу, который справедливо требует смерти грешника; эта воля может также называться волей постановления, или благоволения.

3) Воля Бога к осуждению, таким образом, не противоречит искреннему Его желанию, чтобы все спаслись. Что касается одного, искупление *достаточно* для всех. Что касается другого, Бог искренне желает, чтобы все, кому предлагается спасение, — то есть все люди — поверили в Христа и спаслись. Однако фактически Он знает, что никто этого не сделает, поэтому совершает следующий шаг и действительно обеспечивает спасение некоторых через избрание благодати. Почему Он пропускает остальных, таким образом предназначая их для проклятия, остается темой, которой Он не открыл, — за исключением причины, приведенной в Рим. 9:22; а именно: чтобы показать Свой гнев и явить Свое могущество с помощью сосудов гнева, предназначенных к уничтожению.

в) Кальвинисты спорят между собой о *порядке* промыслов, относящихся к избранию и осуждению. Здесь достаточно будет отметить, что Беркхоф и Шедд представляют наиболее типичную для современных кальвинистов позицию, настаивая на том, что осуждение предполагает грехопадение. Это то, что иногда называют "инфралапсарианской" (или сублапсарианской) позицией, приверженцы которой считают, что промысел осуждения логически вытекает из промысла, позволяющего грехопадение. Некоторые кальвинисты придерживаются "супралапсарианского" мнения, рассматривающего грехопадение как средство для исполнения промысла осуждения. Среди таких можно назвать Хоксему. (Hoecksema, 161-165)

Изначально разница между супралапсарианством и инфралапсарианством просто заключалась в споре, входило ли грехопадение в рамки Божьего (действенного) промысла, но позже вопрос стал более сложным (часто запутанным). *Основное* различие заключается в *логическом* (не хронологическом) порядке промыслов. (Приведенный здесь порядок в дословной формулировке взят из труда по систематическому богословию Роберта Л. Реймонда (Robert L. Reymond), который скоро выйдет в издательстве "Word".)

Супралапсарианство:

1) избрание некоторых людей ко спасению во Христе (и осуждение прочих);

2) промысел сотворения мира и людей;

3) промысел грехопадения человека;

4) промысел искупления посредством распятия Иисуса избранных, которые и теперь являются грешниками;

5) промысел применения искупительных благ, которые Христос заслужил на кресте, для этих избранных грешников.

Инфралапсарианство (или сублапсарианство):

1) промысел сотворения мира и человека;

2) промысел грехопадения;

3) избрание некоторых людей ко спасению во Христе (и осуждение прочих);

4) промысел искупления избранных посредством распятия Иисуса;

5) промысел применения искупительных благ Христа к избранным.

г) Шедд придерживается более или менее типичного взгляда, когда считает, что промысел осуждения не препятствует активной работе Духа Божьего, борющегося за неизбранных.

(Shedd, 1:435) Фактически Он старается завоевать их, убеждая в греховности. Но они — подобно избранным — сопротивляются, но по отношению к ним Дух не настаивает, отказываясь от следующего шага. С избранными же Дух совершает следующий шаг, и они возрождаются. Эта универсальная "борьба" — часть общей благодати. Все грешники сильнее общей благодати; но возрождающей благодати не может сопротивляться *никто*.
д) Шедд, вероятно, вообще недостаточно типичен для кальвинистов, когда обсуждает отношения между осуждением и его несомненностью. Осуждение ведет к *определенной* гибели (так как грех, сковывающий волю, удерживает человека от рождения свыше), но не делает ее *неизбежной*. Шедд настаивает, что промысел осуждения не оказывает на грешника никакого *влияния*, пока тот добровольно не выбирает грех. (Shedd, 1:444-446)
Другие кальвинисты настаивают, что он не учитывает Рим. 5:12-14, проводя это различие. Но данная тема несущественна для задач этого труда.
е) Задача осуждения, как и избрания, — слава Бога.

Рекомендуемая литература о кальвинистском учении предопределения

Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), pp. 100-125.

G. C. Berkouwer, *Divine Election* (Eerdmans, 1960). (Более современное прочтение кальвинизма с неким "бартианским" привкусом, не всегда присущим классическому богословию Реформации.)

Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (Eerdmans, 1954).

Gordon Clark, *Biblical Predestination* (Presbyterian and Reformed, 1969).

Arthur Custance, *The Sovereignty of Grace* (Baker, 1979).

Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics* (Reformed Free Publishing Association, 1966), ch. V. (Многие кальвинисты считают взгляды Хоксеммы чересчур экстремистскими, чтобы рассматривать его как подлинного представителя веры Реформации.)

A. W. Pink, *The Sovereignty of God* (Baker, 1963).

William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zondervan, n.d.), vol. I, pp. 393-462. (Некоторые кальвинисты считают Шедда слишком спекулятивным в отдельных вопросах.)

Глава 3. Классическое арминианское учение предопределения

I. Введение: богословские основания

В предыдущей главе мы рассмотрели богословские основания для кальвинистского учения о предопределении. Там мы рассмотрели:

1) представление о Боге как Всевышнем, Творце и Хранителе, всезнающем, единственно благом и достойном прославления;

2) представление о человеке как подчиненном Богу творении, греховном и порочном;

3) представление о спасении, как даруемом Богом исключительно через благодать.

Тот же самый материал составляет основу арминианского учения о предопределении.

Таким образом, перед нами стоит двойная проблема: до какой степени арминиане соглашались с уже обрисованным образом Бога, человека и спасения? В чем их взгляды отличаются?

А. Области, в которых существует согласие

По большей части арминиане согласятся с богословскими основаниями, обрисованными во вступлении к кальвинистскому учению:

1. *Бог — Всевышний*. Я не могу ничего добавить к определению Его всемогущества, данному в предыдущей главе. Бог не зависит ни от чего вне Себя. Ничто, кроме Его собственной природы, не ограничивает Его свободы действий, направленных на исполнение Его собственных волеизъявлений.

2. *Бог — Творец и Хранитель всего сущего вне Себя*, поэтому все, что существует, — включая все, что происходит, — соответствует Его воле. Его замыслу истории сотворенной, подчиненной Ему и питаемой Им вселенной.

3. *Бог обладает всеведением*, и это предполагает, что:

а) Он знает все возможные варианты событий;

б) Он выбирает из них те, которые решает или хочет выбрать.

4. *Не существует силы, не подчиненной Богу* и способной сопротивляться Его воле.

5. *Бог — Источник всего блага*, и единственный заслуживает прославления.

6. Человек сотворен и полностью управляется Богом.

7. *Человек грешен и полностью порочен*, поэтому не способен ни на какое благо, если Бог не даст ему такой способности, хотя можно добавить, что это нуждается в некотором разъяснении (я думаю, что и кальвинисты не будут с этим спорить). Греховный человек не способен ни на какое благо, которое оправдало бы его перед Богом, и вообще не способен ни на какое абсолютное благо. Однако греховный человек продолжает оставаться образом Божиим, получателем общей благодати и общего откровения. Это значит, что он способен на относительное благо, его поступки и мысли могут быть относительно ценными и благородными. Другими словами, он существует в состоянии противоречия и болезненного конфликта, и ему всегда недостает славы Божьей (Рим. 3:23).

8. *Спасение полностью происходит через благодатную работу Бога*, то есть это никоим образом не заслуга человека. Здесь нет места для идеи "синергизма" (мнения, что Бог и человек трудятся вместе ради спасения).

Поэтому я предлагаю вам начать с внимательного рассмотрения богословских основ кальвинизма, намеченных в предыдущей главе. Арминианство строится на том же фундаменте.

Б. Области, в которых существуют разногласия

Если арминиане по большей части разделяют представления кальвинистов о Боге, человеке и спасении, то где же начинаются расхождения? Существует по меньшей мере три различия, которые следует подчеркнуть как области полного несогласия.

1. *Связь между определенностью, допустимостью и неизбежностью*. Арминиане соглашались, что Бог знает обо всем, что произойдет определенно и в соответствии с Его замыслом. Но они настаивают, что многие из этих определенных событий на самом деле допустимы. Кальвинисты утверждают обратное; они отрицают, что действительно существует подлинная допустимость, то есть существует альтернатива любому действию. Арминиане настаивают, что существуют события, которые могут произойти так или иначе; тем не менее Бог знает, как все произойдет. Он знает в совершенстве все будущие события. Это значит, что все они *определены*, иначе Он не знал бы, что произойдет. Кроме того, это значит, что все будущие события соответствуют Его общему замыслу и цели: во вселенной не происходит ничего такого, о чем бы Он не знал, чего Он не контролировал бы и что противоречило бы Его конечному замыслу.

Это *не* противоречит факту, что события могут развиваться по-разному. Арминиане настаивают, что между подлинной "определенностью" и подлинной "допустимостью" нет противоречия, хотя объяснение этого требует подробного технического обсуждения трех важных терминов: определенность, допустимость и неизбежность. (Если кто-нибудь скажет, что не понимает, как событие может быть и определенным, и допустимым одновременно, арминианин всегда может ответить, как кальвинист отвечает на подобные "видимые" противоречия: "Библия учит нас тому и другому, не указывая на противоречия; значит, противоречия быть не может".) Разница между ними имеет большое значение для вопросов, связанных с предопределением. Я отважусь сказать, что это тема, с которой связано больше всего непонимания и которая более, чем любая другая, важна для ясности вопроса.

а) Все, что происходит, *определенно* предвидится Богом. Любое событие является для Него определенным и известным в вечности.

Значит ли это: "Чему бывать, того не миновать" (от исп. *Que sera, sera*)? Да, значит, но значение этого набора слов заслуживает более близкого рассмотрения. Это предложение подобно математическому уравнению из двух частей. Если бы я, например, сказал, что четыре равно четырем, меня обвинили бы в том, что я ничего не сказал.

Предложение "Будет то, что будет" — это в точности то же самое, не более чем равенство "то, что будет, равнозначно тому, что будет". Все, что случится, случится; и если я добавлю к этому утверждению "определенно" — "все, что случится, определенно случится", — я не добавлю ничего. Так называемая "определенность" события означает

лишь, что это — "событие", что оно произойдет, — и Бог об этом знает.

б) Свободные действия морально ответственных личностей *допустимы*. Допустимость действия — это нечто, способное произойти так или иначе. Свобода выбора не противоречит определенности. Определенность относится к "факту" события, *будет* оно или *нет*; допустимость соответствует его *природе* как свободной или вынужденной. То же самое событие может быть определенным и допустимым одновременно.

в) События, которые могут быть вызваны только одной-единственной причиной, неизбежным, называют *неизбежными*. В ситуациях, когда причины, ведущие к событию, не оставляют никакого выбора, событие происходит обязательно. Например, если Бог "заставляет" что-либо произойти именно так, а не иначе, не позволяя других возможностей, — это неизбежность.

Событие может быть определенным, но не неизбежным: оно "будет" (определенно), но не "должно быть" (неизбежно). От одной и той же воли Бога человек может ожидать и милости, и суда. Какой же она будет, зависит от него самого, если он знает, что ожидает от него Господь.

Как же *знание* о событии связано с его фактом? Пример из области человеческого знания: мы не можем знать о будущем, но знаем о прошлых событиях и знаем, что они определенно были. В то же время наша уверенность основана на факте события, а наше знание о нем никак не влияет на факт. Знание исходит из нашей осведомленности о факте.

Так Бог обладает предзнанием о будущих событиях как определенных. Определенность будущих событий заключается не в их неизбежности, но просто в их факте. Они произойдут так, как произойдут, и Бог знает, как, потому что Он прекрасно осведомлен заранее обо всех фактах. Но это знание *само по себе*, хоть это и *предузнание*, не оказывает причинного воздействия на факты, подобно тому как наше знание прошлых фактов не влияет на них.

Приведем простой пример: предположим, завтра я приду на перекресток, где должен сделать выбор, в какую сторону пойти. Факт заключается в том, что я выберу одну дорогу или другую и пойду по той, которую выберу. (Опять же, слово "определенно" ничего не добавит к этому значению). Но это *вовсе не* значит, что я *обязан* выбрать один определенный путь. Фактически я свободен выбрать любой путь, по любым своим соображениям. Бог знает, какой путь я выберу, но то, что это включено в Его замысел, не ограничивает моего выбора. Он знает также, что случилось бы, если бы я сделал другой выбор, — и как бы Он включил в Свой замысел эту возможность.

Поясним: если завтра я предпочту пойти направо, я определенно сделаю свой выбор. Но так же истинно и то, что, если я предпочту пойти налево, это тоже определенно, и Он знает о моем выборе. Выбор буду делать завтра я, совершенно свободно. Будущее одновременно определено и открыто для выбора; эта возможность будет закрыта только тогда, когда оно свершится. Поэтому действие воистину допустимо и фактически может произойти по-разному, хотя произойдет так, как произойдет (простите за тавтологию).

Арминий говорил об этом ясно и убедительно. Например, он сказал: "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". (James Arminius, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 1:291. Все обсуждение ясно показывает, что одно и то же событие не может быть одновременно и неизбежным, и допустимым.) Таким образом, даже то, что было божественно предречено, может происходить допустимо, а не неизбежно, если причина события может быть отвергнута. Арминий использует пример с костями Иисуса, отрицая, что они *не могли* быть сломаны, но утверждая, что они определенно *не должны были* сломаться. (Arminius, 1:289-292) В другом месте Арминий замечает: "Так как Бог, в Своей безграничной мудрости, видел вечно, что человек в какой-то момент переживет грехопадение, это грехопадение случилось несомненно, только по отношению к Его предведению, но не по отношению к какому-то еще акту божественной воли". Он продолжает, разделяя "то, что делается *несомненно* [то есть "определенно"], и то, что делается *неизбежно*. Первое зависит от неограниченности божественного знания, второе — от действий Его воли". Первое,

говорит он, "связано только со знанием Бога, которому подлежит знать, непогрешимо и определенно, допустимые вещи". (Anninius, III:197)

Одним из лучших веслеевских богословов был Ричард Уотсон. Хотя его стиль немного старомоден и громоздок, я очень рекомендую прочесть, как он рассматривает определенность, допустимость и неизбежность. Я процитирую здесь всего лишь несколько строк:

Предположение, что *определенность* разрушает *допустимость*, — это лишь софизм... Великая ошибка в этом аргументе... заключается в предположении, что допустимость и определенность противоположны друг другу... Допустимость в моральных действиях — это их свобода, и противопоставляется не определенности, но неизбежности... Вопрос не в... определенности моральных действий, то есть произойдут они или нет, но в их природе — свободны они или вынужденны, должны ли произойти...

Предведение Бога, таким образом, не влияет ни на свободу, ни на определенность действия по той простой причине, что *знание* не является *влиянием*, и действия могут быть, определенно известны заранее, и не превратиться от этого знания в неизбежные... Но если допустимость *приведет* к данным результатам, то результат этот *должен* быть определенным. И не менее того.

(Richard Watson, *Theological Institutes*(W: Nelson Phillips, 1850), 1:378-381)

Он продолжает цитатой из Св. Кларка, что, даже если бы будущее не было известно заранее, оно не стало бы менее определенным! Именно так, ибо "определенность" — это просто будущее.

"Кальвинисты ошибаются в этом вопросе, предполагая, что Бог знает будущее определенно только потому, что сначала безусловно предназначил (предопределил) его. Но это значит путать знание с активной причиной, то есть исключать возможность допустимости. Предведение Бога, в значении Его предуждания, (Возможно, "Предведение" в Писании иногда значит не только предуждание. Эта возможность будет рассматриваться ниже) — часть Его всеведения и включает в себя все явления как определенные, добрые и злые, допустимые и неизбежные. Само по себе оно не является причиной. Более того, предназначение Богом событий не является необходимым для Его предведения их, по меньшей мере таким ограниченным образом, как предполагает данное утверждение. Фактически Он вечно знает все возможности, все, что *не* произойдет, так же как и все, что *произойдет*. Как пишет об этом Арминий: "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". (Arminius, 11:480)

Более того, *на основании* Своего знания всех возможностей Он выбрал и предназначил течение событий, которое пожелал привести в действие, — течение событий, включающих в себя допустимые, которые Он не сделал и не делает так или иначе неизбежными. По отношению к избранию и осуждению, таким образом, предопределение не является основой предведения;

библейский порядок таков: сначала Предведение, потом — предопределение (Рим. 8:29).

Я делаю здесь паузу, чтобы дать беглый комментарий по поводу искаженного арминиянства, которое отрицает Предведение Богом либо всех "свободных" человеческих решений, либо, по меньшей мере, греховных решений человека. (См., например, T. W. Brents, *The Gospel Plan of Salvation* (Gospel Advocate, 1966), 92ff) Кларк Пиннок был родоначальником этого новшества. Для объяснения теории процитирую обобщение позиции Ричарда Раиса, сделанное Пинноком.

"Так же, как существуют явления, которых Бог не может совершить, хоть и всемогущ, — утверждает Райе, — так существуют и явления, которые Бог не может знать, хоть и вездесущ, а именно: будущий свободный выбор, который не является собственно объектом познания. Если человеческий выбор воистину свободен, он не может быть известен заранее никому, даже Богу". (Clark H. Pinnock, ed., *The Grace of God. The Will of Man* (Zondervan, 1989), xii.)

Другими словами: "Еще не принятые решения еще не существуют и не могут быть

известны даже Богу". (Ibid., 25)

В конце этой главы я более подробно остановлюсь на связанных с этим вопросах; на данный момент достаточно заметить, что это не арминянство Реформации. Когда Пиннок замечает, что это форма теизма, промежуточная между традиционной и процессуальной, возникает сомнение, не попадает ли он под влияние богословия процесса. Он справедливо настаивает, что Бог не статичен и не пассивен, но Бог и не "Становление" Гегеля. Джек Котрелл прав, когда утверждает: "Говорить, что Бог не мог предугадать истинно свободные человеческие решения, значит либо слишком высоко превозносить человека, либо низводить Бога до статуса творения". (Jack W. Cottrell, "Conditional Election", in *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 69) Как резко заявил Норман Гейслер: "Если мнение Пиннока о Боге справедливо, он не может даже быть арминянином!" (Norman Geisler, *Predestination & Free Will*, ed. D. and R. Basinger (InterVarsity, 1986), 170)

2. Акцент на природе человека как личности, не только как падшего творения. Кларк Пиннок справедливо заметил: "Отношения Бога с сотворенными Им людьми динамичны и личностны, и наш отклик на них должен иметь далеко идущие последствия". (Clark H. Pinnock, "Responsible Freedom and the Flow of Biblical History", in *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 97) Это включает в себя несколько истин.

а) Человек несет в себе образ Божий, таким образом он — помимо прочего — обладает собственной волей. Во вселенной существует воля, помимо Божьей: да, она подчинена Ему, но, несмотря на это, подлинна. Если бы она не была такой, человек не был бы личностью на самом деле.

б) Человек свободен, как обладающий истинной волей, принимать решения и делать реальный выбор между двумя (или более) течениями событий (опять мы возвращаемся к истинной допустимости). Если есть только одна возможность, это уже не выбор, и без этой "свободы" нет личности.

1) Эта свобода не абсолютна. Она не безгранична, не безусловна и не является высшей в отличие от свободы Бога. В этом смысле Бог — единственное свободное существо.

2) Эта свобода, таким образом, ограничена, обусловлена, "управляема". С одной стороны, все параметры выбора даются Богом. С другой стороны, свобода испытала на себе воздействие грехопадения, и то, что человек может теоретически, часто практически ему недоступно. Грешник, например, не "свободен" не грешить. Без помощи Божьей благодати никакой грешник не может "свободно" принять предложение спасения и поверить во Христа. Порочная человеческая воля скована грехом. Арминий признает это: "Воля на самом деле свободна, но не в отношении тех действий, которые не могут быть выполнены или не выполнены без сверхъестественной благодати". (Arminius, III:196) Он постоянно настаивал, что "ничто благое не может быть исполнено никаким разумным существом без особой помощи Его благодати". (Anninius, 111:287)

Но эта порочность не делает человека менее одаренным. Порочный человек остается личностью, и его одаренность — часть этой личности. Джуэт сформулировал это с точки зрения кальвиниста: "Так как Он сотворил нас личностями... воля Его по отношению к нам не реализуется ввиду "рока"... Он не принуждает своих избранных отвечать "да" на предложение благодати; нет. Он завоевывает их согласие". (Paul K. Jewett, *Election and Predestination* (Eerdmans, 1985), 76.) Я могу лишь пожелать, чтобы другие кальвинисты, утверждающие подобное, не противоречили сами себе, говоря, что Бог "заставляет человеческую волю желать" (как отмечено в предыдущей главе). Неудивительно, что Джуэт добавляет характерные слова: "Как это может быть, мы сказать не в состоянии". (Ibid)

в) Человек, таким образом, действующее лицо вселенной. Его наделенность волей плюс моральная свобода делают его таковым. Бог — не единственный, кто проявляет во вселенной активность, а наиболее полные энтузиазма высказывания некоторых кальвинистов иногда заставляют поверить, что Он — единственный. Снова процитируем Пиннока: "Бог — это Личность, и люди — личности, сотворенные по образу Его. Поэтому Он обращается с человеком как с личностью... Этот мир — не просто деятельность Божества". (Pinnock, "Responsible Freedom", 107)

Человек действует во зло или во благо. Это "во благо" не противоречит тому, что 1) Бог —

Источник всего блага и единственный достойный прославления объект, или что 2) человек грешен и неспособен на добрые поступки. В конце концов. Бог сотворил свободу воли, так что даже этот дар благодатен. Помимо этого благодатная работа Бога необходима для человека, особенно падшего, чтобы он совершил что-либо доброе. Следовательно, Библия повсеместно говорит, что человек ответствен за свои добрые и злые поступки.

3. *Понимание противоречия между всевышней властью Бога и свободой человека.* И кальвинисты, и арминиане, конечно, утверждают, что верят и в одно, и в другое.

Кальвинисты считают, что арминиане по сути отвергают всевышнюю власть Бога, чтобы провозгласить свободу человека. Арминиане считают, что кальвинисты на самом деле отрицают свободу человека, чтобы превознести всевышнюю власть Бога. Обе стороны часто говорят, что человек не может достигнуть гармонии между двумя этими вопросами. Но арминиане верят, что существование другой личной и свободной (хоть и ограниченной) личности во вселенной не составляет угрозы и никак не ограничивает всевышнюю свободу Бога, Который управляет всем без исключения, как Ему угодно.

Арминиане также, предполагая, что божественный замысел, или промысел, таков, что свободное и ответственное за свои поступки существо может жить и делать свободный выбор, настаивают, что все эти варианты выбора (которые поистине допустимы) включены в Его замысел (так как Он определенно предвидит, каким будет этот выбор). Арминиане считают, что подобная точка зрения возвеличивает всеведение Бога. По арминианскому представлению о вселенной Бог заранее знает об истинных допустимостях. Человек действительно может выбрать любой из двух путей, и Бог знает, какой путь он выберет на самом деле.

Подобным образом арминиане считают, что такая точка зрения возвышает силу Бога, по меньшей мере двумя взаимосвязанными способами.

а) Бог был способен сотворить существо, не просто "обусловленное", но действующее, которое "обуславливает" вещи, свободное и соответствующее Его собственному образу. Он, обладающий воистину всевышней волей, был способен наделить человека волей, которая реально дает ему право решения и выбора.

б) Бог был способен управлять воистину свободным действием воли человека так, что все совершающееся соответствует Его замыслу. Бог, сотворивший сложную вселенную, населенную созданиями, запрограммированными так, чтобы исполнять Его волю, был бы велик. Но Бог, способный сотворить людей, наделенных собственной волей и свободой действовать непредопределенным Им способом, и, *несмотря на это, управляющий всем в совершенном соответствии Своему намерению*, более величествен. "Если божественная Премудрость знает, как осуществить предначертанное, используя причины в соответствии с их природой и движением, — несмотря на то что природа их допустима и свободна, — такая премудрость заслуживает куда большей хвалы, чем использование силы, которой не может сопротивляться ни одно творение". (Arminius, 1:292)

Как и кальвинисты, арминиане охотно соглашались, что не существует ничего, что Бог бы не контролировал. Все происходит в соответствии с Его замыслом. Воле Его невозможно препятствовать. Однако человек все равно свободно выбирает между истинно допустимыми решениями. Как сказал Арминий: "Я считаю, что в подчинении у Божественного Провидения находятся и *свободная воля, и даже действия разумных существ*, так что ничто не может быть сделано без участия воли Божьей, даже то, что сопротивляется ей". (Anninius, 1:251.)

II. Учение о Божественном промысле вообще

Обычно в книгах богословия у арминиан нет раздела с таким заглавием. Может быть, следовало бы его включать (хотя я предпочитаю называть такой раздел, как у Хоксемы, — "Вечное волеизъявление Бога" или "Вечный замысел Бога"). Возможно, то, что такого раздела нет, отчасти объясняется фактом, к которому привлекает внимание Вуд, а именно: хотя учение о промысле — "неотъемлемая часть учения Реформации", оно "скорее выводится из Писания методом дедукции, чем содержится в нем как таковое". (Skevington Wood, "The Declaration of Sentiments: The Theological Testament of Arminius" (*Evangelical Quarterly* 65:2 [1993], 111-129), 121)

А. Природа промысла: пункты, в которых существует согласие

Я не могу сказать, что стал бы отрицать какие-либо из терминов, использованных кальвинистами для описания характеристик Божьего промысла (замысла, "совета") вообще. Разумеется, "решения предопределения" Божьего:

1) *основаны на божественной премудрости;*

2) *обладают единством* (то есть существует *единый* замысел);

3) *всеобъемлющи, включают в себя все, что произойдет когда-либо*, свободно или необходимо, добро и зло;

4) *вечны*. "Бог не делает во времени ничего, чего Он не замыслил бы сделать в вечности"; (Arminius, 1:566)

5) *неизменны;*

6) *безусловны*, ничто, существующее вне Бога, не может "обуславливать" Его решения;

7) *необратимы* (кальвинистская "эффективность"): то есть промысел всегда завершается успешно. Это можно подразделить на положительную и позволяющую эффективность. Арминий различал "эффективное действие" и "позволение", но замечал, что "оба неизменны". (Arminius, 111:285) Он считал "нечестивым предположением" мысль о том, что какой-либо замысел Бога может не увенчаться успехом, ибо "совет же Господень стоит вовек" (Пс. 32:11). (Arminius, 111:298)

Б. Природа промысла: пункты, по отношению к которым согласия нет

Если большая часть кальвинистского богословия в данном вопросе совпадает с арминианским, то в чем же у них расхождения? Надо отметить три момента.

1. *Цели исполнения безусловного промысла не всегда безусловны*. Безусловность божественных всевышних "решений" (замысла, промысла) не обязательно означает, что все намеченные Богом цели достигаются безусловно или неизбежно.

Кажется ясным, что Бог безусловно (Своей всевышней волей) постановил дать спасение на основании условия. И "условие" это предполагает истинную допустимость.

Кальвинисты, по меньшей мере, *пытаются* включить это понятие: "Осуществление замысла может потребовать определенных средств или зависеть от определенных обстоятельств, но эти средства и обстоятельства тоже определены промыслом". (Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), 105) Если данная формулировка означает только, что Бог определил, *какими* должны быть условия, это не проблема для арминиан. Даже если она означает, что Бог предвидел условие как неизбежное, арминиане не возражают. Но "определенность" и "условие" тяготеют ко взаимоисключению, по крайней мере, если принять во внимание значение, которое кальвинисты вкладывают в "определенность".

Очевидно, Беркхоф предполагает, что Бог промыслом Своим сделал неизбежной не только цель, но и средства, или условия, нужные для ее достижения. В таком случае так называемые "условия" являются такой же безусловной частью промысла, как и цель. Но если Бог промыслом Своим "определил", что некое действие *должно* произойти, это не может быть истинным "условием", потому что здесь нет подлинной допустимости. Такое безусловно определенное "условие" — это вообще не условие, оно идентично результату или цели промысла.

Таким образом, мы можем сказать, что Бог изначально постановил, что спасение будет обусловлено. Он так сделал, и ничто вне Его Самого не может навязывать Ему какие-либо условия. Что бы Он ни постановил, Он сделал это с позиции абсолютной всевышней власти и не обязан учитывать никакие соображения, кроме отражающих Его собственную природу. Промысел был *создан* безусловно; его *содержание* — обусловленное спасение.

2. *То, что Бог все предопределил, не значит, что все неизбежно*. Может показаться, что перечисленные выше "пункты, в которых существует согласие", составлены слишком поспешно. Согласны ли арминиане, что все с самого начала было "предначертано" Богом? Да, но это следует объяснить; слово "предначертано" может быть понято по-разному.

Я имею в виду примерно следующее: перед сотворением Бог рассмотрел все возможности и выбрал из них именно те, которые привел в действие Своими созидательными деяниями. Таким образом, еще до начала Он предвидел все, что последует, если сотворил Адама и Еву в тех самых обстоятельствах, которые избрал для них. Посмотрев на все это. Он сказал: "Да будет", и тем самым творческое слово привело

в движение цепь событий, которые определенно охватывают все, что когда-либо произойдет. В этом смысле Он "предначертал" все. Но это предначертание не *заставляет* свободные действия становиться неизбежными и, разумеется, не является причиной зла.

Это "предопределение" двойственно. Арминий отрицал, что оно всегда означает "предустановление, что нечто [обязательно] свершится". (Arminius, 111:284) Что касается допустимых и свободных действий, "предопределение" не делает их *неизбежными*, но запускает цепь событий, которые, как видит Бог, *определенно* приведут к цели, но *не будут вынуждены* к ней прийти, таким образом, допуская их и управляя ими в соответствии с волей Своей. Если не провести этого аккуратного разграничения, Бог становится Творцом греха.

Арминий рассматривал грехопадение в свете этого: "Бог предопределил грехопадение Адама не в том смысле, что оно должно было произойти, но в том, что оно послужило для проявления Его справедливости и милосердия". (Arminius, 111:389,390) Опять же: "Слово [предопределение] может использоваться двояко — как определение и повеление, чтобы нечто произошло, и как установление порядка, в котором оно совершится, и предназначение и определение вещей, служащих подобающей цели". (Arminius, 111:407) Только в этом последнем смысле можно сказать, что Бог "предопределяет" свободные, допустимые акты. Арминий цитирует Августина: "Бог создает и предопределяет праведных, но не создает грешников как таковых; Он только предопределяет их". (Arminius, 111:408, note)

Поэтому арминиане охотно признают, что Бог может привести в действие ряд обстоятельств (в том числе внутреннее "убеждение"), которые, как Он знает, *произведут* определенное воздействие, но не будут ответственны за событие, не будут причиной, делающей событие *неизбежным*. В таких случаях тот, на кого оказывается воздействие, может выбрать иной путь при том же стечении обстоятельств.

Например, человек может сказать, что собирается работать в саду, а Бог может вызвать дождь, зная, что человек определенно изменит свое решение. Это можно применить и к вопросу спасения. Арминий признает, что "многие действия божественного Провидения... таким образом осуществляются Богом, что их результатом определенно является спасение". (Arminius, 111:276) Опять же, "определенность" не есть "неизбежность". Если бы Бог создавал ряд обстоятельств (внешних или внутренних), которые *должны были бы* привести к определенному результату, только Бог нес бы ответственность за этот результат.

3. *Промысел Бога сотворить человека морально свободным, и ответственным — как подлинную личность, действующее лицо — логически предшествует промыслу, связанному со спасением.* Это видно из того, что Бог не мог бы рассматривать в Своем разуме спасение существа, которого еще нет или которое еще не нуждается в спасении. (Одной из основных забот Арминия было отрицание небиблейской логики тех, кто поставил промысел, связанный со спасением, перед сотворением человека или, что еще хуже, перед грехопадением. Он сражается с этой точкой зрения на протяжении всего текста "Examination of the Treatise of William Perkins", 111:281-474). Кроме того, промысел сотворения человека должен быть основополагающим, так как промысел сотворения определяет природу и дарования сотворенного существа.

Поэтому арминиане не противоречат "учению о промысле", или о всевышней власти Бога, когда рассматривают человека как свободного выбирать спасение или гибель. В любом случае человек исполняет Божий промысел. Как выразил это Арминий, "универсальный промысел Бога не может Ему не удался. Ибо, если какой-то человек не соглашается обратиться и спастись, у Бога по-прежнему остается иной промысел, соответствующий Его воле, вследствие которого Он прославит Себя справедливой карой". (Arminius, 111:337,338)

В. Отношения между Божьим промыслом и человеческим грехом.

Некоторые из основных мыслей Арминия таковы.

1. *Бог не создавал грех.* Грехопадение человека никоим образом не является средством для осуществления промысла Божьего. Грех не "вынужден" природой или влиянием (активным или пассивным) Бога и не нужен для проявления Его качеств.

2. *Грех проистекает из свободного волеизъявления созданий*, которым Бог дал свободу. Он свободно разрешен Богом и свободно делается людьми. *Причины*, по которым Бог решил позволить грех, лучше не обсуждать, хотя некоторые из них вполне понятны.

3. *Однако даже грех входит в общий замысел Бога*, касающийся Его творения. Он постановил сотворить человека, зная, что тот согрешит. Зная об определенности греховных действий. Бог провиденчески управляет грешным человеком. Ничто — даже грех — не может свершиться, если не будет на то доброй воли Бога, если Он не поддержит человеческую способность совершать его! Как Творец, рассматривающий бесконечное множество возможностей. Бог избрал запустить в действие то течение событий, которое Он предвидел как определенное и включающее грех. Но никакие действия Бога не делали грех неизбежным. Каждое греховное действие *определенно* (и допустимо), но не *неизбежно*.

III. Предопределение: замысел спасения

А. Определение терминов

Термин "предопределение" используется арминиянами, как и кальвинистами, в качестве общего названия темы, связанной с промыслом или замыслом Бога по поводу спасения, основными подразделами которого являются "избрание" и "осуждение". (Как мы увидим в следующей главе, такое использование терминов не соответствует в точности их использованию в Новом Завете. Но сложившуюся традицию изменить трудно, поэтому мы принимаем традиционное значение.)

1. *Предопределение* Арминий определял так просто, как только это возможно: *"Избрание людей ко спасению и осуждение их на гибель"*. (Arminius, 1:211) Таким образом, богословский акцент делается на определениях избрания и осуждения, хотя иногда его определение предопределения принимает положительный оттенок, которым обладает понятие избрания. (См., например, Arminius, 1:565, где предопределение определяется точно так же, как в других местах избрание)

2. *Избрание* он описывает как "промысел Божий, с помощью которого Бог по собственной воле в вечности постановил оправдать во Христе (или через Него) верующих и принять их в жизнь вечную, ради прославления Своей благодати". (Arminius, 111:311) Он дает в разных местах разные формулировки, но акценты все время одни и те же, в особенности то, что избираются верующие и во Христе. (См., напр., Arminius, 11:99,100; 111:266,292)

3. *Осуждение* он определяет как "промысел гнева, или строгости воли Божьей; которым Он постановил в вечности осудить на вечную смерть неверующих, которые по собственной вине и справедливому суду Бога не уверуют, ради провозглашения Своего гнева и силы". (Arminius, 1:568)

Б. Учение арминиян об избрании

Следующие особенности заслуживают наибольшего внимания и проясняют многие различия между арминиянским и кальвинистским учениями.

1. *Избрание христоцентрично*. Это была одна из основных забот Арминия; как пишет об этом Кларк, "последним его аргументом против Кальвина было то, что его учение предопределения не было достаточно ориентировано на Христа". (F. Stuart Clarke, "Arminius's Understanding of Calvin" (*Evangelical Quarterly* 54:1 [1982], 25-35), 35) Он чувствовал, что традиционный кальвинистский подход недостаточно чтит Христа. В предыдущей главе я цитировал замечания Беркхофа о том, что Христос как Посредник *не* побуждает к избранию, не приводит его в действие и не заслуживает избрания. Беркхоф мог в лучшем случае сказать, что Христос является "Посредником" — причиной осуществления промысла, или "заслуживающей причиной" спасения, для которого избраны верующие.

Но Арминий считал недостойной такую позицию, при которой избрание было бы целью, а спасение, даруемое Христом, — всего лишь средством для ее реализации, *"только подчиненной причиной* того спасения, которое уже предначертано". (Arminius, 1:230) Для него Христос был основанием и центром избрания, как спасения, так и христианства как такового. Тем, "на Ком основан промысел". (Arminius, 11:100) Арминий настаивал, что "любовь, которой Бог любит людей абсолютно для спасения... не существует вне Иисуса Христа". (Arminius, 1:230)

В своем "Заявлении мнений" Арминий высказывает все, что думает об этом: учение о предопределении его оппонентов провозглашало "не тот промысел Божий, которым Христос был избран Спасителем, Главой и Опорой для тех, которые стали наследниками спасения", а только такое учение и может быть "основой христианства". (Arminius, 1:216,217) Опять же он говорит: "Иисус Христос должен здесь рассматриваться не только как основание, на котором строится исполнение промысла, но и как основание самого промысла". (Arminius, 111:266) И еще: "Предопределение следует после смерти и воскресения Христа в предузнании и предначертаниях Бога". (Arminius, 111:268) И еще: "Так как Бог не может любить грешников во спасение, пока не примирит их с Собой во Христе, значит, нет для предопределения и места, кроме как во Христе", (Arminius, 111:295) И еще: "Христос, согласно апостолам, — не только средство спасения, уже подготовленного избранием, но, так сказать, достойная причина, по отношению к которой было осуществлено избрание и для которой была подготовлена благодать". (Arminius, 111:311) Можно было бы процитировать и другие фрагменты. (Например, Arminius, 1:217, 566; 111:32)

По этой причине "порядок промыслов", связанных со спасением, у Арминия *начинается* с помазания Христа как Посредника или Спасителя. Тогда все остальные промыслы, связанные со спасением, вытекают логически из этого основания следующим образом:

- 1) помазание Христа как Ходатая и Спасителя;
- 2) решение принять в милости тех, кто покается и уверует; таким образом:
 - а) осуществить спасение верующих во Христе и через Него, и
 - б) оставить во грехе и во гневе неверующих, и осудить их;
- 3) решение подготовить средства для покаяния и веры в соответствии с божественной мудростью и справедливостью;
- 4) решение спасти (или осудить) конкретных людей в соответствии с предведением, кто из них поверит (или не поверит) и устоит в вере с помощью Его благодати. (Arminius, 1:247,248; см. также 11:494,495)

Кларк жалуется, что после смерти Арминия даже арминиане стали пренебрегать его акцентом на христоцентризме избрания и "стали рассматривать Христа как просто действующее лицо, исполнившее предопределенный промысел Отца". (Clarke, 35) Возможно, по этой причине Котрелл, обсуждая "структуру" избрания, сначала говорит об "избрании Иисуса", которое называет "центральной и первым актом избрания", и утверждает, что "все прочие аспекты избрания подчинены этому". (Cottrell, 52) Он цитирует Ис. 42:1 и парал. Мф. 12:18; Лк. 9:35; 1 Пет. 2:4, 6, и даже тексты, относящиеся к смерти Христа: Деян. 2:23; 4:28; 1 Пет. 1:20. Затем он делает акцент на Еф. 4:1, указывая, что мы "призваны" (то есть любимы) во Христе, и что это "сохранит христоцентрический характер предопределения". (Cottrell, 61)

Здесь не помешает предостеречь. Некоторые арминиане находят в этом пункте значение, которого Арминий в него не вкладывал. Шенк, например, настаивает, что избрание "прежде всего совокупно и лишь во вторую очередь конкретно: человек *становится* избранным, когда приходит ко Христу". (Robert Shank, *Elect in the Son* (Westcott, 1970), 45) Если настаивать на этой идее, в конце концов можно прийти к отрицанию личного избрания и заменить его совокупным, избранием Тела Христова, Церкви. Арминий никогда не предлагал такого ограничения.

Таким образом, идею Арминия можно выразить так: *Христос* (не избрание *per se*) — основа Церкви; спасение происходит через *Христа* (не посредством избрания, хотя избрание — выражение Божьей любви во Христе); Благая Весть — это весть о *Христе* (а не о Божьем промысле избрания). Когда Бог увидел грех человека. Он сказал: "Я сделаю Сына Своего Посредником и буду любить людей через Него".

Я хочу добавить, хотя объем работы и не позволяет развивать эту мысль, что Барт, очевидно, признает эту слабость традиционного кальвинизма и старается возродить христоцентричность избрания. Но он приступил к этому неправильно, делая Христа как избирающим, так и подлинно избранным, так же как и подлинно осужденным. Очевидно, это в конце концов привело Барта к универсализму. Джуэт справедливо отвергает это мнение и более верен, когда замечает: "У меня нет причины спрашивать, избран ли я: тревога, которую мог бы вызвать подобный вопрос, рассеивается, когда я смотрю не на

себя, а на Него, Того, в Ком вижу себя избранным. Другими словами, избрание Христа укрепляет во мне уверенность в моем избрании". (Jewett, 56. Может оказаться полезной его критика точки зрения Барта на с. 48-54)

2. *Избрание лично и индивидуально.* Это не отрицает того, что в Библии рассматривается такое явление, как избрание народа или избрание к конкретным видам служения. Все это — не избрание ко спасению и не относится непосредственно к теме данного труда.

Некоторые арминиане, как уже замечалось, ошибаются, считая избрание полностью совокупным, даже когда речь идет об избрании ко спасению. Так Уайли говорит о "классовом предопределении", (H. Orton Wiley *et al*; "The Debate Over Divine Election", *Christianity Today*(Oct. 12, 1959), 3) а Уинкуп замечает, что "путь спасения предопределен". (Mildred Bangs Wynkoop, *Foundations of Wesleyan-Arminian Theology* (Beacon Hill, 1967), 53) Как уже замечалось, Шенк близок к этому, говоря об избрании как *в первую очередь* совокупном, и лишь *во вторую* — личном. Как замечает Джуэт, "в Библии об избранных обычно говорится как о классе... Однако значение этого просто... Каждый... как личность разделяет избрание народа". (Jewett, 47)

Арминий, как мы видели раньше, определял предопределение как избрание *людей* к спасению и осуждение их на гибель. В его порядке промыслов четвертый включал в себя спасение или осуждение "определенных конкретных личностей". Уотсон также указывал, что избрание касается "личностей как детей Божьих и наследников вечной жизни".

(Watson, 337) Итак, Вуд неправ, говоря, что Арминий был сторонником "избрания или осуждения конкретных групп, а не личностей как таковых". (Wood, 115) Арминий учил избранию личностей *как верующих*, но, тем не менее, личностей.

Коттрелл правильно выражает классическую арминианскую позицию, когда подчеркивает, что избрание относится к *личностям*, а не просто является *замыслом*. Он цитирует такие фрагменты, как Рим. 8:29-30; Рим. 16:13; 2 Фес. 2:13; Еф. 1:4-5, 11 и 1 Пет. 1:1-2, указывая, что в некоторых случаях говорится о конкретных людях в числе верующих. Он указывает также на *имена* избранных, которые записаны в книге жизни (Отк. 17:8; Лк. 10:20 и т. д.). (Cottrell, 57,58)

3. *Избрание вечно.* Воля Бога к спасению (которая включает в себя определение условий спасения, знание о том, кто выполнит их, и избрание их ко спасению) вечна, как Он сам. Еф. 1:4: "Он избрал нас в Нем прежде создания мира". Арминий, цитируя этот стих и Деян. 15:18, пишет: "Мы считаем этот промысел вечным; так как Бог ничто не делает во времени, чего Он не предназначил бы в вечности... Если бы было иначе, можно было бы обвинить Бога в непостоянстве". (Arminius, 1:566)

Некоторые арминиане попытались избежать этого, говоря об избрании как о спасительном действии, которое происходит во времени. Я не думаю, что Уотсон собирался это сделать, но его обсуждение темы, скорее, запутывает ее, чем проясняет. Говоря о личном избрании, он заявляет, что избранные — это "те, кто стал сонаследниками благодати и действенного спасения Благой Вести". Избрание, говорит он, означает, что люди были избраны из мира к повиновению и окроплению кровью Иисуса. Это деяние, происходящее во времени, после обеспечения средств спасения. Все это значит, что для Уотсона избрание идентично со спасением, происходящим во времени. Но затем Уотсон замечает более понятно, что "вечное избрание" может означать лишь "вечный *промысел* избрания", промысел, сформированный в вечности. (Watson, 11:337,338) Именно так: и этот вечный промысел избрания — то, что является "избранием".

Действительно, в *некоторых* местах Библии слово "избрание" вполне может относиться к событиям *во времени*, а не в вечности. (Таким примером *может быть* 1 Фес. 1:4.) Но даже если это так, некоторые из библейских фраз ясно относятся к избранию в вечности, к вечному Божьему замыслу; и богословы обсуждают именно его, когда говорят об избрании.

Таким образом, Арминий, как мы уже видели, определяет избрание как замысел Божий, которым Он определил *в вечности* оправдать верующих. Таким образом, Коттрелл справедливо замечает, что "Бог определил еще до сотворения, кто из людей будет спасен, и даже написал их имена в книге жизни". (Cottrell, 58)

4. *Избрание обусловлено.* Это основное отличие арминианства от кальвинизма:

понимание учения Библии об избрании или осуждении (отвержении) конкретных людей как верующих или неверующих.

а) То, как представляет это Арминий, поражает меня своей точностью и осторожностью. Его определения (процитированные выше) показывают, что он рассматривал людей как избранных, если они верующие (или осужденных, если они неверующие). Следовательно, вера является "условием" спасения. Для Арминия спасение, как и избрание, происходит через веру. Если спасение обусловлено, то и избрание тоже.

Это не значит, что божественные промыслы обусловлены. Повторим то, что говорилось выше: Бог принимает Свои вечные решения независимо ни от каких условий. Он безусловно постановил условное избрание, избирая людей как верующих.

Однако меня не привлекает представление об условии "пребывания во Христе". (Cottrell, 61) Сравните с точкой зрения Шенка, о которой говорилось раньше, что "человек становится избранным, когда приходит ко Христу". Это означает, что Христос — единственный подлинно избранный, и надо быть "во Христе", чтобы присоединиться к избранным. Я думаю, что это плохая формулировка очень тонкой истины. Воистину, "Он избрал нас в Нем" (Еф. 1:4), но именно Он нас помещает туда, и этот союз, или отождествление, — часть Его спасительного плана, предначертанного Им. Этот союз фактически обусловлен верой; поэтому кажется правильным утверждать, что пребывание в вере является условием избрания. Арминий, должно быть, отвечая на такое мнение, сказал: "Христос не может быть средством спасения, пока Он не принимается в веру"; и "Бог не считает никого пребывающим во Христе, пока человек не входит в Него в веру" (Arminius, 111:311)

б) Один из наиболее важных моментов в связи спасения верой с избранием верующих — состоит в том, что эта связь устраняет необходимость проводить различия между божественной тайной, скрытым промыслом и организацией спасения во времени. Как мы замечали в предыдущей главе, кальвинисты часто тяготеют к подчеркиванию этого различия, цитируя Вт. 29:29: "Сокрытое [принадлежит] Господу, Богу нашему, а открытое нам". Для Арминия, однако, как заметил Чарлз Кэмерон, "неверующий не может оправдывать свое неверие какими-либо различиями между явленной волей Бога и Его тайной волей. Как тайно, так и открыто, Бог хочет, чтобы все люди спаслись". (Charles M. Cameron, "Arminius — Hero or Heretic?" (*Evangelical Quarterly* 64:3 [1992], 213-227), 224) Иначе реальность была бы иррациональной, и истина могла нарушить так называемый закон отсутствия противоречий.

Нет сомнений, есть некоторые грани воли Божьей, которые Он не открыл нам, но Его любовь к людям, проявленная во Христе, и желание спасти их — не тайна. Он открыл Свой замысел спасения — спасение верой. И мы должны понимать избрание с этой точки зрения, Арминий делает очень веские замечания по данному поводу: "Поскольку только верующие спасены, значит, только верующие предназначены к спасению". (Arminius, 1:380) "Нам было явлено, что без веры никакой человек не может быть угодным Богу, или спастись. Поэтому Бог не имеет никакого иного замысла, чтобы кто-то совершенно спасся, безотносительно веры". Он продолжает настаивать, что, если бы промысел избрания был безусловным и вера являлась следствием этого, даром Бога избранным, воля Божья была бы "противоречивой". (Arminius, 1:288)

Весли тоже подчеркивал это, говоря о значении спасения: "Я полагаю, что вечный промысел, касающийся тех и других [избранных и осужденных], можно выразить словами: "Тот, кто поверит, будет спасен; тот, кто не поверит, будет осужден". И нет сомнений, что Бог не изменит этого промысла, и человек не может ему сопротивляться". (John Wesley, *The Works of John Wesley* (Zondervan reprint, n.d., 14 vols), X:210)

Джуэт не приходит к этому логическому выводу, но признает, — цитируя в качестве поддержки "Вестминстерский катехизис", — что "не может быть у Бога иной воли, чем провозглашенная во Христе, иного тайного промысла [по поводу нашего искупления], чем явленный в Нем". (Jewett, 56) А то, что явлено, достаточно просто: верующий во Христа спасен (избран), а неверующий будет наказан (осужден). Нам нет смысла трудиться, чтобы обнаружить еще какую-нибудь скрытую истину за этими словами.

в) Как может личная вера во времени быть условием для божественного избрания в вечности? Это не более трудный вопрос, чем другие, говорящие о тех же понятиях. Бог

не ограничен временем. В вечности Он видит людей как верующих (или неверующих) и любит (избирает) их *в качестве* верующих.

В конце концов, личная вера (или неверие), хоть она воистину допустима и свободна, *определенна*. Поскольку она является для Бога определенной и Он ясно видит ее как таковую. Он свободно избирает тех, кого предугадывает как верующих. Добавим к этому, что их вера (или неверие) — часть запланированного Им хода событий (который не делает, однако, их веру или неверие *неизбежными*; определенными и допустимыми — да, но не неизбежными).

Значит ли это тогда (как обычно говорится), что "предопределение соответствует предведению"? Очевидно, да; когда мы говорим, что Бог избирает людей в вечности как верующих. Он знает заранее об их вере. Но говорим мы так, в конце концов, лишь для удобства, чтобы справиться с запутывающим нас различием между вечностью и нашим существованием во времени.

Арминий использовал эти термины. О предмете предопределения вообще он замечает, что оно "было сделано в виду грехопадения, которое Бог предвидел в безграничности Своей мудрости". (Arminius, 111:267) В другом месте он цитирует Августина, учащего, что "Бог избрал к спасению тех, кто, как Он видит, позже *уверует* с помощью Его предотвращающей или предшествующей благодати, и кто *устойит* в вере с помощью Его последующей благодати". (Arminius, 1:385)

При всем при том, Джуэт неверно выбирает слова, когда говорит: "Арминиане пришли к конечному выводу, что Бог предвидит выбор, который сделает грешник, и основывает на нем Свой собственный выбор". (Jewett, 14,15) Последние шесть слов не соответствуют действительности: говорить, что Бог "основывает" Свой выбор на выборе верующих — это *не* то же самое, что говорить об избрании Богом верующих. Если бы Джуэт допустил, что арминиане придерживаются того же взгляда на напряженное соотношение между временем и вечностью, что и он сам, он бы лучше понял слова Арминия, что Бог "в промысле Своем рассматривал их [или воззрел на них] как верующих". (Arminius, 1:221) Кроме того, "предведение" в Библии, по крайней мере в некоторых местах, — это не просто предугадывание. Арминий отмечает это, даже когда говорит о предопределении. Он замечает, что некоторые объясняют предведение (в Рим. 8:29) как значащее "заранее возлюбил и в любви посчитал принадлежащими Себе", в то время как другие определяют его как "предугадывание о вере во Христа". Затем он задает вопрос, кто из них прав, и делает вывод: "Бог не мог заранее возлюбить и в любви признать Своим ни одного грешника, если бы не знал заранее, что он будет во Христе, и не рассматривал его как верующего в Христа". (Arminius, 111:313,314)

Лично я считаю, что формулировка "избрание в соответствии с предвидением веры" — не лучший способ для выражения обусловленности избрания, хотя, возможно, она — лучшая, какую мы можем дать, продолжая рассматривать проблему вечности и времени. Я довольствуюсь тем, что рассматриваю избрание как обусловленное, говорю, что его условие — вера, и настаиваю, что Бог избрал людей как верующих.

Очень понятно одно: Дональд Лейк искажил арминианское понимание природы предведения так, что Арминий и. ремонстранты никогда бы с ним не согласились. "Якоб Арминий и позже арминиане говорили, что решение Бога о применении искупления было основано на Его знании и осознании, кто, встретив призыв Благой Вести, уверует... Бог знает, кто, в идеальных обстоятельствах, уверует в Благою Весть, и на основании этого предведения использует Евангелие, даже если человек при жизни никогда не слышал Благой Вести.

Задача благовестия и служения — нести *знание о спасении*, а не само спасение. Спасение уже было дано в самодостаточном деянии искупления через Иисуса Христа". (Donald M. Lake, "He Died for All: The Universal Dimensions of the Atonement", in *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 42,43)

Это неточное толкование и Арминия, и Писания. Это вообще не арминианство Реформации, и больше похоже на некую арминианскую форму бартинианства.

г) Как обусловленное избрание связано со всевышней властью Бога? Ответ очевиден: если Бог Своей всевышней волей безусловно установил, что вера будет условием спасения (следовательно, и избрания). Его воля не нарушается, когда Он требует

соблюдения условия. Ни кальвинист, ни арминианин не понимает под "всевышней властью" Бога таковые Его действия, которые человек счел бы "произволом".

Конечно, господство Бога означает, что Он действует свободно и не ограничен никакими условиями, кроме верности Себе. Ни *a priori* (на основании нашей логики), ни *aposteriori* (на основании свидетельств Писания) не существует никаких причин думать, что Бог не мог по воле Своей установить любое удобное Ему условие (или, если бы Он захотел, вовсе никакого) для спасения. Как формулирует это Арминий, "свобода благодати Божьей провозглашается... когда Он сообщает о ней при единственном условии, которое Ему было угодно установить". (Arminius, 11:274)

д) Как обусловленное избрание связано с представлением спасения благодатью в Писании? Здесь самое важное — тот факт, что вера — не деяние и не дает заслуги (как, очевидно, думал Амвросий). Если бы вера могла притязать на заслугу, спасение не могло бы происходить одновременно верой и благодатью.

Мы рассмотрим это подробнее в следующем разделе о применении спасения. Сейчас же достаточно будет заметить, что в самой Библии спасение верой представляется как спасение благодатью; таким образом, становится ясно, что здесь нет противоречия. Как говорит Павел в Рим. 4:16, спасение происходит верой и должно быть благодатью. Вера — в ее правильном понимании — противопоставлена делам.

Арминий, несомненно, верил в спасение *sola gratia*: "Это учение... провозглашает благодать Божью, когда приписывает всю заслугу нашего призвания, оправдания, усыновления и прославления единственно милости Божьей и делает ее полностью независимой от наших сил, дел и заслуг". (Arminius, 1:568) И еще: "Так как Благая Весть исключительно благодатна, таково и предопределение... [оно] исключает любую возможную причину, которая могла бы простекать от человека и которая побудила бы Бога исполнить этот промысел". (Arminius, 11:100)

е) Как обусловленное спасение связано с учением о "полной греховности"? Кальвинисты настаивают, что, поскольку падший человек не способен верить. Сам Бог должен дарить веру избранным. Таким образом, вера скорее простекает из избрания, чем обуславливает его.

Эта тема будет более подробно рассмотрена ниже, в разделе о применении спасения. Сейчас достаточно кратко указать, что отвечают на это арминиане. Арминий видел ответ в том, что он называл "предваряющей благодатью". Другими словами, он считал, что падшие люди сами по себе, когда сталкиваются с Благой Вестью, не способны поверить. Поэтому он настаивал, что на них сначала должна воздействовать благодать:

"акт веры недоступен силам естественного, плотского, чувственного и грешного человека", и "никто не может совершить этот акт без благодати Божьей". (Arminius, 11:102)

Эта "дающая способность благодать" (как можно ее назвать) наделяет грешника способностью веры: "Мы называем "верующими" не тех, кто становится таковыми по собственной заслуге и своими силами, но тех, кто обретает веру во Христа благодаря безвозмездной милости Бога". (Arminius, 1:567) Арминий постоянно настаивал, что вера — это дар.

Разница между кальвинистами и арминианами в этом та, что арминианин понимает: Бог применяет воздействие дающей способность благодати к тем, кто отвечает верой (избранным), и к тем, кто не отвечает (неизбранным, или осужденным).

В. Осуждение в арминианской системе

Мы уже говорили об определении, которое Арминий дает осуждению. Нет необходимости давать ему еще какие-либо определения, достаточно сделать краткий анализ приведенного выше.

1. Избрание относится к людям верующим, осуждение — к неверующим.

2. Осуждение предполагает кару не просто за грех отвержения Христа, но и за все грехи человека. Арминий настаивал, — и, я считаю, справедливо, — что наказание, на которое осуждены неверующие, "постигает их не только за неверие, но и за другие грехи, от которых их избавила бы вера во Христа". (Arminius, 11:101) Таким образом, Лейк не может считаться "арминианином" в изначальном смысле слова, когда заявляет:

"Человек осужден не грехами. Почему? Потому что искупительная деятельность Христа завершена и достаточна... Вопрос спасения человека связан не с его грехами, а с его

отношениями с Сыном!.. Есть только один грех, которого Бог не может простить, и это отвержение Господа Иисуса Христа, Спасителя нашего". (Lake, 47)

Именно такие соображения привели Нила Панта к мнению, что осуждены только те, кто сознательно отназывается от предложения Благой Вести. (См.: Neal Punt, *Unconditional Good News* (Eerdmans, 1980).) Я полагаю, что Лейк с этим согласился бы, хоть он такого не говорит. Но об этом место и цель данного труда позволяют мне сказать лишь то, что Арминий и автор этого мнения не разделяют.

3. Грех — единственная весомая причина Божьего гнева и осуждения, а не некий "тайный" промысел осуждения.

Короче говоря, осуждение неотделимо от избрания. В отличие от кальвинистской системы, арминянская говорит, что избрание и осуждение строго параллельны (хоть и противоположны). Избрание основано на благодати и вечно, опирается на Христа, обусловлено и лично. Осуждение справедливо и вечно, это кара (наказание за грех), оно обусловлено и лично. Разница состоит в том, что избрание включает в себя предназначение управлять средствами веры — Словом и Духом; осуждение же больше ничего не требует.

Дальнейшие соображения о свободе, предведении и будущем

Я колеблюсь, говорить ли мне на данную тему что-то еще, помимо уже написанного в предыдущей главе; моя задача не требует этого. Но сейчас ведется столько дискуссий — и некоторые из них, по-моему, совершенно неправильные, — что я чувствую себя обязанным сделать несколько замечаний, хотя и кратких из-за ограниченного объема. На самом деле точка зрения, которую я рассмотрел выше, часто считается слишком упрощенной: я имею в виду мнение о том, что Бог может определенно знать будущее, не препятствуя при этом человеческой свободе и моральной ответственности.

Предположительно, эти вопросы очень сложны. В том или ином виде проблема неизменного Бога и изменяющегося мира существовала давно. Зенон и Парменид за столетия до Христа решили ее, утверждая, что все изменения иллюзорны. (Иногда задаешься вопросом, не говорят ли того же самого кальвинисты!)

Существуют разные мнения по этому поводу, связанные с данной проблемой.

1. Кальвинисты утверждают, что все события, в том числе будущие, определены и известны заранее, *поскольку Бог предопределил их*. В таком случае не существует проблемы совершенного предведения или божественного контроля; вопрос в том, существует ли реальная свобода и моральная ответственность людей. На это кальвинисты дают утвердительный ответ, хотя нам, арминьянам, кажется, что это ни к чему не обязывающее заявление.

Иногда кальвинисты различают *первичные* и *вторичные* причины события и представляют человеческие решения как последние. Однако в таком случае деятельность человека сводится к тому, что он является орудием Бога. Это не так уж отличается от "жесткого детерминизма", который превращает свободу в иллюзию и объясняет все события некими первичными, вынуждающими причинами.

Многие кальвинисты исповедуют "доктрину совмещения", которая пытается соединить детерминизм с человеческой свободой, определяя "свободу" как свободу делать, что хочется, а не свободу — делать нечто отличное от того, что человек делает. Другими словами, человек, принимая решение, делает выбор на основании всей совокупности влияний, обстоятельств и воздействия предыдущих выборов, существующих к тому времени. Таким образом, по-настоящему возможно только одно течение событий, но участвующий в них человек выбирает его "свободно". Арминьяне единогласно отрицают, что такой "мягкий детерминизм" воздает должное свободе человека.

2. Классическая арминянская точка зрения состоит в том, что Бог совершенно знает будущее, однако по сути и на практике оно "открыто" и "неопределенно". То есть будущие свободные решения определены, но не неизменны. Другими словами, человек, делающий моральный выбор, свободен сделать такой выбор или иной.

Такая "недетерминисткая" точка зрения считается необходимой, чтобы утверждать реально и всезнание Бога (непогрешимое предведение), и свободу человека. Сторонники этой точки зрения не всегда стараются объяснить, *каким образом* то и другое может быть

одновременно истинно, и не обязательно думают, что это нужно объяснять. Я пытался обрисовать эту точку зрения выше.

3. Вследствие указанных причин некоторые современные арминиане, попав под влияние предполагаемых логических проблем, заключенных в этом мнении, изменили определение предведения, говоря, что Бог знает все, что возможно знать. Как Он не может сделать то, что невозможно, так Он не может знать то, что невозможно знать; и будущие свободные действия нравственных существ предугадать невозможно. За отсутствием лучшего термина это мнение можно назвать "ограниченным предведением". Как мы уже заметили раньше, Кларк Пиннок, вероятно, является лучшим выразителем этой точки зрения. (Clark H. Pinnock, "God Limits His Foreknowledge", *Predestination and Free Will*, ed. D. and R. Basinger (InterVarsity, 1986), 156-158) Ричард Райе тоже ее придерживается. (Richard Rice, "Divine Foreknowledge and Free-Will Theism" in *The Grace of God, The Will of Man*, ed. Clark H. Pinnock (Zondervan, 1989), 121-139)

Опять же, недостаток места не позволяет нам подробно рассматривать это мнение, хотя оно и привлекает к себе некоторое внимание на сцене евангельского христианства. (Недавний обзор, с критическими отзывами, см. в: "Has God Been Held Hostage by Philosophy" in *Christianity Today*, Jan. 9, 1995, pp. 30-34) Мы, однако, должны бегло заметить, что мнение это не новое. Действительно, Ричард Уотсон придерживался той же точки зрения в 1850: "По поводу предполагаемого затруднения, для примирения этого [предведения будущего] со свободой человеческих поступков и ответственностью человека, некоторые не считают, что предуздание, по крайней мере допустимых действий, свойственно божественной природе". (Watson, 1:375)

Здесь будет достаточно лишь кратко возразить по поводу такого мнения с двух точек зрения. С одной стороны, оно не соответствует самой Библии. Достаточно назвать лишь немногие из бесчисленных мест в Писании, где Бог проявляет совершенное предведение будущего, в том числе свободных выборов — хороших и дурных. Для меня достаточно заметить, что искупление Христом грехов было предназначено до основания мира (1 Пет. 1:18-20). Это само по себе разрушает мнение, что Бог не предузнал греха.

С другой стороны — что не менее важно, — нет логической необходимости в таком объяснении; предлагаемые соображения не требуют его. Райе, например, открывает, по какой причине он отвергает классический арминианский подход.

"Несмотря на утверждения, что совершенное предведение не исключает свободы, интуиция говорит об обратном. Если предведение Бога непогрешимо, значит, то, что Он знает, не может не произойти. Это значит, что будущее течение событий неизменно, как бы мы ни объясняли их причины. А если будущее неизбежно, значит, свобода выбора — иллюзия". (Rice, 127)

Но это лишь неглубокое и небрежное наблюдение, и, конечно, это не мнение Арминия или ранних ремонстрантов. Моя интуиция, например, говорит мне иное. Сказать, что "будущее течение событий неизменно", значит (как я уже рассматривал раньше в этой главе) не сказать ничего, кроме того, что будущее течение событий — это будущее течение событий. Другими словами, это говорит о будущем факте, об определенности этого факта, но не его неизбежности. Альтернатива определенному течению будущих событий — это не неопределенное будущее, а отсутствие будущего вообще. Незаметный переход Раиса от "неизменного" (синоним "определенного") к "неизбежному" совершенно не оправдан. Слова "может" и "не может" двойственны. В одном смысле фраза "Если предведение Бога непогрешимо, значит, то, что Он знает, не может не произойти", — истина. В этом плане "не может" относится к *фактам*. Но если "не может" относится к *неизбежности*, эта фраза ложна. По этой причине лучше избегать слов "может" и "не может" и говорить об определенности и неизбежности, о "будет" и "должно". (Уотсон предпочитает оставаться с "может": "Говорится: если результат совершенной допустимости определенно известен заранее, другого результата быть *не может, не может* случиться по-другому. Это неправильный вывод. Не *произойдет* по-другому; но почему *не может* произойти? *Может* — это выражение потенциальной возможности". (Watson, 1:380)

Повторим ранее сказанное: будущее событие может быть одновременно определенным и допустимым, но не неизбежным. То, что я *сделаю* в будущем определенный выбор, не значит, что я не свободен сделать иной выбор. Все, что здесь нужно, это осторожность и

недвусмысленное использование слов. Будущее, хоть и определено, не закрыто, пока не свершится.

4. В настоящее время предлагается еще один подход, самым известным сторонником которого является Уильям Л. Крейг. Он предполагает, что возможность сближения кальвинистов и арминиан предоставляет понятие "среднего знания". (William L. Craig, "Middle Knowledge A Calvinist-Arminian Rapprochement?" in *The Grace of God, The Will of Man*, ed. Clark H. Pinnock (Zondervan, 1989), 141-164) Под "средним знанием" Крейг понимает, что Бог знает как все, что произойдет, так и все, что могло бы произойти в любых возможных стечениях обстоятельств.

В чем смысл этого? В своей книге, где он представляет эту теорию, Крейг пишет об этом. "Так как Бог знает, что любое свободное создание сделает в любой ситуации, Он может, создавая определенные ситуации, побудить все существа исполнять Его цели и замыслы *свободно*... В Своей бесконечной мудрости Бог способен спланировать мир, в котором свободно действующие существа будут исполнять Его замыслы". (William L. Craig, *The Only Wise God* (Baker, 1987), 135)

Нет сомнений, что здесь присутствует некая истина, хотя она имеет для обсуждения данной проблемы весьма сомнительное значение. Если в ней и есть некоторая польза, то разве что во вкладе в наше понимание того, как Бог иногда способен побудить Своих созданий свободно исполнять Его волю без непосредственного воздействия на их волю. Как я говорил уже в этой главе, если Бог не даст мне работать в саду, послав дождь. Он не вмешается в мою свободу. Но это не может быть объяснением проблемы *целиком*. Не кажется мне, что и это "среднее знание", таким образом понятое, является неким преимуществом по сравнению с предведением или всеведением в традиционном понимании. Уже ясно, что Бог знает не только все будущие факты, но и другие возможности, но это ничего не доказывает. При конечном анализе разница между кальвинистами и арминианами касается не столько взгляда на предведение и свободу воли, сколько на всевышний контроль Бога и свободу воли. И предложенное "среднее знание" не исключает решения Бога, какого рода обстоятельства — и, соответственно, человеческий отклик — привести в действие, как указал Дэвид Бэйсингер. (David Basinger, "Divine Control and Human Freedom: Is Middle Knowledge the Answer" (*Journal of the Evangelical Theological Society*, 36:1 [1993]), 55-64.)

Опять же, я должен подчеркнуть, что, по-моему, является конечным объектом разногласий. Определенно будущее или нет. Арминиане, по крайней мере, должны понимать, что будущее определено, и эта определенность известна Богу заранее. Таким образом, когда мы понимаем, что определенность — это не неизбежность, понятно, что она не исключает возможности поступать разными способами.

Рекомендуемая литература об арминианском учении предопределения

Jacobus Arminius, *The Writings of Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), vol. I, pp. 211-253, 289-299; vol. II. pp. 99-103.

Jack Cottrell, "Conditional Election", *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), ch. 3.

John Miley, *Systematic Theology* (Methodist Book Concern, 1892, 94), vol. I, pp. 180-187; vol. II, pp. 254-266. (Позднее арминианство, как оно было представлено в организованном методизме.)

Clark Pinnock, "God Limits His Knowledge", *Predestination & Free Will*, ed. David and Randall Basinger (InterVarsity, 1986). (Неоарминианское прочтение проблемы предведения — подзаголовок книги "Четыре взгляда на всевышнюю волю Бога и свободу человека".)

Robert Shank, *Elect in the Son* (Westcott, 1970). (Лучше представляет неоарминианство, чем взгляды самого Арминия.)

Richard Watson, *Theological Institutes* (Nelson & Phillips. 1850), vol. I, pp. 375-383; vol. II, pp. 306-312, 337-361. (Пользовавшийся влиянием богослов ранневеселевского периода.)

Глава 4. Предопределение в Новом Завете

В предыдущих двух главах второй части мы очень мало места уделили обсуждению

Писания. Не потому, что Писание неважно для этого обсуждения, — напротив, оно слишком важно, чтобы урывками рассматривать его как доказательство. Как сказал Гордон Кларк, "хотя цитирование стихов обязательно для формулировки христианского учения, одного этого недостаточно". (Gordon H. Clark, *Faith and Saving Faith* (The Trinity Foundation, 1983), 31) Рассматривая эту тему, как и любую другую, мы должны постараться как можно аккуратнее обращаться с Писанием. Учение никогда не должно определяться своей собственной "системой", но разъяснительным богословием, искренней попыткой определить, что сказал Бог об интересующем нас вопросе. По поводу предопределения, — то есть решений Бога о спасении, принятых в вечности, я буду рассматривать подробно три основных фрагмента. Это Еф. 1:3-14; Рим. 8:28-30 и Рим. 9 — 11. Затем я сделаю ряд выводов, которые кажутся оправданными в свете анализа текста, и подкреплю их (более кратко) некоторыми другими фрагментами Библии. Во-первых, я хочу заметить, что в греческом Новом Завете есть семь ключевых слов (и их родственные), которые имеют большое значение и в той или иной степени относятся к нашей дискуссии. Некоторые из них встречаются во всех трех отрывках. Хотя объем настоящего труда не позволяет изучить всех их подробно, мне придется удовлетвориться приведением некоторых результатов словарного исследования в соответствующих местах обсуждения.

Семь слов, о которых я говорю, — это:

- 1) *proorizo* — предопределять, предназначать;
- 2) *ehloge* (а также *ekiektos* и *ekiegomai*) — избрание, выбор;
- 3) *boulv* (а также *boulema* и *boulomai*) — совет, воля;
- 4) *prothesis* (а также *protithemi*) — замысел, промысел;
- 5) *thelo* (и *thelema*) — воля, желание;
- 6) *eudokia* (и *eudoken*) — волеизъявление, благоволение;
- 7) *prognosis* (и *proginosko*) — предведение, предугадание.

Послание к Ефессянам 1:3-14

Этот важный отрывок содержит ключевые слова с 5-го по 7-е по списку. Он требует тщательного анализа.

Обсуждение учения в послании к Ефессянам больше похоже на обращенное к Богу славословие, чем на труд по систематическому богословию. Это особенно справедливо по отношению к данному отрывку. Он представляет собой единую сложную фразу, структура которой с трудом поддается членению, — "почти экстатическое заявление Павлова богословия спасения", (C. Leslie Mitton, *New Century Bible: Ephesians* (OUPhant, 1960), 44,45) выраженное как возможность для восхваления. Тщательное исследование дает нам возможность составить следующий план.

1. Вступление: Бог всех благословений (Еф. 1:3)

а) Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа.

б) Тот, Кто благословил (греческий аорист) нас:

- 1) полным и многократным благословением,
- 2) в царстве духовной реальности,
- 3) в (союзе с) Христом.

2. Вечный план Бога благословить нас (Еф. 1:4-6) "Так как" (*kathos*) связывает последующие слова как объяснение с Еф. 1:3. Трехжды местоимение "нас" встречается в качестве дополнения глагола, обозначающего действие Бога. Эти три местоимения составляют основу логически четкого строения предложения.

а) *Бог избрал нас* (Еф. 1:4). Как и "благословил", это аорист, простое действие в прошлом. "Избрал" (*echelexato*) — как становится ясно из контекста — относится к акту избрания в вечности; это одно из перечисленных выше ключевых слов. Далее дается несколько характеристик избрания.

1) Он избрал личностей — как показывает "нас".

2) Он избрал "во Христе". Это то, что подчеркивал Арминий, "христоцентричность" избрания. Сам Христос, первый и единственный, любимый Сын Бога, Его Избранный. Люди избираются в спасительном союзе со Христом. Ходж справедливо возражает против прочтения этого как избрания Богом, *чтобы, мы были во Христе, или потому что мы во*

Христе (Charles Hodge, *A Commentary on the Epistle to the Ephesians* (Eerdmans, 1954), 30,31)

3) Он избрал "прежде создания мира", ясно, что речь здесь идет о *вечном* избрании. Та же самая фраза, *pro katabotes kosmou*, встречается также в Ин. 17:24; 1 Пет. 1:20. В этих отрывках о *Христе* говорится как о "возлюбленном" (что по сути равно "избранному") и предназначенном (очевидно, для искупления нас Своей кровью) "прежде создания мира". Наше избрание тесно связано с предопределением Бога, касающимся Его Сына, — что опять же привлекает внимание к христоцентричной природе избрания.

4) Он избрал нас, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, — цель избрания. Сравнивая это с Кол. 1:22, я решил, что это взгляд в будущее на конечную цель не только избрания, но и искупительной работы Христа: "чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви". Здесь не говорится ни об "основании", ни об условии избрания. Если бы в других фрагментах Нового Завета не говорилось об обусловленности избрания, на основании данного отрывка это нельзя было бы доказать — разве что можно показать (и, в конце концов, это не натяжка), что избрание "во Христе" *предполагает* условие, и что человек обретает положение "во Христе" верой (см. Еф. 1:13). Но надо иметь в виду, что с помощью данного отрывка нельзя доказать и безусловность избрания. Здесь просто ничего не говорится об условиях. Павел не утверждает и не отрицает их наличие.

б) *Бог предназначил нас* (Еф. 1:5-6). Этот глагол ("предопределил", "предназначил", *proorisas*) — еще одно ключевое слово из перечисленных выше. Здесь это причастие аориста (опять простое действие в прошлом), и нет ни грамматических, ни контекстуальных причин помещать его *перед* избранием (логически или хронологически). В самом деле, "предназначение" (по крайней мере, грамматически) подчинено основному глаголу (буквально): "Он избрал нас, предназначая". Избирая, Он предназначил нас. Как утверждает Миттон, это "ставит новый акцент на истине, уже выраженной словом "избрал", и указывает на цель избрания". (Mitton. 51)

1) Он предопределил нас к положению детей Своих. "Усыновление" (*huiiothesia*) не столько относится ко введению постороннего в семью, сколько к приданию ребенку *статуса* "совершеннолетнего" сына и наследника — как становится ясно из Гал. 4:1-7. Это подчеркивает права и обязанности полноправного члена семьи, и в этом смысле "сын" про--тивопоставляется не только "рабу", но и "ребенку".

2) Он предопределил нас через Иисуса Христа. Опять мы видим христоцентрический акцент.

3) Он предопределил нас "по благоволению воли Своей". В общем плане эти слова подчеркивают, что Божий замысел спасения не основан ни на чем внутри самого человека. Единственное основание — собственное желание Бога, и на этом наш поиск "причины" должен закончиться. "Благоволение" (*eudokia*) и "воля" (*thelma*) — еще два ключевых слова из перечисленных выше. Здесь (и в других местах Нового Завета) они почти синонимичны. (Ряды синонимов — одна из стилистических особенностей Послания к ефесянам.) Если мы будем рассматривать *tou thelematos* как генитив аппозиции, мы даже сможем прочесть это как "благоволение Божье, которое идентично Его воле". А это, в свою очередь, можно определить как "свободное благоволение, которое, основанное только на Самом Боге и не испытывающее иного влияния, заключается в Его благодатном решении спасти нас". (*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel (Eerdmans, 1964), 11:747)

Следует заметить, что, когда Бог действует в соответствии со Своим всевышним благоволением, или волей. *Он может действовать необусловленно или на основании тех условий, которые Сам установит*, Сами слова не говорят нам, что происходит в данном случае. На самом деле *все* деяния Бога происходят "по благоволению Его воли".

4) Он предопределил нас в похвалу славы благодати Своей. Мы уже видели две фразы, выражающие цели Божьего избрания и предопределения:

"чтобы мы были святы и непорочны..." и "усыновление". Это — третья и *конечная* цель: прославление Бога как Бога благодати.

8) Он предназначил нас как акт благодати. Я подчеркиваю это (хотя уже указывал опосредованно), так как все содержание Еф. 1:5-6 предполагает это. Божий замысел

спасения полностью благодатен, здесь нет никакой заслуги человека. "Милость", которую мы называем "спасением", полностью незаслуженна.

Как мы увидим также из анализа Рим. 8:28-30, предназначение, кажется, скорее относится к тому, что произойдет в спасении, чем к тем, кто спасен. "Избрание" рассматривает спасенных как людей, избранных Богом; "предопределение" относится к тому, для чего Он избрал их.

в) Он *облагодатствовал* нас (Еф. 1:6), это третье действие, хотя грамматически подчиненное имени "благодать" в предыдущей фразе; антецедент, к которому относится "которую", — "благодать". "Облагодатствовал" — глагольная форма, родственная имени "благодать"; таким образом, мы имеем эмфатическое повторение: благодать, которой Он "облагодатствовал" нас, (F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians* (Revell, 1961). 30.) благодать, которую Он нам благодатно даровал.

"В Возлюбленном" значит во Христе. (См. Кол. 1:13: "возлюбленного Сына Своего".) Опять мы видим новый двойной акцент на христоцентричности и роли союза со Христом. Мы — объекты Божьей благодати только во Христе. Избрание и предназначение благодатно даются нам в союзе со Христом — только таким образом Бог мог избрать нас и поддерживать Свою святость, ибо вне союза со Христом мы грешны и не можем быть объектами избрания. Вечный промысел Божий спасти нас, таким образом, — это не бесплодный промысел, логически предшествующий плану искупления во Христе. Напротив, он основан на замысле искупления через Христа и проистекает из него.

3. Реализация этих благословений во времени (Еф. 1:7-14).

В этом месте организация отрывка слегка меняется. В предыдущих стихах все относилось к вечному прошлому. Теперь Павел смотрит, что "мы имеем" (Еф. 1:7). Действительно, некоторые фразы в Еф. 1:7-14 оглядываются на вечный замысел Бога (Еф. 1:9, 11) как основу, но в целом отрывок рассматривает наш опыт во времени, отражающий (и являющий) вечные решения Бога.

а) Искупление во Христе (Еф. 1:7-8).

1) Факт искупления.

2) Средство искупления: "Кровию".

3) Природа искупления: "прощение грехов".

4) Основание искупления: "богатство благодати Его, каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении".

б) Откровение тайной воли Его (Еф. 1:9-10).

1) Откровение во времени. "Открыв" (*gnorisas*, еще одно причастие в аористе) подчинено предыдущему предложению и рассматривает один из результатов божественной деятельности по осуществлению замысла спасения во времени. Кальвинисты привыкли справедливо подчеркивать, что вечный промысел Бога не открывается нам — как таковой, — поэтому мы должны узнавать его содержание из событий, происходящих во времени. Арминиане охотно это поддержат: мы узнаем о природе вечных замыслов Бога, связанных со спасением, из того, как Он применяет их.

2) Откровение "тайны" Его воли. Для Павла "тайна" — это нечто, что не может быть познано человеком естественным образом, следовательно, надо, чтобы Бог открыл это. Здесь тайна и *есть* Его воля, в особенности относящаяся к спасению.

3) Основание: "по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем" (то есть во Христе). Эта фраза по сути повторяет Еф. 1:5, о котором говорилось выше, так что снова возвращается к вечности. Единственная разница — "благоволение" заменяется "волей". Это показывает, что замысел Божий (*prothesis*, еще одно ключевое слово из приведенного выше списка) равнозначен Его воле.

4) Конечная цель. Здесь присутствует еще одно указание на преследуемые Богом цели: чтобы Христос стал главой вселенной. в) Наследие (Еф. 1:11-14). Еф. 1:11 по структуре параллелен Еф. 1:7, как показывает "и". Из вечного Божьего замысла спасения проистекает искупление, которое мы испытываем во времени, и знание о Его благоволении к нашему спасению. Мы также стали Его наследниками, в совокупности как Его народ.

1) Мы становимся наследниками Господа (так следует правильно читать этот стих, о чем говорят некоторые толкователи, особенно если считать, что он отражает Вт. 32:8-9). ("Эта

мысль по сути та же, что часто встречается в Ветхом Завете, когда идет речь об Израиле как Божьей доле (см. Вт. 4:20; 9:29; Зах. 2:12)". Francis Foulkes, *The Epistle of Paul to the Ephesians* (Inter-Varsity and Eerdinans, 1983), 54.)

2) Это тоже часть того, что *предопределено* для избранных. Как я Еф. 1:9, Еф. 1:11 тоже содержит взгляд назад, в вечность, в поисках основы того, что переживается во времени.

3) Основа опять же "по определению Совершающего все по изволению воли Своей". В третий раз повторяется эта (по сути та же самая) фраза (см. Еф. 1:5, 9). Теперь вместо "благоволения (*eudokia*) воли" мы видим "изволение", "промысел" (*boule*), то есть используется еще одно ключевое слово из приведенного выше списка. По-видимому, "благоволение" и "изволение" по сути синонимичны, как и (как сказано выше) "воля" и "замысел".

4) Еще раз упоминается слава Бога (см. Еф. 1:6, 14) как конечная цель.

5) Вера (которая проистекает от услышанного;

см. Рим. 10:17) — условие спасения. Павел указывает, что спасение проистекает из веры (Еф. 1:12-13). Поскольку опыт во времени уже рассматривался как способ понимания вечного промысла (Еф. 1:9, см. выше), можно уверенно сделать вывод, что промысел в вечности касается обусловленной организации спасения (через веру).

Так Арминий мог настаивать в связи с избранием, что "...отрывок в Еф. 1 не противопоставлен этому. Ибо верующие "предназначены [к тому] по определению Совершающего все по изволению воли Своей". Промысел, в соответствии с которым, как сказано, совершается Предопределение, связан с усыновлением верующих во Христе к положению сынов Божьих и вечной жизни, как видно из многих отрывков Писания". (James Arminius, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 111:488) И еще: "Этот отрывок, в Еф. 1, касается веры как предпосылки к предопределению. Ибо никто, кроме верующих, не предопределен к усыновлению через Христа — "в Нем мы и сделали наследниками"". (Arminius, 111:490.)

6) Пребывание обещанного Духа Святого как "печати" спасения, официальный "оттиск" Бога запечатлен на жизни избранных.

7) Дух — тоже часть обетования наследия, обещанного избранным.

Послание к римлянам 9 — 11

Вероятно, нет более важного фрагмента для нашего исследования. Эти три главы довольно объемны, поэтому место не позволяет рассмотреть их так же подробно, как изученный выше отрывок (Еф. 1:3-14). Это не обязательно. Главное — уловить общий ход мыслей в разделе, а он следующий.

Ключ к отрывку Рим. 9:14 — "Неужели неправда у Бога (в том, как Он обращается с Израилем, отвергая его)?" Замысел, с которым Павел пишет эти три главы, — ответить на вопрос решительным "нет". Для понимания любого отрывка из этих трех глав важно понять, что все они взаимосвязаны. Павел отвечает на общий вопрос рядом "пунктов", чтобы доказать отрицательный ответ. Любая часть ответа должна восприниматься в свете других частей. Общий план выглядит следующим образом.

Основная тема: Бог справедлив, когда отвергает Израиль.

Подпункты в развитии этого плана.

А. Бог избирает и отвергает, кого пожелает (Рим. 9—10)

1. Он никогда не обещал безусловно спасти всех плотских потомков Авраама, Исаака или Израиля (Рим. 9:6-13).

2. Он — Владыка и имеет право спасти (или проклясть), кого пожелает (Рим. 9:15-24).

3. Он всегда ясно давал понять (в пророчествах), что не весь "Израиль" будет спасен (Рим. 9:25-29).

4. Он отверг Израиль, потому что Израиль отказался от спасения верой ради спасения делами (Рим. 9:30 — 10:21).

Б. Бог после всего этого не отказался от Израиля (Рим. 11)

1. Фактически Бог не отрекся от израильтян:

любой, кто хочет, может спастись благодатью через веру (Рим. 11:1-10).

2. Настоящее отвержение Израиля открывает двери спасения для всех народов (Рим. 11:11-22).

3. На самом деле настоящее отвержение Израиля не "окончательное"; Израиль еще будет обращен (Рим. 11:23-32).

Этот "костяк" анализа требуется покрыть какой-либо "плотью", и мы начнем с прояснения рассматриваемого вопроса. Надо понять, что Павел в этом отрывке "спорит" (по крайней мере, теоретически) с любым иудеем, который отвергает понимание спасения, получаемого через веру во Христе и оставляемого неверующих иудеев вне завета Авраама (см. Гал. 3:6-29; Рим. 4), то есть вне спасения. Эти иудеи должны были заключить, что Бог безусловно обещал спасти весь Израиль, и поэтому будет несправедливо, если Он не сдержит обещания. Об их представлении спасения — как совокупного спасения для всех иудеев — Ходж говорит в связи со следующим отрывком: "Сравните Рим. 2:17;

9:6 и другие места, где Павел пытается доказать, что недостаточно быть естественным потомком Авраама, чтобы обеспечить расположение Бога. То, что учение иудеев было таковым, подтверждают многие места их писаний". (Charles Hodge, *Commentary on the Epistle to the Romans* (Eerdmans, 1972), 70)

Таким образом, задача Рим. 9:6-13 — это начать с чего-то, с чем иудеи согласятся, и показать, что Бог никогда не обещал Аврааму спасти все его семя только потому, что оно происходит от него. Отвержение Измаила и Исава (сопутствующее избранию Исаака и Иакова-Израиля) проясняет это. (Мы еще вернемся к "Божьему замыслу избрания" ниже.) Задача Рим. 9:14-24 — показать, что Всевышний Бог Сам определяет, кто будет спасен. Так как это не проистекает прямо из темы Рим. 9:6-13 (как мы видим), теперь речь идет о том, что иудейское представление об универсальном совокупном спасении для всех иудеев неоправданно. Бог по-прежнему спасает, кого желает, и осуждает, кого желает, иудеи это или нет. В самом деле, отрывок из Исх. 33:19 особенно подкрепляет мысль, что не все израильтяне были предназначены к спасению; это было сказано *Моисею*, а не всему народу. Как я писал в другом месте: "Даже в пустыне, когда мы можем подумать, что народ был автоматически весь Ему угоден. Он сказал, что будет милостив к тем, к кому захочет... Ни Моисей, ни Израиль не могли предъявлять к Нему никаких претензий, лишая Его всевышнего права действовать, как Ему будет угодно. Он не будет являть Свою милость всем им просто потому, что они израильтяне по плоти". (Robert E. Picirilli, *The Book of Romans* (Randall House, 1974-75), 183.)

Другими словами, иудей не может воззвать к небу и сказать: "Я иудей; Ты обещал спасти всех иудеев. Поэтому Ты должен спасти меня. Учение Павла о спасении верой в Иисуса (которое меня не касается) поэтому неверно". На такие притязания Павел отвечает: о Бог отверг Измаила и избрал Исаака; Он отверг Исава и избрал Иакова. Он спасает того, кого хочет, и отвергает, кого хочет. Вы не можете говорить так с Богом. Вы не можете требовать от Него ничего на основании своего израильского происхождения".

Наконец, задача Рим. 9:30 (и последующего раздела) — показать, что всевышний Бог, Который спасает, кого хочет, и осуждает, кого хочет, получает удовольствие от спасения верующих. Израиль был отвергнут потому, что отверг спасение верой. Ничто не может быть проще: "Израиль... не достиг до закона праведности. Почему? потому что [искали] не в вере" (Рим. 9:31-32). "Они не покорились праведности Божьей" (Рим. 10:3). И еще раз это повторяется в Рим. 11:20: "Они отломились неверием".

В подобном контексте очевидно, каково значение Рим. 9:15-24 (самой важной части). Как выражает это Форлайнс:

"Когда мы читаем в Рим. 9:15, что Бог проявит милость и сострадание, к кому захочет, мы задаемся вопросом: к кому захочет Бог проявить милость и сострадание?.. Когда Бог выбирает верующего в Иисуса Христа как своего Господа и Спасителя, чтобы проявить к нему Свою милость в спасении. *Он избирает, кого хочет...* Когда Он предлагает спасение при условии веры во Христа, это никоим образом не ослабляет значения слов: "Кого миловать, помилую..." В этой точке зрения полностью учитывается всевышняя воля Бога". (F. Leroy Forlines, *The Randall House Commentary: Romans* (Randall House, 1987), 268)

Подведем итоги: Павел фактически выступает *против* иудейского представления о "безусловном" избрании (всех иудеев по праву рождения) и утверждает *обусловленное* избрание — избрание верующих. Он не говорит, что неверующие иудеи отвергаются

Богом потому, что Он произвольно отвергает кого хочет, однако обвиняет их в неверии, которое ведет к отвержению в соответствии с Его единовластным решением давать спасение через веру в Иисуса.

Один из вопросов, связанных с анализом отрывка, относится к Рим. 9:11-12. Что означает "дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего" в связи с избранием Иакова и отвержением Исава, *когда они еще не родились*? Арминиане имеют тенденцию говорить об этом скорее как об избрании к служению, чем ко спасению. Кальвинисты придерживаются и одного, и другого подхода. Некоторые (Шедд, Ходж) соглашались, что это избрание на место патриарха, но продолжают рассмотрение Иакова и Исава по аналогии как пример духовного избрания и осуждения. Другие (Мюррей, Пайпер) рассматривают это непосредственно (не как аналогию) с точки зрения избрания ко спасению.

Фактически для наших целей в данном случае *неважно*, какую из трех возможностей выбрать. Павел говорит, что избрание Иакова-Исава, происшедшее до их рождения, опровергает идею избрания *делами*. Если бы выбор был основан на делах человека, значит, он не мог бы происходить по благодатному промыслу "Того, Кто призвал". Но поскольку сам Павел — именно тот, кто утвердился "верой", в противоположность "делам" (как говорится в Рим. 4), то спасение "верой" ничем не противоречит тому, что он говорит в Рим. 9:11. Последующий раздел этой книги еще больше подчеркивает этот момент; сейчас же жизненно важно признать, что спасение верою фактически то же самое, что и выбор Бога учредить спасение благодатью, а не через дела (Рим. 4:16), основать, таким образом, спасение скорее на деяниях и решениях Бога, чем на каких-либо человеческих заслугах или качествах.

Эта точка зрения представляет мнение, которое Павел отстаивает во всем данном разделе Послания к римлянам (который, очевидно, не должен быть отделен от предшествующих восьми глав, где эта тема также впечатляюще была представлена): спасение происходит не благодаря принадлежности к иудейскому народу, но через веру; оно вызывается не делами человека, но делами Бога, и это в точности соответствует всевышнему праву Бога давать спасение как акт благодати всем, кому Он пожелает. Чтобы учредить спасение Своей "всевышней благодатью". Он сделал веру, а не дела условием спасения. Соответственно, все, что люди могут сделать, — протянуть вперед *пустые* руки в жесте веры и отказаться от себя, чтобы принять безвозмездный и полностью незаслуженный дар Божий.

Взаимосвязанный с этим вопрос — является ли "предвосхищающее" возражение в Рим. 9:14 ответом на избрание Иакова и отвержение Исава (в Рим. 9:13). Ответ, конечно, отрицательный, несмотря на то что Хэлдейн, Шедд и другие считают так. Как замечает Форлайнс, "следует сказать, что у иудеев не возникало сложностей с отвержением Измаила и Исава... Сомнения в справедливости Бога, которые могли бы возникнуть у неверующих иудеев, были бы связаны с Его отказом от безусловного избрания всех иудеев, и это значило бы, что Бог не держит слово", (Forlines, 265) Тема всего отрывка делает это ясным: "оппоненты" Павла (воображаемые или реальные) не возражали против отвержения Измаила или Исава, но возражали против того, что некоторые израильтяне могут не спастись.

В свете этого весь раздел (Рим. 9 — 11) обладает целостностью и совершенно не составляет никакой проблемы для тех, кто убежден в обусловленности избрания. Ссылки в Рим. 11:5 и далее на "избрание благодати" в точности соответствуют идее избрания верующих. Павел противопоставляет избрание благодати избранию "тружеников", а не верующих. В данном контексте вопрос состоит в том, что некоторые израильтяне не получали никаких обещаний; они настаивают, что израильтяне должны быть спасены по праву национальной принадлежности или в соответствии с исполнением закона, данного Израилю. Но другие израильтяне в соответствии с избранием благодати получили обещания; это те, кто повиновался праведности Божьей, полученной при условии веры в Иисуса Христа. Повторяем: Рим. 11:6 противопоставляет благодать делам, а не вере; именно Павел, в том же самом послании, подчеркивает, что спасение происходит верой, которая дана через благодать (Рим. 4:16).

А как тогда обстоит дело с "ожесточением"? Во-первых, надо заметить, что "ожесточение"

противопоставлено "милости" (Рим. 9:18). И это прекрасно соответствует сказанному в Рим. 11:7, и далее: те, кто поверил во Христа, в соответствии с избранием благодати получили обещание; остальные были "ожесточены". Можно сказать тогда, что для ожесточения надо только лишить человека спасительной милости. Никакие более активные действия не нужны. Даже Пайпер, последовательный кальвинист, замечает, что "ожесточение в Рим. 9:18 имеет отношение, как и ожесточение в Рим. 11:7, к действиям Бога, Который оставляет человека вне спасения и таким образом уготовливает для него погибель". (John Piper, *The Justification of God, An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23* (Baker, 1985), 159) Джон Браун вторит ему, предполагая, что это слово "эквивалентно выражению "обращаться сурово", лишая милости и подвергая заслуженному наказанию". (John Brown, *Analytical Exposition of the Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (Baker, 1981), 338) Арминиане не станут спорить с таким пониманием. Так же, как Бог проявляет милость (спасает) к кому хочет, а хочет Он спасти верующих; так же Он не проявляет милости (проклинает), к кому хочет, а проклясть Он хочет неверующих. Как только определено положительное условие, отрицательное истекает из него и логически, и в соответствии с Библией.

Послание к римлянам 8:28-30

Этот важный отрывок относится к трем из ключевых понятий, приведенных в начале этой главы: предведению (*proginosko*), предопределению, или предназначению (*proorizo*), и промыслу (*prothesis*). Все три связаны с деяниями Бога.

Связь этих идей в отрывке следующая (вероятно, эта схема передает значение лучше, чем традиционный "план").

1. Общая тема: обстоятельства жизни верующего в совокупности работают (возможно. Бог непосредственно вырабатывает их) на благо.
2. Это "благо" соответствует божественному "промыслу"; чтобы верующие были "подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями".
3. Этот промысел вырабатывается для тех, кто "призван"; они идентичны "любящим Бога".
4. Порядок воздействия на их жизни ведущий к цели Бог

в вечности:

предузнал,
предопределил, или предназначил;

во времени

призвал,
оправдал,
прославил.

Логически предведение предшествует предопределению. Слова в Рим. 8:29-30 кажутся поставленными в обдуманном порядке: предузнал => предназначил => призвал => оправдал => прославил. (Это также логически предшествует избранию в 1 Пет. 1:2, что мы прокомментируем ниже.)

Предузнание здесь может иметь разные значения.

- 1) Значение, близкое к избранию, здесь подходит: любя, предузнал как Своих. Конечно, предведение здесь имеет непосредственно личный характер: кого Он предузнал.
- 2) Значение, близкое к предназначению (планированию заранее) кажется менее вероятным. Это значение больше относится к вещам, нежели к людям (хотя это и не очень весомое возражение). Кроме того, если бы значение было таким, следующее "предназначил" было бы тавтологией, повторением того же самого. Некоторые говорят в связи с этим, что повторение нужно для выделения цели замысла: тем, кого Он предузнал (замыслил заранее). Он предопределил (то же значение), чтобы...". Но против этого говорит грамматический строй, в том числе параллелизм фразы с разными повторениями "и/притом" (*kai*).
- 3) Значение предузнания в чистом виде тоже возможно. Хотя предузнание кажется более подходящим по отношению не к людям, а к событиям, его можно перевести как "те, о ком Он знал заранее" (вероятно, здесь надо добавить "о", и в Деян. 26:5). Но это последнее значение все равно кажется мне здесь маловероятным, поскольку присутствует явный акцент на личности (если вы не предпочтете рассматривать "тех, кого

Он предузнал" как нечто вроде сокращенного "те, чью веру [?] Он предузнал"). Поэтому я считаю первое из трех значений наиболее правдоподобным здесь. (И в этом случае стандартная терминология систематического богословия, считающая "избрание" одним из двух подразделов "предопределения", не вполне соответствует использованию подобных терминов.)

Каково тогда значение "предопределения"?

1) Оно предполагает личное предведение. То есть *идентичность* избранных, как тех, кого Бог предузнал, уже установлена до "предопределения".

2) Затем предопределение (предназначение) указывает на намерение Бога, *касающееся уже предузнанных Им*: призыванием, оправданием и прославлением привести их в полное соответствие образу Сына Своего.

Поэтому предопределение — это не быть среди избранных (быть христианином), но цель, предначертанная Богом *для избранных*, та, для которой Он разрабатывает обстоятельства их жизни. Это точно согласуется с пониманием "предопределения", которое дается выше в рассмотрении Еф. 1.

Остается один важный вопрос: на каком основании осуществляется предведение, определение Своих (= избрание)? Нам этого не говорится; об этом данный отрывок совершенно ничего не сообщает. Он говорит нам, что Бог в вечности "предузнал" Своих. Нам не сказано, есть ли для этого какие-то основания или нет, или, если есть, каковы они. Мы узнаем об этом из других источников. Но особенно важен тот факт, что отрывок этот ни утверждает, ни отрицает обусловленности или безусловности вечного избрания. Однако Арминий и здесь предложил существенное предположение, что "предузнал" значит *и "заранее возлюбил и рассматривал как Своих"*, *и "предузнал заранее их веру во Христа"*, так как "первое не может быть правдой без последнего": "Бог может "любить и смотреть с любовью как на Своего" ни на одного из грешников, если не предузнает, что он будет во Христе, и относится к нему как к верующему во Христа". (Arminius, 111:313,314) Возможно, он был прав, но это значение скорее скрыто, чем открыто, по крайней мере, в том, что пишет Павел.

Еще одно наблюдение. Я считаю интересным, что Джуэт — кальвинист, хотя и не всегда типичный — заключает свои размышления об этом отрывке так:

"[Бог] спасает нас не в соответствии с нашими делами, но в соответствии со Своим промыслом и благодатью, которая дана нам в Иисусе Христе "давным-давно"". (Paul K. Jewett, *Election and Predestination* (Eerdmans, 1985), 26)

Мы можем только согласиться, видя, что он уловил правильно мысль Павла, противопоставляющего спасение вечного промысла Божьего и инициативу человеческих *дел* — момент, который ничего не говорит о том, должен ли человек исполнить условие *веры*, которая в Библии всегда резко противопоставляется делам.

Краткие комментарии к другим текстам

1. *1 Пет. 1:1-2*: "Петр [пишет послание]... рассеянным... избранным по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа". Несмотря на трудности толкования, можно вполне разумно заключить, что избрание здесь подчинено предведению. Порядок таков: "избранные... по предведению".

Ничто не отвечает на вопрос: предведение чего? Любой ответ, который мы можем дать, будет отражать наше понимание значения "предведения" здесь. Это слово (*prognosis* или *proginosko*) используется семь раз в Новом Завете (все время Петром или Павлом, в посланиях и речах). Только дважды это слово непосредственно относится к замыслу спасения (здесь и в Рим. 8:29, см. выше). Это может быть предведение *людей* (Рим. 8:29; 11:2; 1 Пет. 1:20; Деян. 26:5, хотя в последнем случае включены и вещи) или *вещей* (Деян. 2:23; 2 Пет. 3:17). Это слово, очевидно, обладает разными значениями.

1) Один раз (Деян. 26:5), возможно, дважды (Рим. 11:2) имеется в виду *знание издавна* ("знание наперед").

2) Иногда это чистое *предузнание* (Деян. 2:23; 2 Пет. 3:17), хотя эта идея может включать в себя дополнительное значение "предусмотрительности", мудрой предусмотрительности.

3) *Планирование заранее* (то есть значение, близкое к предназначению) — возможное значение в 1 Пет. 1:20 (нас готовит к этому перевод этого слова как "предназначенный").

4) *Изначальная любовь* может быть значением Рим. 8:29, как мы уже обсудили, — в данном случае это близко к идее избрания любящего предузнания тех, кто Ему принадлежит.

Из четырех перечисленных оттенков значения только два кажутся возможными в 1 Пет. 1:1-2 — второе и третье. (Четвертое исключено на том основании, что оно равнозначно избранию и было бы тавтологией; тогда слова Петра звучали бы как "избранные по избранию Бога".) Значение "планирования заранее" подошло бы неплохо: избрание по изначальному плану Бога. Также подошло бы и значение предузнания — с дополнительным оттенком пронизательности или без него. Если отрешиться от догм, значение, которое кажется мне наиболее вероятным, — это предузнание с легким намеком на мудрость изначального плана.

2. *Деян. 2:23; 4:28*. Эти два стиха не связаны непосредственно с избранием личностей ко спасению, но важны для понимания того, как Новый Завет представляет идею предпредназначения и вечного совета Божьего. В обоих стихах речь идет о распятии Христа, рассматриваемом с двух сторон: 1) как замысел Божий и 2) от рук людей-злодеев. Участие Бога в *Деян. 2:23* определяется как "по определенному совету и предведению Божию преданного", а в *Деян. 4:28* — "то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой". Не вдаваясь в детали, я думаю, ясно, что вечный божественный совет (замысел), предведение и предназначение тесно связаны. Смерть Христа соответствует этому вечному замыслу.

Участие человека в *Деян. 2:23* описывается как "взяли и, пригвоздивши руками беззаконных, убили"; а в *Деян. 4:27* — "собрались... на... Иисуса... Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским".

Существует тонкая взаимосвязь между божественной и человеческой ответственностью. С одной стороны, распятие Иисуса соответствовало вечному замыслу Бога. С другой — выразительно подчеркивается вина и ответственность — заслуживающая наказания — людей, принимавших в этом участие. Петр не видит никакого противоречия между осуждением людей, несущих моральную ответственность за распятие, и в то же время рассмотрением всего этого как тщательно задуманного для исполнения вечного Божьего плана. Как привыкли замечать кальвинисты, поскольку оба эти факта утверждаются без намека на противоречие, противоречия тут быть не должно.

Мы поспешим, однако, добавить, что, если здесь действительно нет противоречия, "предназначение" Богом событий *должно быть* таким, чтобы эти события были *не неизбежными, но допустимыми* (см. обсуждение в третьей главе). Если, те, кто распял Иисуса, действительно *вынуждены* были это сделать, если божественное предназначение сделало их поступки неизбежными, если они не были свободны поступить иначе — *не могли* иначе, — они не несли бы за это ответственности.

По сути дела, действия были допустимыми, и действующие лица были свободны распинать Его или нет. Что касается их моральной ответственности, они действительно могли сделать выбор в пользу того, чтобы не делать этого. И никакое из этих замечаний не противоречит тому факту, что Бог в вечности знал об их действиях как *определенных*, и тому, что Он предопределил это событие, избрав в Своем совершенном знании и мудрости такой ход событий и обстоятельств, который, как Он знал, определенно (но не неизбежно) приведет к тому, что произошло, включая таким образом эти события в Свой совершенный замысел.

Сами кальвинисты (хоть они могут отрицать мою формулировку), не колеблясь, утверждают нечто похожее, настаивая, что Бог предназначил происходящие дурные поступки таким образом, что Он не "причиняет" их и не становится творцом греха. Хорошо: если Он может предназначать дурные поступки, не заставляя людей их совершать (и я, конечно, с этим согласен), значит, тут существует допущение, которое может пригодиться нам, по мере того как мы продолжаем работу над комментариями по поводу отношений божественного и человеческого в *любом* поступке, предполагающем моральную свободу действий. И если Его предназначение распятия не явилось его причиной, подобным образом оно не делает события *неизбежными*, хоть они и *определенны*.

3. *1 Кор. 1:21*. Когда мир не познал Бога, "благоугодно было (*eudokesen*) Богу юродством

проповеди (то есть Благой Вести) спасти верующих".

Глагол "благоугодно" имеет один и тот же корень с именем *eudokia*, которое связано со всеми практическими замыслами Бога, идентичными Его воле или промыслу; смотрите различия выше в Еф. 1:3-14, где "благоволению воли Его" (Еф. 1:5) по сути равнозначно Его "изволению воли" (Еф. 1:11). (См. также Мф. 12:18, где глагол "благоволит" сознательно используется как параллель к "избрал".)

Здесь Павел приписывает "заслугу" спасения непосредственно "благоволению" Бога, что одинаково утверждают и кальвинисты, и арминиане. Я почти не сомневаюсь, что действие, которое Ему "благоугодно", здесь сознательно используется для выражения всевышнего решения Бога в вечности — другими словами, Его вечного *промысла*. Мы должны заметить тогда, что промысел спасения здесь определяется двумя способами.

1) Промысел логически следует за предведением Богом грехопадения человека: "Когда мир не знал Бога, Богу угодно было спасти". Это явно инфралапсарианство или сублапсарианство (см. главы 2, 3).

2) Что еще важнее: спасение замыслено как спасение *верующих*. Это обусловленное спасение, избрание верующих, то есть в точности арминианская точка зрения.

4. Лк. 7:30: "Фарисеи и законники отвергли волю Божию о себе, не крестившись от него [Иоанна]".

Промысел Божий явно имеется в виду. Ясно также, что промысел (или воля) может быть отвергнут.

5. 2 Пет. 3:9: "Не медлит Господь [исполнением] обетования, как некоторые почитают [то] медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию".

Арминиане имеют обыкновение подчеркивать этот стих, и не без причины. Когда говорят об отличии *boulomai* от *thelo* (см. следующий стих), обычно утверждают, что *boulomai* — более сильное слово и скорее относится к вечной воле и замыслу Бога. Но здесь это слово (подобно *thelo* в 1 Тим. 2:4; см. ниже) используется для обозначения *воли* Бога, чтобы никто не погиб (иными словами, чтобы все спаслись).

Однако в Писании ясно сказано, что не все спасутся, многие погибнут. Как же тогда это может быть, если воля, или промысел. Божий иной? Очевидно, может. Как и в Лк. 7:30 (см. выше), воле Божьей можно сопротивляться.

Если нужно делать какие-то различия между разными "волями" Бога, ни кальвинисты, ни арминиане не будут против этого возражать. Один из примеров тому — различие (о котором говорилось ранее), которое Шедд делает между "законодательной" волей Бога ("волей благодущия") и волей "постановления" ("волей благоволения"). Но, если позволить такое разграничение, допустив, чтобы значение Божьей *boule* (и *thelema*, в данном вопросе) звучало двусмысленно, у кальвинистов не будет под ногами твердой почвы, на основании которой они будут настаивать, что данный отрывок обладает законодательной силой. (Многие кальвинисты избегают этой дилеммы, толкуя "универсальность" этого — и любого подобного — отрывка иначе. Смотрите часть третью этой книги, где еще будет говориться об этом вопросе и об этом стихе).

Воля Божья может быть выражена и исполнена с разных точек зрения. Ясно, что Он не получает удовольствия от смерти грешника; Он желает, чтобы все спаслись. Но еще важнее Его воля, или постановление относительно того, чтобы человек мог свободно решать свою собственную судьбу. И очевидно. Он не пожертвует вторым ради первого.

6. 1 Тим. 2:4: Бог "хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины".

Значение слова "все" наиболее важно для понимания стиха, оно не может быть отделено от контекста вообще (1 Тим. 2:1-7), где словосочетание "все люди" упоминается трижды. Этот отрывок будет рассматриваться в следующем разделе, касающемся обеспечения спасения: было ли искупление универсальным, и если да, то в каком смысле?

Сейчас же достаточно заметить, что этот отрывок, очевидно, говорит о том же, что и 2 Пет. 3:9, рассмотренный выше в связи с божественным советом (*boule*). То, что мы сказали там, относится и сюда, хотя здесь используется другое слово для обозначения Божьей воли (*thelo*). Однако все равно имеется в виду общая воля Бога, с точки зрения вечности относящаяся к спасению.

7. Ин. 5:21: "Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет (желает)".

Ин. 6:39-40: "Воля же (*thelema*) пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день; воля (*thelema*) Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день".

Первый отрывок выражает скорее "волю" (*thelo*) Второй Ипостаси Троицы, чем Бога-Отца. Но так как они идентичны, разницы нет никакой. И это подтверждает второй отрывок. Само по себе заявление Иисуса (Ин. 5:21) может быть воспринято как означающее, что Его решения относительно тех, кого Он воскрешает, принимаются без внимания к какому-либо качеству, отличающему их от всех прочих. Но Ин. 5:24 точно говорит, кому Он предпочитает даровать жизнь: "слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную". Сын избирает для жизни верующих. Воля Бога, дающего жизнь вечную, — дать ее верующим.

Второй стих согласуется с первым, указывая на ту же основную истину. Воля Божья — чтобы те, кто поверит в Иисуса Христа, имели жизнь вечную. Его воля к спасению — воля по отношению к верующим. Воля Божья в вечности, которую Сын выразил во времени (и, как видим, это единственный способ, которым мы можем узнать содержание божественного промысла), — спасение верующих. (По поводу отношений между божественным замыслом, или промыслом, в вечности и откровением этого промысла во Христе, во времени, см. 2 Тим. 1:9 и соответствующий комментарий.)

Следует заметить, что можно привести множество фрагментов из Евангелия от Иоанна в доказательство факта, что спасение дается через веру. Более подробно мы рассмотрим это в разделе под названием "Применение спасения".

Некоторые выводы по поводу избрания и предопределения

Моя задача — на основании анализа Писания сделать в этой главе некоторые выводы по поводу природы вечного Божьего замысла спасения. Я уверен, что они твердо опираются на предшествующий им анализ Библии.

1. Бог в вечности избрал некоторых для спасения. Еф. 1:4 использует слово "избранные". Рим. 8:29 — "предузнал" в значении, очень близком к значению "избрания": "любя, признал Своими".

2. Это избрание происходит "во Христе". Еф. 1:4 и Еф. 3:11 говорит о предвечном определении (*prothesis*), "которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем". Сравните с этим 2 Тим. 1:9, где божественный промысел даровать [спасительную] благодать "дан нам во Христе Иисусе прежде вековых времен" (то есть в вечности) и открыт "ныне явлением Спасителя нашего Иисуса Христа".

3. Избрание касается *верующих*. 1 Кор. 1:21. Ин. 6:39, 40 (а также Ин. 5:21, 24) указывает, что воля Божья в вечности, явленная в Его Сыне во времени, гласит, чтобы *верующие* были спасены. Рим. 9 — 11 указывает, что Бог явил Свою спасительную милость к тем, к кому пожелал, а пожелал Он проявить спасительную милость к тем, кто поверил в Иисуса Христа. Таким образом, избрание обусловлено, и его условие — вера.

4. Избрание происходит "по предведению". 1 Пет. 1:2, где "предведение" может означать либо предугадание, предвидение, либо планирование заранее — либо смешение всех трех значений.

5. Для избранных Бог предназначил определенные благословения спасения. Рим. 8:29-30 и Еф. 1:3-14.

6. В избрании и предназначении все основано и соответствует всевышней воле (благоволению, промыслу, совету) Бога. Еф. 1:3-14.

Рекомендуемая литература по предопределению в Новом Завете

F. Leroy Foriines, *The Randall House Bible Commentary: Romans* (Randall House, 1987), pp. 232-241; 248-319. (Арминианин, коллега автора.)

Paul K. Jewett, "The Biblical Data Summarized", *Election and Predestination* (Eerdmans, 1985), pp. 24-29. (Краткий обзор рассматриваемых библейских отрывков с кальвинистской —

хоть и не совсем традиционной — точки зрения.)

I. H. Marshall, "Predestination in the New Testament", *Grace Unlimited* (Bethany Fellowship, 1975), pp. 127-143. (Рассмотрение терминологии предопределения в Новом Завете с точки зрения "библейского богословия".)

William G. MacDonald, "The Biblical Doctrine of Election", in *The Grace of God. the Will of Man*, ed. Clark H. Pinnock (Zondervan, 1989), ch. 11. (Предлагается весьма полезная экзегетика ключевых фрагментов.)

Robert E. Picirilli, "Ephesians" in *The Randall House Bible Commentary: Galatians through Colossians* (Randall House, 1988), pp. 132-144.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ОБЕСПЕЧЕНИЕ СПАСЕНИЯ

При рассмотрении основных предпосылок кальвинизма и арминианства нет, вероятно, более важного вопроса, чем широта действия искупления. Все соглашаются с тем, что спасение обеспечено искупительными деяниями Христа. Вопрос, который стоит перед нами:

за кого умер Христос — только за избранных или за всех?

Вопрос этот не столь прост, но тема такова. Как и в предыдущем разделе, мы исследуем сначала систематические аргументы кальвинистов в пользу "ограниченного" искупления, затем — соответствующие аргументы арминиан в пользу искупления "общего", или неограниченного, — опять же более или менее кратко и схематично. В каждой из этих двух глав я буду указывать отклики противников на доводы другой стороны. Затем последует более тщательный анализ нескольких ключевых фрагментов Писания, ведущих к выводам, основанным на богословии, которое полнее раскрывает библейскую истину.

Глава 5. Аргументы кальвинистов в пользу ограниченного искупления

Систематическое обсуждение искупления обычно сосредоточено вокруг двух тем: *природы* искупления и его *масштаба*. Кальвинисты и арминиане *не обязательно* спорят о первом моменте. Когда такие несогласия были, обычно кальвинисты становились на сторону "теории удовлетворения" (*satisfaction*), а арминиане — на сторону "правительственной теории" (*governmental*).

Однако на самом деле изначально арминиане не отходили от идеи искупления за грех. Сам Арминий тоже ее придерживался. И сегодня арминианам следовало бы придерживаться этих принципов. Я буду придерживаться взгляда на искупление как на искупление грехов и воздержусь от дальнейшего обсуждения этой темы, переходя к последующим соображениям.

Самое важное в настоящий момент — это изучить темы, связанные с обсуждением масштаба искупления. В этой главе я ставлю своей задачей набросать схематично логические и библейские доводы, которые кальвинисты используют в поддержку взгляда, что Христос умер во имя спасения только избранных. Этот взгляд обычно называют "ограниченным (limited) искуплением", но некоторые предпочитают "определенное (definite) искупление" или "частное (particular) искупление".

Прежде чем перейти к аргументам, обратим ненадолго внимание еще на две проблемы. Во-первых, я хотел бы сослаться на тот факт, что ведутся споры, учил ли сам Кальвин ограниченному искуплению. Даже среди его последователей существуют разные мнения на этот счет. В своих "Наставлениях" Кальвин не посвящает никакого конкретного раздела вопросу масштаба искупления. Следовательно, его точку зрения следует определять на основании более или менее беглых замечаний в разных местах "Наставлений" и прочих комментариях. Это не дает повода для строгой приверженности догме.

Р. Т. Кендалл очень настойчиво доказывал, что Кальвин верил во всеобщее искупление. (R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism, to 1649* (Oxford, 1979)) Среди тех, кто возразил Кендаллу, некоторые уверяли, что Кальвин не составил себе четкого мнения по этому вопросу. (Например, R. W. A. Letham, "Saving Faith and Assurance in Reformed Theology: Zwingli to the Synod of Dort", Ph.D. thesis (Aberdeen, 1979).) Другие были столь же уверены:

Кальвин считал, что Иисус умер только за избранных. (Например, Paul Helm, *Calvin and the Calvinists* (Edinburgh, 1982).) Чарлз Белл высказывает свое мнение об этом споре. "Учение Кальвина делает несомненный акцент на единстве смерти Христа и Его посредничества и на том, что посредничество Христа проистекает из Его жертвенной смерти, которая, согласно Кальвину, была жертвой за всех. Больше трудно утверждать с уверенностью. Ибо, раз Кальвин не развил полно или последовательно свое учение на эту тему, нам следует воспринимать свои оценки как предположительные, особенно когда они отличаются от того, на чем он обычно настаивал". (Charles Bell, "Calvin and the Extent of the Atonement" (*Evangelical Quarterly* 55:2 [1983], 115-123), 123)

Об этом достаточно. Для целей этого труда нет необходимости продолжать эту тему. В конце концов, я сравниваю не Кальвина с Арминием, но развитый кальвинизм с арминианством Реформации, которое было свойственно самому Арминию. Никто не будет спорить с тем, что развитый кальвинизм учит ограниченности искупления. (Об исключениях см. ниже.)

Во-вторых, мы должны обратить некоторое внимание на то, что *не является* предметом споров. Кальвинисты не отрицают вообще *достаточности* искупления. Другими словами, они быстро согласятся, что искупительная работа Христа была той самой, которую Бог предусмотрел для всех людей, когда-либо живших на земле. Как выражает это Роджер Никоул, "все спорящие стороны, особенно реформаторы, охотно соглашались, что смерть Господа нашего в добродетели Его божественной природы бесконечно ценна, поэтому вполне достаточно для избавления всего человечества... если Он так это задумал". (Roger Nicole, "The Case for Definite Atonement" (*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10:4 [1967], 199-207), 199)

Далее он кратко выражает кальвинистскую точку зрения, а именно: замысел искупления для Бога заключался в "намерении обеспечить спасение для всех, кто фактически будет избавлен, и только для них". (Nicole, 200)

Это тоже можно принять за точку зрения последовательных кальвинистов без дальнейших обсуждений. Теперь я перехожу к основным доводам, которые используются в поддержку этого учения.

1. Ограниченное искупление относится к учению безусловного избрания, о котором мы говорили в предыдущем разделе "Замысел спасения". Если спасение благодатью происходит как всевышнее и безусловное деяние Бога, которое применяется к избранным личностям таким образом, что они не могут сделать иного выбора, пока не родятся свыше (и не применяется к неизбранным, так что они никогда не имеют реальной возможности спастись), тогда имеет смысл говорить, что искупление было только для избранных. Другими словами, учение об ограниченном искуплении является частью учения Реформации о безусловном спасении и логически необходимо ему. Как мы обрисовали в предыдущем разделе, все люди одинаково греховны и так порочны, что не могут положительно ответить на предложение спасения, пока не родятся свыше. Бог, Который видит в вечности, что все человечество по справедливости подлежит осуждению, определил спасти некоторых от этого приговора; мы не можем понять, почему Он избрал одних и осудил других. Определив тех, кто будет спасен, безусловно. Он послал Христа умереть за них и осуществить их спасение. Шедд выражает это так:

"Разумнее всего предположить, что в завете между Отцом и Сыном [в вечности] свершение искупления было неразрывно связано с замыслом его применения: а именно, с замыслом сопроводить искупительную деятельность Сына возрождающей работой Духа Святого. Бог Отец, отдав Своего божественного Сына в жертву за грех, одновременно определил, что эта жертва будет применена через веру к определенному количеству представителей рода человеческого". (W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zondervan reprint, n.d.), 11:475,476)

Трудно отрицать логичность этого вывода. Если даруется безусловное спасение, за ним логически следует ограниченное искупление.

И все равно при этом меньшинство богословов-кальвинистов нарушило эту "логику" и защищало идею всеобщего искупления. (См., например: Robert P. Lightner, *The Death Christ Died* (Regular Baptist Press, 1967).) Как мы замечали выше, некоторые считают, что сам Кальвин с этой "логикой" не соглашался. Дональд Лейк, который не кальвинист,

авторитетно заявляет, что идеи ограниченного искупления "у Кальвина не встречается". Трудно быть в чем-либо уверенным, как я уже говорил, но Лейк находится на верном пути, когда говорит, что для Кальвина вопрос, хочет ли Бог спасти людей, "относится к теме избрания, а не искупления". (Donald M. Lake, "He Died for All: The Universal Dimensions of the Atonement, in *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 33) В любом случае, задача этой работы не позволяет нам оценивать, насколько последовательны некоторые кальвинисты в утверждении ограниченного искупления.

Ответ арминиан.

Невозможно не согласиться с тем, что представление об ограниченности искупления логически проистекает из учения о безусловном избрании, которое приравнивается к безусловному спасению. Поэтому ответ состоит из двух частей.

а) Так как учение основано на системе, надо ставить под сомнение всю систему. В самом деле, арминиане отрицают безусловное спасение. Библия учит скорее спасению верой, чем спасению через безусловное избрание. Кроме того, Библия осуждает проклятых не просто за их грехи, но и за то, что они отвергли искупительную деятельность Христа, — к этому моменту мы еще вернемся в следующей главе.

Я не буду подробно развивать сейчас эту мысль, замечу только, что задача всей данной книги — как и всех арминианских возражений кальвинистам — отрицание системы, которая делает ограниченное искупление логичным.

б) Учение о масштабе искупления должно определяться библейской экзегетикой, а не логикой какой-либо системы. В самом деле, если Библия учит, что Христос обеспечил спасение для всех, то, вероятно, кальвинистам следует пересмотреть основные положения всей своей системы. Возможно, именно поэтому некоторые кальвинисты, о которых мы говорили выше, утверждают всеобщее искупление. В любом случае, задача четвертой части будет состоять в том, чтобы показать, что Библия в самом деле учит всеобщему искуплению (но не всеобщему спасению).

2. Ограниченное искупление утверждается в Библии: особенно в тех местах, где говорится, что Христос умер конкретно за избранных, а не за всех без исключения. Беркхоф обобщает этот довод так: "Писание неоднократно определяет тех, за кого Христос отдал Свою жизнь, таким образом, что очень четко ограничивает их. Те, за кого Он пострадал и умер, называются по-разному: Его "паствой"... Его "Церковью"... Его "народом"... и "избранными". (Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), 395) Разные авторы-кальвинисты перечисляют ряд отрывков Писания подобного рода.

Наиболее значимые среди них:

Мф. 1:21 — Он спасет *людей Своих* от грехов их.

Ин. 15:13 — Он положил душу свою за *друзей Своих*.

Ин. 10:15 — Он жизнь Свою полагает за *овец*.

Еф. 5:23-26 — Он возлюбил Церковь и предал Себя за *Церковь*.

Деян. 20:28 — Он приобрел Себе *Церковь* Кровию Своею.

Мф. 20:28 (Мк. 10:45) — Он отдал душу Свою для искупления *многих*.

Мф. 26:28 — Кровь Его за *многих* изливается во оставление грехов.

Тит. 2:14 — Он дал Себя за *нас*, чтобы избавить *нас*.

Рим. 8:32 — Бог предал Сына Своего за *всех нас* (*та*. это "всех нас" соответствует "избранным Божиим" в Рим. 8:33).

Ответ арминиан

а) На всю группу этих отрывков в целом: утверждения о том, что Христос умер за некую конкретную группу людей не говорят, что Он умер *только* за них. Рассуждая логически, такие отрывки не лишают смысла и универсальных утверждений. Любая универсальная истина может включать в себя более ограниченное утверждение о некоей части от целого. Другими словами, если все А — это Б, значит, и некоторые из А — тоже Б.

Например, если я говорю, что люблю свою семью, это никоим образом не заставляет других спрашивать, люблю ли я кого-нибудь еще (или отрицать это).

В Гал. 2:20 Павел говорит, Христос "предал Себя за меня". Конечно, это не значит, что Христос умер только за Павла и ни за кого больше (хотя по кальвинистской логике могло бы значить). И перечисленные выше отрывки не значат, что Он умер только за спасенных. Как замечает Уильям Сэйлер, "если Христос умер за всех, вполне можно сказать в

конкретных обстоятельствах, что Он умер за некоторых". (William S. Sailer, "The Nature and Extent of the Atonement — A Wesleyan View" (*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10:4 [1967], 189-198), 190)

б) Хотя этот ответ уже достаточен, можно ответить в *отдельности* по каждому из отрывков, чтобы показать, как несостоятельно учение об ограниченном искуплении. Мф. 1:21. "Спасет" — это больше, чем "искупление". Это правда, что Христос спасет (обратите внимание на будущее) только тех. Кого спасет.

Ин. 15:13. Здесь речь идет не об Иисусе конкретно, но о любом человеке. Это общая истина.

Ин. 10:15. Эти слова основаны на конкретном примере (а именно: Ин. 10:11); они говорят, что хороший пастырь готов жизнь положить за овец своих. Значит, в этом стихе ничего не сказано об ограниченности или универсальности искупления.

Еф. 5:23-26. Опять же, слова эти связаны с примером о хорошем муже (Еф. 5:25).

Конечно, здесь идет речь об особой любви, которую Христос испытывает к Церкви как ее Жених: настолько, что пожертвовал Собой, чтобы она предстала перед Ним.

Деян. 20:28. Церковь выделена здесь как нечто драгоценное, купленное кровью Христовой, поэтому старейшины должны питать и защищать ее.

Мф. 20:28; 26:28. Относительно отрывков, где говорится о "многих" (см. также Рим. 5:15 и далее), можно сказать, что "многие" — это еврейский способ выражения неограниченного множественного, которое противопоставлено скорее "одному" или "некоторым", чем "всем". Если это так, то рассматриваемые фрагменты могут оказаться веским доказательством в пользу всеобщего, а не ограниченного искупления. (Это может быть правдой, по меньшей мере в случае с Рим. 5:18-19, где "все" и "многие" используются параллельно; это одно из тех мест, где в комментариях Кальвина, кажется, утверждается всеобщее искупление. См.: Bell, 117; Lake, 33)

Тит. 2:14; Рим. 8:32. Это именно тот тип утверждения, что и в Гал. 2:20 (см. выше), хоть в данных текстах используется множественное "нас", а не единственное — "меня". Как заметил Арминий, то, что Христос умер за избранных, означает лишь, "что смерть Христа обеспечивает только избранным благословение, которое даруется тем, кто принимает Христа и Его блага". (James Anninius, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Vagnall (Baker, 1956), 111:454)

3. Ограниченное искупление следует из того, что Писание говорит о смерти Христа скорее как об *уже свершившемся* спасении, чем как о его возможности.

Предполагать, как это делают арминиане, что искупление лишь создало возможность для спасения, но не является им, значит делать искупление неполным. Это значило бы также, что люди должны завершить работу спасения самостоятельно.

Некоторые из ключевых слов, с помощью которых объясняется, что же на самом деле произошло на Голгофе, говорят скорее о свершенности, чем о простой возможности.

Например, есть слово *искупление*, или *выкуп*, в Мф. 20:28. Иисус отдал Себя в качестве выкупа. Есть *умилостивление*, как в 1 Ин. 4:10. Бог послал Сына Своего в умилостивление за наши грехи. И это есть примирение, как и во 2 Кор. 5:19. Бог с помощью Христа примирил мир с Собой.

Суть всего в том, что Иисус на самом деле искупил, выкупил людей, принес умилостивление и примирение; Он не просто *обеспечил возможность* всего этого. Он не сделал спасение возможным, а спас. Никоул убеждает нас:

"Какое искупление это было бы, если бы искупленные по-прежнему находились под властью врага? Какое умилостивление, если бы Бог по-прежнему гневался? Какое примирение, если бы продолжало существовать отчуждение, запечатленное даже в вечности? Эти три термина, каждый по отдельности и все вместе, свидетельствуют о том факте, что Писание рассматривает работу Христа как реализацию спасения". (Nicole, 201)

Логика требует сделать еще один шаг. Поскольку ясно, что некоторые люди *не* спасены, как показывает и Библия, и опыт, значит, смерть Христа не спасла их. Он не искупил их, не примирил, не внес умилостивление за них, иначе они были бы спасены. Беркхоф объясняет это:

"Учение о том, что Христос умер, чтобы спасти всех людей, логически ведет к абсолютному универсализму, к учению о том, что в настоящее время все люди спасены.

Невозможно, чтобы те, за кого Христос уплатил такую цену, чьи грехи искуплены, погибли из-за своей вины. Арминиаане не могут остановиться на полпути, они должны проделать весь путь". (Berkhof, 395)

Ответ арминиаан.

Возможно, это самый весомый аргумент кальвинистов.

а) Вполне естественно говорить о событии, которое *собирается* запустить некое событие, как об уже совершившем его, даже если оно лишь делает это событие возможным. Таким образом, о *потенциальной возможности* действия говорится как о самом действии, даже если для его свершения требуется выполнение еще какого-то условия или какое-то применение. Я вполне могу сказать, что диагноз доктора такого-то числа спас мою жизнь; но мне все же надо принимать предписанные им лекарства, чтобы получить результат. (Этот пример задуман не как аналогия спасения; он лишь показывает природу языка.) Лингвистически о любом действии можно говорить как о заключающем в себе свой результат.

Лучше всего позволить самим кальвинистам возразить себе по данному вопросу. Шедд замечает: "Искупление в себе и само по себе, отдельно от веры, не спасает ни одной души... эта жертва сама по себе, вне ее жизненного применения, бесполезна... Только когда человек поверит в смерть Христа, искупление свершается, тогда оно полностью завершено как умилоствление Божье за грех". (Shedd, 11:477) И еще: "Заместительная жертва без веры бессильна спасти. Не *свершение* искупления, но *вера* в него спасает верующего. *Верой* мы спасаемся" (Shedd, 11:440.)

Здесь имеется в виду, что, если умилоствление или, скажем, примирение уже *исполнено* на кресте, значит, все грехи были искуплены в тот день, когда Христос умер, и гнев Божий прекратился, и мы примирились с Ним. Действительно, еще не рожденные избранные так никогда не испытывали бы на себе влияния гнева Божьего и не были бы отчуждены от Него во время своей земной жизни. Но на самом деле Библия говорит о христианах как живущих под гневом Божьим и в отчуждении от Него до их обращения; смотрите, например, Еф. 2:3, 13.

Я могу заметить, что то, как кальвинисты представляют этот момент, конечно, имеет силу в том, что искупление представлено как *полное умилоствление* гнева Божьего перед грехом. Но нужно также обратить внимание, что кальвинисты, настаивающие, что умилоствление завершено до его применения, и что оно произошло только для избранных, на самом деле отрицают свое более раннее заявление (см. выше) о том, что искупление достаточно для всех. Если искупление удовлетворяет справедливые требования святого Бога само по себе, и это происходит только для избранных, значит, Бог *не может* простить осужденных, и искупление *недостаточно* для кого-либо, кроме избранных. Как, по-видимому, понял Шедд, кальвинистам лучше отказаться от довода, что искупление достаточно само по себе, поэтому может быть только для избранных. (См. трактат Арминия — Arminius, 111:352-853 — по тому же вопросу. Там ясно показано, что Арминий понимал искупление как полное удовлетворение требований Бога)

С точки зрения Библии, как понял Шедд, искупление индивидуумов не завершено, пока не *применено*. Обеспечение его полностью завершено, и больше никакой работы проводить не нужно, кроме работы Духа по применению совершенного обеспечения. Если эта работа применения обусловлена, как считает Арминий (см. четвертую часть книги "Применение спасения"), значит, само искупление обусловлено. В своем длинном послании к Уильяму Перкинсу Арминий замечает по этому поводу: "Вы путаете результат с действием и страстью, из которых он проистекает... достижение искупления с его применением... примирение, данное Богом за счет смерти и жертвы Христа, — с применением его, что совершенно разные вещи". (Arminius, 111:456)

б) Для того, кто испытал на себе ожидаемый результат действия, вполне естественно говорить об этом действии как о совершении результата. Так (продолжая пример, приведенный выше) я совершенно справедливо могу сказать: "Диагноз врача спас мою жизнь!"

В свете этого важно отметить, что большая часть отрывков, которые кальвинисты цитируют в споре, передают опыт уже спасенных. Так, Никоул цитирует Еф. 1:7: "*Мы* имеем искупление Кровию Его". Скорее всего, это не значит, что оно было нам навязано

против воли. То же самое можно сказать и о других стихах, которые Никоул приводит: 1 Пет. 1:18-19; 1 Ин. 2:2; 4:10; Кол. 1:21; Рим. 5:10; 2 Кор. 5:18 и другие.

в) Важно, что некоторые из этих самых стихов ясно говорят о вере как условии, необходимом для применения искупительной деятельности Христа. Никоул, например, использует Рим. 3:24-25. Этот же самый отрывок — одна из причин, по которым Шедд замечает выше, что только при условии веры в нее становится действенной как умилоствление смерть Христа, "Которого Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его чрез веру".

г) Кроме того, некоторые из этих отрывков, говорящие об искуплении как совершении спасения и цитируемых Никоулом, касаются не только верующих, но *мира*. В 1 Ин. 2:2, например, сказано, что Христос несет умилоствление не только за наши грехи, но и за весь мир. В 2 Кор. 5:18-19 говорится, что Он примирил нас и примирил мир. Только искаженное толкование этих отрывков может привести к выводу, что значение слова "мир" сводится к избранным. Я оставляю пока это утверждение и вернусь к нему в четвертой части. Но если оно верно, как я считаю, значит, мы должны толковать эти стихи так, как я указывал выше, а именно:

Библия говорит о самих действиях как о ведущих к результатам, для достижения которых требуется дальнейшее применение.

д) Наконец, все доводы кальвинистов можно свести к утверждению, что Христос на кресте действительно спас только тех, кого действительно спас. В этом плане Он действительно искупил не всех, но избранных — и это ничуть не отрицает факта, что Он умер за всех.

4. Ограниченное искупление необходимо, так как неограниченное искупление, если оно не несет всем действительного спасения, оставляет людям право решать, кто спасен, а кто нет; таким образом, "на работу Христа наслаивается человеческий фактор", который "определяет различие между спасенными и погибшими", и в этом случае "сама по себе работа Христа никого не спасает" (Nicole, 201,202)

Ответ арминиан.

а) Если выразить этот довод в терминах Писания, он окажется тем же, что и предыдущий. Последнее предложение из приведенных выше показывает, что это так и есть, и Никоула по-прежнему тревожит мысль, что искупление на самом деле является свершенным. Ответ, который мы дали выше, можно отнести и сюда.

б) Если, с другой стороны, оставить этот вопрос относящимся к логике, можно ответить, во-первых, что на самом деле искупление *само по себе* не спасает: как мы уже видели, искупление не спасает без применения его воздействия во времени, без работы Святого Духа. И если это применение обусловлено, значит, и само спасение обусловлено, и только те, кто выполнит условие, будут спасены.

в) Можно также ответить, что с точки зрения логики это утверждение ложно — оно верно только в том случае, если условием для обеспечения спасения является дальнейшая работа. Арминианство Реформации же настаивает, что условием, которое люди должны выполнить, является вера, а не дела. Никто не говорит, что "дела" или поступки ведут к спасению. Спасение не синергично, как мы уже говорили в предыдущем разделе. Вера — это абсолютное отрицание дел человека и полный отказ от любых попыток самостоятельно заработать спасение, это умение протянуть *пустые* руки к Богу. Сейчас нет смысла развивать эту тему дальше. Она будет в центре внимания в четвертой части — "Применение спасения".

5. Ограниченное искупление связано с тем, что спасительная вера — дар Божий, который дается только избранным. Универсальное искупление в свете этого было бы нелогичным, не говоря уже о его неэффективности для других. Беркхоф дальше объясняет это:

"Библия ясно учит, что Христос смертью Своей приобрел веру, покаяние и все другие результаты работы Духа Святого для людей Своих. Следовательно, все они [вера, покаяние и т. д.] являются условиями, выполнение которых просто зависит от воли человека. Искупление также обеспечивает обязательное выполнение этих условий для достижения спасения, Рим. 2:4; Гал. 3:13-14; Еф. 1:3-4; 2:8; Флп. 1:29; 2 Тим. 3:5-6". (Berkhof, 395)

Ответ арминиан.

Этот аргумент *предполагает* другое учение, которое здесь не очевидно, а именно:

спасительная вера фактически является даром, который *составляет часть* применения спасения, а не условием *для* его применения. Говорить так — а именно на это претендуют кальвинисты — значит придерживаться небиблейской точки зрения. Этот вопрос будет подробно рассматриваться в четвертой части.

Я добавил бы, что опять же кальвинисты противоречат своему собственному утверждению, что искупление достаточно для всех. Если искупление на самом деле обеспечивает спасение для всех и не обеспечивает спасительную веру для избранных, оно недостаточно для избранных.

б. Ограниченное искупление требует верить, что искупление было полным, окончательным, заместительным, жертвенным воздаянием за грехи всех, кто предполагался как его объект. Поэтому, если такое искупление было бы всеобщим, все были бы спасены. Напротив, каждый, осужденный на адские муки, тогда подвергался бы вторичному наказанию за то, что искупил уже один раз Христос. Искуплены были только грехи тех, кто действительно спасен. Никуол хорошо формулирует это.

"Частное искупление неизбежно искажает понимание искупления как заместительной жертвы за грех... Если мы считаем, что Христос умер за все человечество, приняв на Себя божественную кару за грехи всех людей, оказалось бы, что в день суда не остается грехов), которые могли бы быть наказаны, следовательно, все люди должны были бы быть спасены". (Nicole, 202)

Ответ арминиан.

а) Фактически на этот довод можно ответить так же, как на третий, рассмотренный выше. Как и там, все связано с рассмотрением искупительной работы Христа, как уже свершенной и достигшей желаемых результатов для тех, относительно кого она была задумана, — без условия веры с их стороны. Когда мы поймем, каким языком Новый Завет говорит об искуплении, предвосхищая все потенциальные результаты действия и включая их в само действие, тогда упоминание искупления как полного, заместительного удовлетворения справедливых требований Святого Бога в ответ на наши грехи не будет проблемой для нашего представления о всеобщности искупления. Опять процитируем Шедда: "Не *свершение* искупления, но *вера* в него спасает верующего"; через веру божественное удовлетворение применяется к жизни отдельного грешника.

б) Нам не следует упускать из вида тот факт, что этот довод включает в себя еще одно учение — о *природе* спасения и связывает его с учением о его *масштабе*. Некоторые арминиане действительно отходят от учения заместительной жертвы, — возможно потому, что их решимость поколебал этот аргумент. Но здесь я не буду об этом спорить; как уже замечалось, ни Арминий, ни его первые последователи не отказывались от учения Реформации о полном искуплении грехов. Как я сам указывал выше, на это нет причины.

в) Поэтому мы должны отдать должное кальвинистам: они правильно понимают природу искупления как заместительную жертву, здесь нет проблем. Но *выдвигать это как аргумент против представления об универсальности искупления* (или позволить ему отклониться от идеи удовлетворения) означает придерживаться (пусть ненамеренно) математического, количественного взгляда на ценность искупления. Другими словами, такой довод означает, что Бог, точно знающий, сколько избранных согрешили и в какой мере, рассчитал точную степень кары для Сына Своего. Только тогда за их грехи может быть "уплачено", только за их, а не за грехи избранных.

Такой рационалистический подход к искуплению явно неверен. Страдания Христа были страданиями за грех, ценность их неизмерима. Искупление грехов десяти или десяти миллионов человек требовало бы от Него тех же мучений. Количество тех, за кого Он умер, никак не влияет на природу Его искупительной жертвы.

Лучшие представители кальвинизма понимают это, и понимают, что взгляд на искупление как воздаяние за грех не касается вопроса его масштаба. Чарлз Ходж, например, признает, что "несмотря на предположение, что работа Христа была подлинным искуплением греха, замысел ее [то есть для кого она была задумана] все равно остается открытым вопросом". (Charles Hodge, *Systematic Theology* (Eerdmans, n.d.) 11:544)

г) Еще более показательно и важно, как мы уже заметили, что большинство кальвинистов слишком привыкли заверять, что искупление Христово *достаточно* для всех. Это

заверение само по себе опровергает попытку использовать представление о природе искупления как довод против его универсальности. Если, в самом деле. Его искупление было достаточно для всех, то уплаченная Им цена соответствовала той, что нужно было отдать для полного воздаяния за все грехи. И наоборот, если Он не искупил Своей смертью грехи некоторых, она не была достаточно для них. Интересно, не был ли Шедд на грани понимания этого, когда сказал: "Хотя искупление Христа по отношению к его ценности и достаточности может быть отделено от намерения применить его, однако для разума Бога и Его промысла эти две вещи неразделимы"? (Shedd. 11:475) Я соглашусь с тем, что о достаточности искупления Христа можно говорить только по отношению к тем, к кому оно потенциально могло бы быть применено.

7. Ограниченное искупление основано на том, что Христос ходатайствует, в Своей молитве первосвященника в Ин. 17 за избранных, а не за мир. Было бы нелогично думать, что Его искупление было бы шире, чем ходатайство. "Искупительная жертва Христа и Его посредническая деятельность — лишь два аспекта Его искупительной работы, поэтому цель одного из них не может быть шире, чем цель другого. А Христос очень определенно ограничивает Свою деятельность Ходатая, говоря: "Не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне". (Berkhof, 395)

Ответ арминиан.

Это лишь предположение, мирская логика. Фактически нет причины *a priori* утверждать, что Христос не мог желать спасения всех и планировать умереть за всех, но при этом в молитве ходатайствовать только за тех, кто на самом деле Ему принадлежал. Контекст молитвы в Ин. 17 таков, что это ходатайство могло бы быть полезно только для спасенных.

8. Ограниченное искупление подкрепляется тем, что, когда Христос умер, многие были уже в аду. Кроме того. Он уже знал, кто погибнет и направится в ад после Его смерти. Конечно, Он не стал бы "зря" умирать за них. "Ко времени смерти Господа нашего на кресте вечная участь многих осужденных была уже запечатлена... Можем ли мы предположить, что Господь наш умер, собираясь принять на Себя грехи тех, кто уже был в аду?" (Nicole, 203)

Ответ арминиан.

Это тоже чисто человеческая логика, причем не очень-то и логичная. Можно тут же ответить, что, когда Он умер, многие были и на небесах; а за них Он умирал? Мы не способны вместить в свой ограниченный разум соотношение между человеческой историей и божественной вечностью, но нам ясно, что, если историческое событие непосредственно связано с тем, что было до и после него, это основано на вечном знании и промысле Бога. Достаточно напомнить об этом, если кому-то трудно представить, что Христос был Агнцем, закланным до сотворения мира.

Как и в случае с шестым доводом, приведенным выше, этот тоже имеет тенденцию к отражению количественного взгляда на ценность и замысел искупительных деяний Бога: там это был вопрос количества, тут — времени.

9. Ограниченное искупление вытекает из факта, что замыслу Бога невозможно противостоять. Арминиане верят, что смерть Христа была задумана для спасения всех. В таком случае все должны были быть спасены, поскольку люди не могут сопротивляться божественному замыслу. Как сказал Беркхоф: "Замыслы Бога всегда одинаково эффективны, и людские действия не могут им препятствовать... Если бы у Него было намерение спасти всех людей, неверие людей не могло бы этому помешать". (Berkhof, 394) Никоул замечает: "Попытаться сочетать всеобщее спасение с частным спасением значит внести невозможное противоречие в замысел Божий". (Nicole, 204)

Ответ арминиан. Я оставил этот довод напоследок, потому что он помогает перейти к следующей главе, где будут представлены доказательства арминиан. И первое, что надо будет сделать, — это объяснить, что на самом деле утверждают арминиане.

Я считаю в данном случае, что кальвинисты искажают мнение арминиан — и здесь они понимают его неправильно. Здесь предполагается, что арминиане верят в то, что Бог замыслил спасти всех искупительной деятельностью Христа. На самом деле, евангельские арминиане так не считают. Арминиане считают, что Христос умер ради обеспечения спасения всех, и это обеспечение действительно только по отношению к тем,

кто верит, что также было частью замысла Божьего.

Конечно, замыслу Божьему нельзя противиться. Он замыслил обеспечить для всех спасение во Христе, которое применено только к верующим. Вот что на самом деле получается. Его замысел не искажен. Только таким образом, в самом деле, замысел Божий по поводу людей мог свершиться: каждый человек должен был обладать свободой воли, чтобы принять Христа или отвергнуть Его. И я буду настаивать в следующей главе, что человек не может отвергнуть Христа, Который не умирал за него.

Добавлю еще раз, что этот аргумент также является слабым эхом третьего из перечисленных выше доводов и тоже путает потенциальный результат с текущим свершением (действенным спасением).

Рекомендуемая литература об искуплении (кальвинизм)

Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), pp. 393-399.

Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (Eerdmans, 1954), pp. 150-161.

Loraine Boettner, *Studies in Theology* (Eerdmans, 1947), pp. 315-327.

Arthur Custance, *The Sovereignty of Grace* (Baker, 1979), pp. 149-174.

A. A. Hodge, *The Atonement* (Eerdmans, 1950), pp. 347-429.

Charles Hodge, *Systematic Theology* (Eerdmans, n.d.), vol. II, pp. 544-562.

R. B. Kulper, *For Whom Did Christ Die?* (Eerdmans, 1959).

Roger Nicole, "The Case for a Definite Atonement" (*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10:4 [1967], 199-207).

James I. Packer, *What Did The Cross Achieve?* (Theological Students Fellowship, n.d., reprinted from *Tyndale Bulletin* 25 [1974]).

William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zondervan, n.d.), vol. II, pp. 464-489. (Некоторые кальвинисты считают Шедда слишком спекулятивным в определенных вопросах.)

Глава 6. Доказательства арминиан в пользу всеобщего искупления

Введение: рассматриваемая проблема

Прояснение данного вопроса — самый важный фактор в спорах арминиан и кальвинистов о масштабе искупления. Беркхоф, например, пытается сделать это, указывая, что включено в данную проблему, а что — нет. Он с трудом соглашается, что по следующим вопросам нет разногласий:

- 1) *достаточность* искупления Иисуса для всех, поскольку кальвинисты верят в это так же, как и арминиане;
- 2) *применение* спасительных благ искупления ко всем, так как арминиане верят в это не больше, чем кальвинисты;
- 3) *всеобщее предложение* спасения, так как кальвинисты верят, что дар спасения, полученный через искупительную деятельность Христа, искренне предлагается всем;
- 4) *некоторые* универсальные блага искупления, так как кальвинисты допускают, что некоторым образом все люди получили выгоду от искупления, за исключением спасительной благодати.

Затем он спешит пояснить в положительном плане, что вопрос касается *замысла*. Вопрос, он считает, стоит так: задумывал ли Бог с помощью искупления спасти только избранных или же всех? (Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), 393, 394)

Из всего этого можно извлечь хороший урок: с одной стороны, когда ваш оппонент формулирует проблему, внимательно изучите его формулировку; с другой, не ждите, когда оппонент согласится, что вы ее сформулировали верно. Дело в том, что Беркхоф неправильно формулирует вопрос. Арминиане *не* считают, что Бог намеревался спасти всех людей. Если бы Бог задумал искупление с таким намерением, все были бы спасены. Бог сделал то, что хотел сделать. Его конечному замыслу нельзя воспрепятствовать. Если бы Бог послал Сына Своего с намерением, чтобы Он Своей смертью спас всех людей, а на самом деле все бы не спаслись, это не соответствовало бы Его воле и фактам. Кальвинисты и арминиане в этом согласны.

Поэтому формулировку, данную проблеме Беркхофом, надо отнести к четырем предыдущим: в вопросе, задумал ли Бог искупление с намерением или замыслом спасти всех людей от греха, тоже нет разногласий. Вопрос касается *обеспечения*, и это объясняет название, данное мною этому разделу книги. Роджер Никоул в похожей разъяснительной статье более точен: "Проблема всего лишь такова: собирался ли Отец, посылая Сына... обеспечить спасение для всех и каждого". (Roger Nicole, "The Case for Definite Atonement" (*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10:4 [1967], 199-207), 200) Здесь важно слово "обеспечить".

Проще говоря, — и я думаю, кальвинисты могут с этим согласиться, — вопрос в том, обеспечил ли Бог спасение для всех искупительной деятельностью Христа. Арминяне считают, что да, Христос умер в равной степени для избранных и для тех, кто несомненно будет вечно осужден. Таким образом, Его искупительная деятельность делала спасение одинаково доступным каждому. "Цена, которую уплатил Христос, отдав Свою жизнь, была уплачена за всех и каждого". (James Arminius, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 1:316)

Вероятно, теперь пора сказать немного о "достаточности". Кальвинисты обычно говорят то, что сказал Беркхоф: вопрос не в достаточности, и искупление Христа "не задумано как относящееся к неизбранным, хоть и достаточно для них". (W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zondervan reprint, n.d.), 11:478) Предположим, это говорится искренне, хотя я показал вкратце в предыдущей главе, что затем кальвинисты используют доводы против всеобщего искупления, которые противоречат идее достаточности. Как сказал Арминий, "они говорят, что цена была достаточной для искупления грехов всех, но, если необходимость божественной справедливости требует, чтобы некоторые грешники были осуждены, значит, цена не была достаточной для всех" (Arminius, 111:346) И опять же, "если [искупление] это не уплата выкупа за всех, то оно не может быть для всех достаточным". (Arminius. III:77)

Я не хочу развивать эту тему дальше и буду считать, что кальвинисты искренне, но непоследовательно утверждают достаточность искупления Христова для всех. Однако я считаю, что важно добавить еще один пункт к списку Беркхофа, хоть он и возражал бы против этого. Мы не спорим также насчет того, что природа искупления — жертва для полного удовлетворения требований божественной справедливости.

Ради точности скажем, что эта тема является предметом спора для некоторых арминянов, которые придерживаются правительственной теории на искупление. Очевидно, этот взгляд был выработан одним из поздних последователей Арминия, Гуго Гроцием — недаром он был ученым-юристом. Я могу только предположить, что некоторые из аргументов кальвинистов об эффективности искупления привели к этому ответвлению реформатского богословия. Но сам Арминий в первые реформанты так не думали. И не должны были. Как я попытался показать в предыдущей главе, когда человек понимает, что само искупление может быть описано в терминах его возможных последствий, взгляд на него как на полное удовлетворение не противоречит факту, что многие из тех, для кого оно совершено, будут вечно осуждены.

То, что Арминий считал искупительную жертву за грехи достаточной, видно из таких его заявлений, как: "Он уготовил заслуженное наказание даже за грехи избранных... возложив его на Христа, Который должен был искупить их" . (Arminius. III:191.) "Наиболее полные требования божественной справедливости были удовлетворены жертвой Христа". (Arminius, Ш:348.) И еще: искуплением "свершилось то, что теперь Бог был способен, в Справедливости, которая была удовлетворена... отпустить грехи и даровать Дух благодати грешным людям". (Arminius. 111:352,853) (Известно, что богослов раннего общего баптизма Томас Грэнтэм тоже придерживался такого взгляда, (Об этом см. в: Matthew Pinson, "The Diversity of Arminian Soteriology" (неопубликованный труд), 7-9.) как и Весли.)

Чтобы получить полное представление об арминянской точке зрения на удовлетворение, опровергающей правительственный взгляд на искупление, и о последующих применениях учения об оправдании, я советую вам обратиться к главе "Заместительная жертва Богу и оправдание" Лероя Форайнеса. (Leroy Foriines, *Systematic*" (Randall House Publications, 1975), 149-173. См. также: Foriines, *The Randall House Bible Commentary: Romans* (RandaU

House Publications, 1987), 90-96)

Итак, я перехожу к аргументам арминиан в пользу всеобщего искупления, как логическим, так и основанным на Писании. (Вы можете обратить внимание, что некоторые предпочитают говорить об "общем" искуплении. Эти два термина имеют одинаковое значение.)

1. Универсальное искупление связано с учением об обусловленном спасении (или избрании), о котором говорилось в разделе "Замысел спасения". Этот довод точно соответствует первому доводу в пользу ограниченного искупления, представленному в предыдущей главе. Как ограниченное искупление имеет смысл в виду безусловности спасения, так и всеобщее искупление — в рамках арминианской системы. В самом деле, если существует условие, которое человек должен выполнить, и если у него есть возможность выбирать — выполнять его или нет, значит, должна быть проведена общая работа искупления, делая выбор "жизни" возможным для каждого.

Ответ кальвинистов. Действительно, система арминиан логически предполагает всеобщее искупление. Но именно в этом проблема: система неверна и не соответствует Писанию. Опровергать универсальность искупления значит опровергать всю систему. И кальвинисты, и арминиане согласны с тем, что отдельные части системы должны устоять или рухнуть все вместе.

Кроме того, кальвинисты должны согласиться с приведенным ранее отзывом арминиан: проблема масштаба искупления должна определяться на основании библейского учения о данном предмете, а не логикой какой-то системы. Если Библия действительно учит, как утверждалось в предыдущей главе, что спасительные блага искупления были предусмотрены для избранных и только для них, то вся арминианская система должна рухнуть.

(Следует заметить, что таков классический кальвинистский подход. Те, кто отказываются от логики системы и утверждают всеобщее искупление, никоим образом не согласятся с тем, что такая позиция подрывает основную кальвинистскую систему. В этом труде мы не ставим задачей судить о справедливости таких заявлений, я удовлетворюсь лишь тем, что назову их несостоятельными.)

Возражение арминиан.

Не нужно никаких возражений. Большинство приверженцев обоих взглядов согласится с тем, что мнения должны быть последовательными внутри системы. Таким образом, важнейшим вопросом для тех и других будет: чему учит Писание? Поэтому лучшим ответом явится точное толкование Писания.

2. Универсальное искупление соответствует простому утверждению Библии, что Бог хочет спасти всех. Искупление, которое не обеспечено для всех, не соответствовало бы этому и противоречило самому себе. Особенно важны здесь две цитаты из Писания.

2 Пет. 3:9 — "Господь... долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию".

1 Тим. 2:4 — "[Бог] хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины".

Как замечает Дэвид Скайер: "Исключение *a priori* хотя бы нескольких людей из искупления и его результатов противоречит 2 Пет. 3:9". (David Scaer, "The Nature and Extent of the Atonement in Lutheran Theology" (*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10:4 [1967], 179-187), 183) В высказывании Петра "желая" — это греческое *boulomai*, форма от глагола *boule*, слово, которое в Новом Завете часто используется для обозначения воли Божьей и переводится по-разному: промысел, изволение, замысел, решение, план, совет и т. п. Замысел Бога, говорит Петр, таков, чтобы никто не погиб и у всех была возможность (чтобы каждый вместил) для покаяния. (Более подробный разбор вы можете увидеть в моем комментарии к посланиям Петра.) (Robert E. Picirilli, "Commentary on the Books of 1 and 2 Peter" in *The Randall House Bible Commentary: James, 1, 2 Peter and Jude* (Randall House Publications, 1992), 304-307)

У Павла глагол "хочет" — это греческое *thelo*, передающее идею желания, воли, волеизъявления. (В одной из статей о греческом *epignosis*, которое здесь переводится как "познание", я показал, что и в посланиях Петра, и в пастырских посланиях присутствует тенденция использовать это сочетание как эквивалент спасительного значения о Христе — другими словами, обращения. Таким образом, два составляющих желания Бога здесь

по сути имеют одинаковое значение.) (Robert E. Picirilli, "The Meaning of "Epignosis"" (*Evangelical Quarterly* 47:2 [1975], 85-93).)

Даже среди толкователей-кальвинистов нет согласия во взглядах по поводу соотношения между *boulomai* и *thelo* и связью этих двух слов с учением о вечном промысле Божьем. Некоторые считают более сильным одно из них, другие — другое. Интересно, что оба из них используются для выражения универсального желания и воли Бога, связанных со спасением.

Ответ кальвинистов.

а) Оба отрывка указывают на *общую* благожелательность Бога, Который получает удовольствие от спасения людей и, конечно, не радуется их гибели. Но это не значит, что Он "желает" спасения каждого человека в отдельности. Во второй главе мы говорили о проводимом Шеддом различии между *законодательной* волей Бога (или "волей благодущия") и Его *декретивной* волей (или "волей благоволения"). (Shedd, 1:451-457) Первая относится к данным отрывкам: естественное, спонтанное, изначальное, искреннее, всеобъемлющее, сострадательное желание Бога в равной степени обращено на всех. Ни Петр, ни Павел не говорят о декретивной воле Бога.

б) Хотя этот ответ уже достаточен, можно рассмотреть эти фрагменты и *в отдельности* и показать, что они не обязательно говорят нам об активном желании Бога спасти всех. Во 2 Пет. 3:9 фраза "долготерпит нас" может указывать на то, что "все" означает "все мы" — а не вообще все люди без исключения: "это ссылка конкретно на тех, кто, как и Петр, входят в число избавленных". (Nicole, 204)

В 1 Тим. 2:4 "все люди" может означать "люди любого рода" (как часто и значит); другими словами, люди, относящиеся к любой категории, в том числе и начальствующие, упомянутые в 1 Тим. 2:2. (Nicole, 204) Поэтому не обязательно имеются в виду абсолютно все личности. Для сравнения можно рассмотреть 1 Тим. 6:10, где "корень всех зол" очевидно обозначает "корень всех видов зла", а не конкретные проявления зла.

в) Третий ответ будет таким же, что и третий ответ (в) на следующий довод, он приведен ниже.

Возражение арминиан.

а) Следует заметить, что Божья "воля" не всегда обозначает одно и то же. Использование и *boulomai*, и *thelo* в этих двух стихах ослабляет тот довод, что в обоих случаях речь идет о "воле" Его в более слабом значении делания, присущего Богу по природе, но не проявившегося в Его промысле. В самом деле, мы должны провести некоторые разграничения, но мне трудно было бы поддержать разделение Шедда в таком виде, в каком его делает он. Промысел Божий отражает Его природу. (Очень свежее и ясное рассмотрение проблемы разграничения разных типов воли Божьей см. в: Paul Jewett, *Election and Predestination* (Eerdmans, 1985), 97-101.)

Кроме того, несмотря на оттенок значения, который мы вложим в слова о воле Божьей (на греческом или на родном языке), сами по себе слова не говорят нам о том, как они используются. Если мы будем различать разные использования слова "воля", наше богословие, скорее всего, будет определять то, как мы будем понимать их в конкретном стихе, а не наоборот. А это нехорошо: богословие этих стихов зависит от их экзегетики в контексте, а не от некоторых искусственных (или подлинных) различий, которые мы обнаружим в каком-то случае использования. Иначе говоря, наш взгляд на масштаб искупления и обусловленную или безусловную природу спасения повлияет на то, как мы будем толковать слово "воля" в этих стихах.

Я считаю, что гораздо лучше проводить разграничение между разными аспектами воли Божьей, представляя некоторые из желаемых Богом вещей как подчиненные другим вещам, которые Он пожелал. Возможно, лучше всего, в виду того факта, что воля Божья *едина* (см. второй раздел книги), утверждать, что некоторые из выражений Божьей воли в Писании должны пониматься в свете других (более основных или более широких) выражений Его воли. Таким образом, их истина — часть общей истины, которая выражена в других местах.

Я уже говорил, что Бог непременно совершит волю Свою, чего бы Он ни пожелал. Ни один человек не может сопротивляться Его безусловному намерению. Если это так, а я не вижу, как можно с библейской точки зрения спорить с этим, значит, как я могу видеть в

словах Петра и Павла намерение Бога спасти всех — если на самом деле все свидетельствует мне, что этого не происходит?

Ответ в том, что выражение желания Божьего спасти всех людей следует понимать в свете Его (более основного) желания, чтобы все люди, сотворенные по Его образу, обладали свободой выбора и могли решать за Него или против Него. Это понимание придает смысл обоим фрагментам — таким как 2 Пет. 3:9 и 1 Тим. 2:4 (и многим другим, более непосредственно говорящим о всеобщем искуплении), а также тем, которые сообщают нам, что не все спасены. Как я писал в других местах, воля Бога такова, чтобы люди обладали свободой выбора, "потому что она связана с Его основополагающей волей, относящейся к *природе* человека как такового, как логическое "условие" Его замысла спасти всех". (Picirilli, "Commentary", 306)

б) Толкование кальвинистами двух приведенных выше отрывков неверно. Ни в одном из случаев выверенная экзегетика или контекст не подкрепляет точки зрения, что "все" — это всего лишь "все спасенные" (2 Пет.) или "избранные из всех категорий людей" (1 Тим.). В данных случаях самым точным является самое очевидное значение.

Надо обратить внимание, что Беркхоф непоследователен, когда цитирует именно эти отрывки. С одной стороны, он говорит, что оба относятся к явленной воле Бога, чтобы спасены были и иудеи, и язычники (Berkhof, 396) — то есть всякие народы, а не отдельные личности, несмотря на то что никакого противопоставления или сравнения иудеев и язычников не присутствует вообще в контексте данных отрывков! Но потом он цитирует 2 Пет. 3:9 как место, относящееся к возможности *всех* грешников покаяться, (Berkhof, 442) а 1 Тим. 2:4 как свидетельство Божьего "благорасположения" и "неизреченного благословения" по отношению ко *всем* людям, в том числе неизбранным. (Berkhof, 445,446)

3. Новый Завет ясно утверждает, что Иисус умер во искупление всех, и в нем есть фрагменты, где эти "все" отличны от спасенных. Вот наиболее важные из них:

1 Ин. 2:2 — "Он есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за [грехи] *всего мира*".

1 Тим. 2:6 — Христос предал "Себя для искупления *всех*". (В особенности это следует связать с 1 Тим. 2:4, о котором говорилось выше.)

Евр. 2:9 — Иисус вкусил "смерть за *всех*".

Ин. 3:16-18 — "Так возлюбил Бог *мир*, что отдал Сына Своего... чтобы *мир* спасен был чрез Него".

2 Кор. 5:14,19 — "Один умер за *всех*". "Бог во Христе примирил с Собою *мир*". (Сравните с 2 Кор. 5:18.)

Рим. 5:18 — "Правдою одного *всем* *человекам* оправдание к жизни".

Тит. 2:11 — "Явилась благодать Божия, спасительная для *всех* *человеков*".

Ответ кальвинистов.

а) В общем, мы должны понять, что слова вроде "все" и "мир" имеют разные значения в Новом Завете, в зависимости от контекста. Греческое *pas* не всегда значит *все*, как и *kosmos* не всегда значит весь мир. В этих отрывках слова эти не универсальны, а определены контекстом.

б) Конкретно, если исследовать более внимательно каждый стих, такое исследование покажет, что они не учат всеобщности искупления.

1 Ин. 2:2. Существуют точки зрения на противопоставление в данном стихе, которые не поддерживают арминианской позиции. Одна из возможностей: "наши" в этом послании относится к маленькой группе (избранных), к которой относится Иоанн и его друзья, иудеи-христиане, читатели послания, а не все христиане. Тогда "весь мир" — это краткое обозначение других избранных всего мира, в том числе язычников, в противопоставление их группе.

Другая возможность: "но и за грехи всего мира" значит, что Он — *единственное* умилоствление, доступное кому-либо в мире. (Подробнее о двух этих мнениях, а также прочих, см. в: John Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (Eerdmans, 1955), 82-84) Или, может быть, "слово "мир" иногда используется для указания на факт, что партикуляризм Ветхого Завета остался в прошлом и уступил место новозаветному универсализму". (Berkhof, 896) "Мир" обозначает "все человечество [вообще] в отличие от

иудеев", (Shedd, 11:480) а не всех личностей в отдельности.

1 Тим. 2:6. Объяснение то же, что и для 1 Тим. 2:4; как указано выше, "все" обозначает все классы, или слои общества, в том числе (судя по контексту) не только обычных людей, но и "правителей, которые кажутся объектами, недостойными божественной благодати". (Nicole, 204)

Евр. 2:9. В данном контексте "все" означает конкретно всех, кого Сын привел к славе (Евр. 2:10), другими словами, "освящаемых братьев" (Евр. 2:11).

Ин. 3:16-18. Это просто указание на любовь Бога ко всему миру, особенно в противопоставлении иудейским понятиям, которые ограничивали Его любовь.

2 Кор. 5:14, 19. Последние слова 2 Кор. 5:14 показывают, что "все" обозначает умерших в Нем: "верующих, которые описываются как "живущие"" (2 Кор. 5:15). (Shedd, 11:480) Во 2 Кор. 5:19 слово "мир" относится только к тем, кто не будет платить за свои прегрешения.

Рим. 5:18. Во всем отрывке Рим. 5:12-21 "все" — это лишь "многие", кого возглавляет Христос (то есть Его избранные), в отличие от "всех", кого возглавлял Адам (то есть всего человечества).

Тит. 2:11. Независимо от упоминания "всех человеков", последующие стихи (Тит. 2:12-14) показывают, что "все человеки" — это "на самом деле все классы людей". (Berkhof, 396)

в) Эти ссылки и те, которые цитировались в связи со вторым доводом арминиан, *слишком* многое бы доказали, если бы "все" и "мир" понимались как универсально включающие всех индивидуумов. Причина так говорить следующая: если Бог действительно хотел спасти всех (довод второй, см. выше), тогда все действительно были бы спасены; если бы стихи, как 1 Ин. 2:2 и 1 Тим. 2:6 (довод третий), действительно обозначали всех людей в мире, они также доказывали бы, что распятие действительно осуществило умилоствление и искупление для всех.

Возражение арминиан.

а) Можно с готовностью признать, что "все" не обязательно обозначает всех людей без исключения, однако кажется, что ни в одном из этих конкретных отрывков кальвинистское объяснение слов "все" или "мир" не является правильным. Каждый случай сам по себе представляет произвольную попытку прочесть "все" и "мир" способом, *не* оправданным контекстом. Как сказал об этих способах толкования данных стихов Верной Граундз, "они требуют экзегетической искренности, а это нечто отличное от виртуозного умения лишить стихи их очевидного значения". (Vernon Grounds, "Gods Universal Salvific Grace" in *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 27.)

Вместо того чтобы попробовать доказать это, стих за стихом, я постарался изучить самые важные из этих стихов в обсуждении Писания в следующей главе. Мне просто не хватает места, чтобы исследовать все эти отрывки с точки зрения библейского экзегетического богословия. А если рассматривать их кратко, рискуешь использовать необоснованные доказательства.

б) Ссылаясь на третий (в) отзыв из перечисленных выше, мы можем заметить, что это лишь третий довод кальвинистов, приведенный ими в пользу их собственного мнения, который был обозначен в предыдущей главе, где мы на него ответили.

Это относится к 1 Тим. 2:4 и 2 Пет. 3:9, о чем я говорил раньше. Опять же, мы охотно признаем, что Его "воля", чтобы все спаслись, не обязательно значит, что все действительно спасены. Мы не знаем, почему это так: очевидно, потому что Его воля дать людям свободу выбора "важнее", чем Его делание спасти всех. Мы можем назвать это различием между Его *абсолютной* и *обусловленной* волей. Кальвинисты тоже проводят такие разграничения, как я указал, говоря о Шедде, выше. (Berkhof, 77)

Имеет это для нас значение или нет, но в Писании *сказано*, что воле Бога, относящейся к человеку, можно противиться — *некоторым образом* она не абсолютна, — если человек ее отвергает. Мф. 23:37 показывает прекрасный пример этого: Иисус скорбит о Иерусалиме, детей которого Он "хотел" (*thelo*) собрать, а они "не захотели" (*thelo*). Лк. 7:30 содержит примерно ту же мысль: фарисеи и книжники отвергли "совет" (*boule*) Божий, относящийся к ним.

Что же касается стихов, подобных 1 Ин. 2:2 и 1 Тим. 2:6, которые говорят об умилоствлении и искуплении за "всех", я уже ответил на довод кальвинистов, что это означало бы действительное спасение всех, если бы имелись в виду все люди без

исключения. Смотрите предыдущую главу и третий довод кальвинистов.

4. Универсальное искупление оправдано упоминаниями в Писании, что некоторые из тех, за кого умер Христос, погибли. Если искупление было обеспечено для *некоторых* избранных, то не было смысла вообще как-то его ограничивать.

Два подобных фрагмента — 1 Кор. 8:11 и параллельный ему Рим. 14:15. В обоих идет речь об ограничении свободы христиан ради "немогущих" братьев по вере. В первом из них Павел предостерегает против злоупотребления свободой, которое могло бы привести немощного брата, "за которого умер Христос", к *погибели*. Параллельное предупреждение велит не *губить* тех, "за кого Христос умер". В обоих случаях мы говорим о тех, кого Павел рассматривает как спасенных, к которым применены искупительные блага умилоствления. И в обоих случаях он говорит о явной возможности гибели такого человека, если его духовным благосостоянием будут произвольно пренебрегать те, кто гордится своей свободой во Христе. (Евр. 10:29 тоже можно процитировать здесь, но я приберегу его для пятого довода, см. дальше.)

Еще один такой отрывок, вероятно, относится к тем, кто никогда не родился свыше. Во 2 Пет. 2:1 апостол говорит о лжеучителях как отвергающих "искупившего их Господа", и таким образом они "навлекут сами на себя скорую погибель".

Ответ кальвинистов.

а) Первые два стиха относятся к гипотетической ситуации: "...ради силы убеждения предполагается нечто, что не происходит и не может произойти". (Shedd, 11:481) Тема данных отрывков — это так называемые "сильные" христиане, равнодушные к духовному благополучию других, действия которых могут "оскорбить слабых братьев, заставить их оступиться, совершать насилие над их совестью и так толкнуть на путь падения, естественным результатом чего, если бы действие продолжалось, была бы гибель". (Berkhof, 397) Но Рим. 14:4 ясно показывает, что Господь не позволит, чтобы человек продолжал идти по такому пути до полной гибели.

Альтернативное объяснение кальвинистов: "гибель" в этих стихах не означает вечной гибели.

Если фактически два этих стиха означают, что некоторые из искренне рожденных свыше могут погибнуть в вечности, значит, спасенный человек может погибнуть. А это явно ложное учение, основанное на спасении делами. Так как Библия учит, что истинно рожденный свыше не способен оступиться и погибнуть в аду, мы можем быть уверены, что Павел не имел в виду такой возможности.

б) 2 Пет. 2:1 можно объяснить так: Петр в тот момент рассматривает лжеучителей, *как если бы* они были на самом деле христианами, каковыми себя называли. Другими словами, апостол иронизирует: они отрицают Того Самого Господа, Который — по их словам (а не на самом деле) — искупил их! (Nicole, 205)

Возражение арминиан.

а) Рассматривать предупреждение как "гипотетическое" значит лишать его силы. Это типично кальвинистское объяснение подобных предостережений, адресованных христианам. На самом деле таким образом объясненные фрагменты явно однозначны. Никакие скрытые предположения, которые могли бы навести на мысль об их гипотетичности, в отрывках не содержатся. Пайпер замечает: "Соображение, что этот отрывок относится к ситуации, которая на самом деле не может произойти, разрушают полностью довод апостола". (Francis Pieper, *Christian Dogmatics* (Concordia, 1951), 11:21, note)

Тщательное изучение употребления слов "губить" и "гибель" в Новом Завете показывает, что альтернативное объяснение тоже хромает. Используемые Павлом слова могут означать только вечную погибель.

Кальвинисты, конечно, правы, говоря, что довод арминиан в отношении к первым двум процитированным стихам предполагает реальную возможность отступничества. Возражая на это замечание, мы просто докажем, что отступничество возможно. Эта частная тема вопроса о всеобщем искуплении порождает еще более глубокий спор между кальвинистами и арминианами, когда речь идет об устоянии. Это будет темой пятой части книги, поэтому глубже мы будем обсуждать эту тему позже. Без сомнений, кальвинисты были бы готовы признать всеобщее искупление, если бы обратились в веру о

возможности отступничества!

б) Кальвинистское объяснение 2 Пет. 2:1 — еще один пример поиска в предложении того, что оно явно не выражает. Эти слова тоже вполне однозначны: Господь Иисус смертью Своей искупил их, а они Его отрицают. Больше ничего в этом тексте не сказано. Сэйлер замечает: "Библия, как правило, говорит о людях то, чем они действительно являются, — а не чем притворяются"; затем он указывает, что в этом же стихе те же самые люди называются "лжеучителями", хотя вряд ли они называли себя так". (William S. Sailer, "The Nature and Extent of the Atonement — A Wesleyan View" (*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10:4 [1S67], 189-188), 193.) Кажется странным, что в одной и той же фразе одна часть определяет людей согласно их заявлениям, а другая — согласно истинному представлению Бога (более полно об этом см. в моих комментариях к Посланиям Петра). (Picrilli, "Commentary", 261-264)

5. Расширяя предыдущую тему, скажем, что всеобщее искупление явно связано с фактом, что воистину спасенные могут стать отступниками и заслужить вечную погибель. Здесь, конечно, проблема в том, может ли оступиться тот, к кому искупительные блага были применены во спасении. Среди фрагментов Писания, которые учат этому, можно перечислить: 1) два стиха, упомянутые ранее в связи с четвертым доводом; 2) любой отрывок, рассказывающий о реальной возможности оступиться от спасительной веры, подобный Евр. 6:4-6 и 2 Пет. 2:18-22; 3) в особенности Евр. 10:29, где не только говорится о возможности отступничества, но и конкретно указано, что к отступнику прежде были применены спасительные блага искупления.

Ответ кальвинистов.

а) Идея, что подлинно рожденные свыше могут отпасть от веры и погибнуть, не соответствует Библии. Если это будет доказано, данный аргумент будет опровергнут.

б) Евр. 10:29 можно объяснить так же, как объяснялось выше 2 Пет. 2:1. Там, где говорится: "которою освящен", — мы должны предполагать не написанное автором: "как он сам заявляет". Или, как пишет об этом Хоксема, "хотя в течение некоторого времени казалось, что они принадлежат к истинной церкви, на самом деле этого не было". (Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics* (Reformed Free Publishing Assoc., 1966), 556) Человек, о котором идет речь, никогда не был по-настоящему рожден свыше, так что он отступник по названию, а не по сути.

Возражение арминиан.

Если доказательство невозможности отступничества сделает этот довод в пользу всеобщего искупления бессмысленным (очевидно, так оно и было бы), то доказательство его возможности, напротив, поддержит. Как уже говорилось, пятая часть этой книги будет посвящена данному вопросу.

6. Универсальное искупление лучше всего соответствует *bona fide*, что Евангелие предлагает спасение всем, а также повелением всем его проповедовать.

Действительно, кальвинисты утверждают, что спасение искренне предлагается всем в Евангелии, но их учение искупления явно предполагает другое. Арминиане считают, что спасение было обеспечено для всех, и это придает вес предложению Благой Вести и смысл ее провозглашению.

Правда также, что нельзя обвинять саму систему кальвинизма за тех экстремистов, которые используют ее как основу для отрицания смысла благовестия, и это извращение ничуть не обесценивает кальвинизм. Но все равно, эти экстремисты нашли в своем собственном учении нечто, что смогли — пусть ошибочно — использовать как основу для такого отрицания. Арминианство никогда не привело бы к такой ошибке (хоть и может привести к другим).

Ответ кальвинистов,

а) Этот аргумент основан скорее на логике, чем на Писании. Кальвинисты утверждают и искренность всеобщего предложения спасения, и соответствующую обязанность церкви провозглашать Евангелие всем: "Мы верим, что Бог... искренне... призывает всех живущих поверить в Благою Весть и предлагает им спасение". (Berkhof, 397) Если это кажется противоречием оппонентам, кальвинисты могут отрицать здесь противоречие только потому, что Библия учит и ограниченному искуплению, и всеобщему предложению. Несмотря на то, может ли это соответствие быть удовлетворительно объяснено, оно

существует.

б) Кроме того, эти два учения вовсе не противоречат одно другому.

1) Одно из их согласования заключается в том, что проповедник, которому Бог заранее не открывает, кто избран, *должен* проповедовать всем без исключения, чтобы послание Благой Вести могло достигнуть (скрыто) известных Богу избранных и стать средством их обращения. Средства предназначены, так же как и цель.

2) Другой момент — предложение Благой Вести неизбранным, которое, несомненно, сопровождается их отказом, служит для доказательства как их пребывания во зле, так и справедливости осуждения. В самом деле. Благая Весть

"...отягчает осуждение нечестивых... Так как в нем есть нечто от естественного света, он несомненно понимает призыв Благой Вести... Он не приходит к свету, потому что больше любит тьму. И... проповедь Евангелия имеет для него привкус смерти. Он полностью обнаруживает себя как грешник, который восстает против любящего Бога". (Hoeksema, 471)

3) Кроме того. Благая Весть искренне предлагает спасение любому, кто удовлетворяет условиям покаяния и веры. Тот факт, что только избранные, которым *даны* покаяние и вера, будут (или могут) удовлетворять этим условиям, не лишает предложение его подлинности и искренности. То, что неизбранные не могут не откликнуться, служит для прославления благодати Божьей, которая дает избранным способность сделать это, и доказывает, что никто не был бы спасен, если бы Он не спас некоторых против их воли.

4) Наконец, предложение *не* заключается в провозглашении всем, что Христос умер за всех, но в провозглашении всем, что любой, кто истинно покается и поверит, получит благословение спасения, которое Он обеспечил смертью Своей конкретно за этих людей.

Возражение арминян.

а) Это сложное объяснение призвано отвлечь внимание от основного вопроса за счет введения дополнительных проблем. Фактически независимо от заявлений кальвинистов им трудно доказать искренность всеобщего предложения Благой Вести. Действительно, часто кальвинисты весьма косноязычны, когда речь заходит о всеобщем предложении Евангелия. Хоксема, например, замечает наконец, что проповедник Евангелия не волен "превращать Слово Божье в благодушное предложение спасения всем людям от имени Бога". (Hoeksema, 478) Иначе говоря, он понимает, что спасение не предлагается неизбранным; Евангелие предлагает им только справедливое осуждение.

Кальвинисты не только всегда говорят, что грешники *не примут* предложение; но что они *не могут* его принять. А предложение, которое *не может* быть принято, на самом деле не является всеобщим.

б) Кроме того, в кальвинистской системе Благая Весть не предлагает реального спасения *никому*, так как ни избранные, ни неизбранные не могут принять предложение или удовлетворить его условиям. Фактически "условия" не являются реально таковыми в системе кальвинизма. Это часть "пакета" даров спасения, который вручается избранным благодаря смерти Христа за них.

Кальвинисты, не осознавая этого, говорят, что покаяние и вера (как дар Божий из "набора" спасения) предлагаются всем, кто покается и поверит, в то время как никто на это не способен. Это превращается в чистую тавтологию, и предложение вообще лишается смысла.

Я вернусь к этому вопросу в следующем разделе — "Применение спасения". На самом деле вопрос таков: является ли вера условием или благом спасения?

в) Если не все из слышащих Благою Весть *могут* откликнуться на нее, как настаивают кальвинисты, то это могут сделать лишь те, кому *даны* покаяние и вера. Следовательно, *ни один* человек, слышащий Евангелие, не может быть уверен в своей способности ответить на него. Получается, что все, кто слышит, а дара не получает, могут заключить, что предложение не для них, поэтому они его и не отвергают. Человек не может на самом деле отвергнуть то, что *не способен* принять. И его нельзя тогда по справедливости винить за это (хотя вполне можно винить за то, что он находится в состоянии такой неспособности). Это ведет нас к следующему доводу в пользу всеобщего искупления.

7. Неограниченное искупление — точка зрения, которая лучше всего соответствует факту, что люди, отвергающие Христа, виновны. Писание осуждает людей не просто за грехи, но

и за то, что они не поверили в Христа и таким образом не были избавлены от своих грехов. Любой грешник — слышавший Благую Весть или нет — может быть справедливо осужден за грехи; но, если смерть Христа не обеспечила спасение избранных, их нельзя по справедливости осуждать за неверие и отвержение Христа.

Другими словами, в Библии *не* сказано: "Вы согрешили и пребудете в грехе без надежды или искупления и подвергнетесь справедливой каре в аду", — это было бы несправедливо. Библия повторяет снова и снова: "Вы согрешили, поэтому заслужили ад. Еще хуже то, что вы отвергли искупление, которое Христос осуществил смертью Своей, искупление, которое было бы избавлением для вас. Поэтому ваше осуждение в аду еще более тяжело и заслуженно".

Говоря об этом, Сэйлер, в частности, комментирует 1 Ин. 5:10-11, где объясняется, что неверующий осужден потому, что не поверил свидетельству Бога о Сыне Его, а именно: свидетельству о том, что Бог дал людям жизнь вечную через Сына. Затем он задает вопрос:

"Если Христос умер только за избранных и никого кроме них, почему должны эти избранные души *верить* в свидетельство о Христе? Если же, с другой стороны, Христос в самом деле умер за них, а они отказываются верить в это — их отказ ужасен". (Sailer. 195)

Ин. 3:18 — еще один из многих отрывков, особенно в Евангелии от Иоанна, утверждающий конкретное осуждение неверующих в искупительную деятельность Христа. (Sailer. 194, также упоминает Ин. 8:24; 2 Фес. 2:11, 12; 2 Кор. 6:14 (?); Отк. 21:8; 1 Ин. 5:10, 11.) Трудно было бы понять это, если Христос не умер за них. И еще труднее это становится из-за того, что кальвинисты настаивают на действительности искупления самого по себе для избавления грешников. В таком случае искупление не принесло избавления избранным, и если бы они поверили в него, то поверили бы ложной вести!

Ответ кальвинистов.

а) Как и предыдущий, этот довод скорее основан на логике, чем на Библии. На него можно ответить точно так же, как и на предыдущий: кажется это "логичным" или нет. Библия учит и ограниченности искупления, и осуждению избранных за отвержение Христа.

Следовательно, настоящего противоречия между этими моментами нет.

б) Евангелие искренне предлагает избранным спасение, которое отвергается ими не потому, что Христос не умер за них (хоть Он за них и не умирал), но из-за их собственного греховного бунта против Бога. Поэтому они справедливо осуждены за этот отказ.

Возражение арминиан.

Ответ не соответствует вопросу. Реальная проблема просто в том, обеспечил ли Бог для избранных такое искупление во Христе, которое они действительно *могли бы* получить. Если да, их можно обвинять в том, что они отвергли реально возможное предложение. Если нет, они отвергли то, что не могли принять. Арминианин не может не заметить, что кальвинистское представление о предложении избранным — *prima facie*, но оно неверно в том, что касается реальной возможности.

Вслед замечанию, сделанному в предыдущем разделе книги, мы охотно признаем, что избранные определенно *не примут* Благую Весть. Но эта определенность не неизбежна. Наиболее верной позицией было бы считать предложение Евангелия универсальным, так как обеспечение искупления универсально, и все, кто слышат его, могут реально принять предлагаемое спасение.

8. Представление о всеобщности искупления подкрепляется указанием Писания на то, что его обеспечение по масштабу не меньше, чем грех. Этому доводу даже среди арминиан не уделялось достаточно внимания. Рим 3:22-25 — лучший пример указания на это, этот отрывок обладает очень четкой логикой и гласит следующее:

а) нет различия,

б) потому что *все* согрешили,

в) получая оправдание даром, по благодати Его

— искуплением во Христе Иисусе,

— которого Бог предложил в жертву умилоствления,

— в Крови Его через веру.

Ясно, что умилоствление и искупление, приобретенное жертвенной смертью (кровью)

Христа, влечет за собой оправдание. И это преображает "всех", которые согрешили, о которых Павел говорит, что между ними "нет различия". Нет различия потому, что все согрешили; само это говорит в пользу искупления всех. И в Рим. 3:22 это упоминается как причина, по которой оправдание свободно дается искуплением Христа через веру. Можно сравнить это с Рим. 10:11-12, где снова тот факт, что спасение дается через веру, сравнивается с тем, что "нет различия"; можно также обратить внимание на Деян. 15:9. Другими словами. Бог основывается на том, что падшие люди находятся все в одинаково отчаянном состоянии, между ними нет различия. И это служит основанием для обеспечения оправдания.

Ответ кальвинистов.

Так как я никогда не слышал, чтобы этот аргумент выдвигали перед кальвинистами, я не могу сказать, что бы они ответили. Предположения у меня два. Во-первых, кальвинист, скорее всего, подойдет к этому отрывку с другой экзегетической точки зрения, а именно: он будет толковать "всех" так же, как в упомянутых выше стихах.

Во-вторых, думаю, что кальвинисты в третий раз дадут тот же ответ, что и на третий довод, который совпадает с третьим аргументом кальвинистов в предыдущей главе. Иначе говоря, они, вероятно, укажут, что такое толкование доказывает слишком много, а именно: если это "все" универсально и относится ко всем людям без исключения, они все *должны*, судя по этому стиху, быть оправданы.

Возражение арминиан.

Обрисованная выше экзегетика выдержит любую, самую тщательную проверку: на то, что "все" — это все в широчайшем понимании слова, указывает факт, что "все" согрешили. На второе возражение мы уже ответили в предыдущей главе; смотрите ответ арминиан на третий аргумент кальвинистов.

9. Универсальное искупление лучше всего согласуется с тем, что "Бог нелицеприятен" (Деян. 10:34; Рим. 2:11; Вт. 10:17).

Ответ кальвинистов. Такие фрагменты означают, что Бог дарует человеку Свою благодать *вне зависимости от того, кем он является* (см. Иак. 2:1 и далее). Иначе говоря. Он не рассматривает их как благородных или низкого происхождения, иудеев или язычников, богатых или бедных. Спасение происходит на основании особого избрания, которое не связано *ни с какими качествами самого человека*, поэтому это правило не нарушается.

Возражение арминиан.

По сути своей понимание кальвинистами смысла этого библейского утверждения, что Бог нелицеприятен, верно. Но все равно есть основание говорить, что избрание конкретных людей некоторым образом отдает "фаворитизмом", — даже если избранные никакими своими качествами этого не заслужили.

Вероятно, лучше будет сказать, что такое безусловное спасение одних, а не других, означало бы, что Бог по-разному относится к разным людям. А отрывки такого рода, как мы процитировали, предполагают, что Бог обращается с людьми без всяких предубеждений, но только в зависимости от того, как они отвечают Ему, одинаковому со всеми.

Подведем итоги: в "систематическом богословии" ар-миниане заключают, что всеобщее искупление — более последовательная точка зрения, которая лучше соответствует другим аспектам библейской сотериологии, утверждениям Писания в универсалистском тоне. Это значит, что Он хочет, чтобы все спаслись; отступничество — возможно, предложения Благой Вести — универсально, а неспасенные виновны в отвержении Христа.

Но последовательность — это одно, однако учение Писания гораздо важнее. По этой причине в следующей главе мы попробуем изучить наиболее значимые утверждения Библии о всеобщем искуплении.

Рекомендуемая литература о масштабе искупления (арминианство)

M. Charles Bell, "Calvin and the Extent of the Atonement" (*The Evangelical Quarterly* LV:2 [1983], 115-123). (Рассмотрение не-арминианином взглядов Кальвина по этому вопросу.)
Donald Lake, "He Died for All: The Universal Dimensions of the Atonement", *Grace Unlimited*,

ed. Clark H. Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), ch. 2. (Во многом Лейк не является представителем ни арминианства Реформации, ни исторического арминианства.)

Robert P. Lightner, *The Death Christ Died* (Regular Baptist Press, 1967). ("Кальвинист", защищающий всеобщее искупление.)

Terry L. Miethe, "The Universal Power of the Atonement" in *The Grace of God, the Will of Man*, ed. Clark H. Pinnock (Zondervan, 1989), ch. 4.

William Sailer, "The Nature and Extent of the Atonement — A Wesley-an View" (*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10:4 [1967], 189-198).

David Scaer, "The Nature and Extent of the Atonement in Lutheran Theology" (*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10:4 [1967], 179-187). (Во многих отношениях традиционный лютеранский взгляд на масштаб искупления соответствует взгляду арминианства Реформации.)

Robert Shank, *Elect in the Son* (Westcott, 1970), pp. 59-87.

James B. Torrance, "The Incarnation and "Limited Atonement"" (*The Evangelical Quarterly* LV:2 [1983], 83-94). (Не арминианский источник.)

Richard Watson, *Theological Institutes* (Nelson & Phillips, 1850), vol. II, pp. 281-306. (Выдающийся представитель ранневеселевского богословия.)

H. Orton Wile, *Christian Theology* (Beacon Hill, 1952), vol. II, pp. 295-300. (Представитель позднего арминианства.)

Глава 7. Свидетельство Нового Завета в пользу всеобщего искупления

Объем этой работы не позволяет нам изучить каждый из фрагментов, непосредственно связанных с целью искупления. Я рассмотрю подробно лишь некоторые из них. Трудно представить лучший обзор этих мест, чем тот, который привел кальвинист Джуэт, стремясь честно подойти к трудностям новозаветного свидетельства против "частного" искупления. "Еще более сложно, если вообще возможно, определить содержание самой керигмы. Апостолы проповедовали послание, которое не только призывало к обязательному всеобщему покаянию и вере в Евангелие, но и убеждало, что все, кто придет к этому, могут быть спокойны, что Бог во Христе "примирил с Собою мир, не вменяя [людям] преступлений их" (2 Кор. 5:19). Это примирение было осуществлено Тем, Чьею "правдою... всем человекам оправдание к жизни", ибо "послушанием одного сделаются праведными многие" (Рим. 5:18-19). Кульминацией этого праведного послушания была Его смерть на римском кресте. Распятый Христос — "умилостивление за грехи наши, и не только за наши, но и за [грехи] всего мира" (1 Ин. 2:2). Об этом "Агнце Божьем, Который берет на Себя грех мира" (Ин. 1:29), об этом "человеке Христе Иисусе, предавшем Себя для искупления всех" (1 Тим. 2:5-6), красноречиво свидетельствовали апостолы в должное время. И так через их свидетельство благодать Божья являлась для спасения всех (Тит. 2:11), благодать Бога, Который желал бы спасти всех людей (1 Тим. 2:4), — Бога, Который "так возлюбил мир, что отдал Сына Своего единородного" (Ин. 3:16), ибо "не желал, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию" (2 Пет. 3:9)". (Paul K. Jewett, *Election & Predestination* (Eerdmans, 1985), 28,29 (курсив его).)

Первое послание Иоанна 2:2

"Он есть умилостивление за грехи наши, и не только за наши, но и за [грехи] всего мира". Как указано в предыдущей главе, арминиане считают, что это — один из стихов, учащих о всеобщности искупления. "Немногие библейские тексты сильнее утверждают универсальный потенциал искупления Христова, чем 1 Ин. 2:1-2!" (Donald M. Lake, "He Died for All: The Universal Dimensions of the Atonement" In *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 39) Кальвинисты протестуют против такого толкования. Беркхоф, например, замечает: "Слово "мир" часто используется для обозначения факта, что партикуляризм Ветхого Завета остался в прошлом, уступив место универсализму Нового. Благословение Евангелия распространяется на все народы... Вероятно, таков ключ к толкованию слова

"мир" в отрывках, подобных... 1 Ин.2:2". (Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), 396)

Роджер Никоул, очевидно, соглашается с этим — он приберегает этот стих напоследок, как заслуживающий особого внимания: "Можно утверждать, что апостол Иоанн имел в виду, вероятно, не только маленькую группу иудеев-христиан, к которым обращался в письме, но вообще искупленных избранных всех национальностей и категорий". (Roger Nicole, "The Case for Definite Atonement" (*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10:4 [1967], 199-207), 206) Он добавляет еще два возможных объяснения, "полезно представленных" в "Совершении и применении искупления" Мюррея:

1) противопоставление "нас" и "мира" — это противопоставление поколения Иоанна и следующих поколений; 2) Иоанн просто хотел подчеркнуть, что Христос — *единственное* умилоствление, доступное кому-либо в целом мире. (Nicole, 208)

Такая экзегетика указывает на значение, отличное от очевидного, которое *может быть* принято: обратите внимание, что сами авторы приведенных цитат используют слова "можно" и "вероятно", не говоря уже об их неуверенности в выборе лучшего толкования. Все равно, очевидное значение не всегда является правильным, и никто из нас не может быть полностью свободным от эйзегетики. Мы должны рассмотреть так тщательно, как это возможно, точное значение слов, используемых Иоанном. Мы попробуем прибегнуть к хорошей экзегетике здесь и обнаружить, учит ли на самом деле 1 Ин. 2:2 всеобщему искуплению.

Как используется слово "мир" в Первом послании Иоанна

Основная тема разногласий между кальвинистами и арминианами в понимании этого стиха связана с использованием слова "мир". Первой задачей толкователя будет исследовать, что означает это слово во всем послании.

Kosmos упоминается в 1 Иоанна 23 раза, достаточно часто, чтобы мы могли понять его значение. Он обычно упоминается в сочетаниях, как покажет последующее исследование.

1 Ин. 2:2 (наш текст) — первое употребление. 1 Ин. 2:15-17 (6 раз) — Христиане не должны любить мир и то, что в мире. Мир и его похоть проходят.

1 Ин. 3:1 — Мир не знает нас, потому что не знает Его.

1 Ин. 3:13 — Не дивитесь, если мир ненавидит вас.

1 Ин. 3:17 — Тот, кто имеет достаток в мире и не делится им с нуждающимся, не любит Бога.

1 Ин. 4:1-5 (6 раз) — Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире. Те, кто от мира, говорят помирски, и мир слышит их.

1 Ин. 4:9 — Бог послал Своего Сына в мир, чтобы мы получили жизнь через Него.

1 Ин. 4:14 — Отец послал Сына Спасителем миру.

1 Ин. 4:17 — Мы поступаем в мире, как Он.

1 Ин. 5:4-5 (3 раза) — Верующий побеждает мир.

1 Ин. 5:19 — Мы от Бога, а мир — во зле.

1. Иногда слово "мир" используется в личном плане (1 Ин. 3:1, 13, например), а иногда — в безличном (вероятно, 1 Ин. 2:15) — но чаще первое, чем второе. Кальвинисты и арминиане согласятся с тем, что в 1 Ин. 2:2 использование личное.

2. Личный или безличный, "мир" весьма последовательно символизирует у Иоанна нечто отрицательно настроенное по отношению к церкви и христианам. Только четыре раза негативный оттенок не обязателен — это 1 Ин. 3:17 и 1 Ин. 4:17 (где "мир" нейтрально изображает обстановку, в которой мы живем и существуем); 1 Ин. 4:9 (которое может рассматриваться тоже как локально-нейтральное или в том же смысле, что и 1 Ин. 4:14), и 1 Ин. 4:14 (где значение должно быть тем же, что и в 1 Ин. 2:2).

Кроме того, христиане не должны любить "мир" (1 Ин. 2:15-17), он не признал Иисуса и не признает христиан (1 Ин. 3:1), ненавидит их (1 Ин. 3:13), в нем присутствует дух антихриста (1 Ин. 4:3-4), христиане побеждают его (1 Ин. 5:4-5), он находится под властью зла (1 Ин. 5:18-19).

Кажется уже ясным, что при таком последовательном употреблении слова трудно сказать, что "весь мир" в 1 Ин. 2:2 (или 1 Ин. 4:14) обозначает сокращенно "избранных всех народов (или поколений)".

К этому следует добавить одно чрезвычайно красноречивое сравнение. Помимо 1 Ин. 2:2

еще в одном месте послания "мир" сопровождается словом *holos* ("весь") — в 1 Ин. 5:19. Можно сравнить эти два стиха:

1 Ин. 2:2 — и не только за наши, но и за [грехи] *всего мира*

1 Ин. 5:19 — Мы от Бога и... *весь мир* лежит во зле.

Это подтверждает впечатление, что использование Иоанном слова "мир" во всем послании не дает абсолютно никакого повода считать, что слово это может означать избранных всего мира в 1 Ин. 2:2. В самом деле, есть все причины думать иначе.

(Я добавил бы, хоть здесь нет на это места, исследование использования Иоанном слова "мир" в других местах Нового Завета, и это несомненно привело бы к такому же выводу.)

Использование формы первого лица единственного числа в Первом послании Иоанна

Кальвинисты полагают также, что в 1 Ин. 2:2 "мы" и "нас" обозначает ограниченный круг людей — Иоанна и его окружение (обычно считают, что это обращенные в христианство иудеи) в противопоставление более широкой группе верующих (язычников или тех, кто уверовал позже); что это "мы" не относится к христианам вообще. Поэтому мы должны внимательно рассмотреть использование первого лица множественного числа в этом послании.

Чтобы перечислить все случаи его употребления, понадобится слишком много места. Но внимательное прочтение помогает сделать два наблюдения.

1. Попытка прочесть все формы первого лица множественного числа как "мы, конкретная группа избранных" — как указание на сравнительно небольшой однородный круг верующих — обречена на провал.

2. Единственный раз, где в 1 Иоанна эта форма может указывать на некоторое ограничение, — это пролог. Здесь "мы" может быть воспринято как авторское апостольское. Но после 1 Ин. 1:5 ни одна форма первого лица множественного числа не может быть истолкована как "мы, апостолы".

3. Несколько примеров типического использования ведут к следующим выводам:

1 Ин. 1:7 — мы ходим во свете, имеем общение и очищаемся;

1 Ин. 1:9 — если мы исповедуем грехи. Он простит и очистит нас;

1 Ин. 2:3 — то, что мы познали Его, мы узнаем из того, что соблюдаем заповеди;

1 Ин. 3:1 — Отец дал нам такую любовь, что мы можем называться Его детьми;

1 Ин. 3:2 — когда Он откроется, мы будем подобны Ему;

1 Ин. 3:14 — мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев;

1 Ин. 4:6 — мы от Бога;

1 Ин. 5:11 — Бог даровал нам жизнь вечную;

1 Ин. 5:14 — если мы просим чего по воле Его, Он слушает нас.

Сюда можно добавить 1 Ин. 3:16; 4:9,11,17,19; 5:2 — и любое другое употребление формы первого лица единственного числа в этом послании. Ни одно из них нельзя прочитать иначе, чем: "Мы, христиане, все мы". Ничто из этого нельзя прочитать как: "Мы, в нашей конкретной христианской общине". Все эти случаи использования показывают, что Иоанн настойчиво говорит "мы" и "нас" для обозначения христиан вообще, по крайней мере везде, за исключением вступления.

Можно снова обратить внимание на сравнение 1 Ин. 2:2 и 5:9. Оно опять же подтверждает, что "мы" и "нас" сознательно противопоставляются "всему миру", находящемуся во власти сатаны.

4. Чтобы исследовать вопрос более тщательно, мы просмотрели также все отрывки послания, где "наши" относилось к существительному "грехи", как в 1 Ин. 2:2.

1 Ин. 1:9 — если мы исповедуем грехи наши. Он их простит;

1 Ин. 3:5 — (слово "наши" отсутствует во многих греческих рукописях) Он явился, чтобы взять грехи наши;

1 Ин. 4:10 — Бог любит нас и послал Сына Своего в умилоствление за наши грехи.

Это ничего не добавляет к ранее сделанному выводу. Однако можно заметить, что здесь нет ни малейшего намека на то, что все эти "наши" относятся только к *некоторым* из избранных, как кальвинисты утверждают, говоря о 1 Ин. 2:2. В самом деле, 1 Ин. 4:10 так точно соответствует 1 Ин. 2:2, что звучит как стандарт христианского исповедания. Если это так, а похоже на то, значит, еще более разумным будет считать, что в 1 Ин. 2:2 Иоанн

говорит о христианах вообще (как и в 1 Ин. 4:10).

Противопоставление между "миром" и "нами" в Первом послании Иоанна

Так как кальвинисты предполагают, что в 1 Ин. 2:2 "мы" — одни избранные противопоставлены "миру" — другим избранным, нам нужно исследовать другие места послания с подобным содержанием. Есть по меньшей мере четыре таких места.

1 Ин. 3:1 — *мы* называемся детьми Божьими, поэтому *мир* не знает *нас*.

1 Ин. 4:5-6 — они от *мира*, и *мир* слышит их; *мы*. от Бога, и знающие Бога слушают *нас*.

(Показателен весь фрагмент 1 Ин. 4:1-6.)

1 Ин. 5:4-5 — рожденный от Бога побеждает *мир*, и победа эта — *наша* вера.

1 Ин. 5:19 — *мы* от Бога, а весь *мир* лежит во зле.

Нетрудно заметить, что здесь речь не может идти о противопоставлении между "нами" как избранными и "миром" как другими избранными. Нет причин и рассматривать "мир" в 1 Ин. 2:2 как обозначающий кого-либо, кроме спасенных, как и в этих отрывках.

Таким образом, результаты совершенно ясны: в 1 Ин. 2:2 "мы" сознательно противопоставлены неверующему "миру".

Учение об искуплении в Первом послании Иоанна

Последнее, что нам надо изучить для достижения цели, связанной с 1 Ин. 2:2, — это учение данного послания о значении смерти Христа. Так или иначе оно выражено в рассматриваемых ниже стихах.

1. 1 Ин. 1:7 — "Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха". Контекст обладает такой логикой.

1) Бог есть свет (1 Ин. 1:5).

2) Если ходим во тьме, значит, мы лжем, что имеем общение с Ним (1 Ин. 1:6).

3) Наоборот, если ходим во свете, имеем общение друг с другом, *кровь Иисуса Христа очищает нас* (1 Ин. 1:7).

4) Однако говорить, что мы без греха, — значит обманывать (1 Ин. 1:8).

5) Но исповедание грехов влечет за собой прощение и очищение (1 Ин. 1:9).

Искупление ("кровь Иисуса"), следовательно, дает прощение и очищение от греха. Это, в свою очередь, связано с общением — с Богом и другими христианами. Обратите внимание, как Иоанн связывает *действенность* искупления с *применением* его на опыте верующих, не отделяя его от "хождения во свете" (вероятно, здесь более связанному с отношениями, чем с поведением) и исповеданием грехов.

2. 1 Ин. 2:2 — "Он есть умиловивление за грехи наши, и не только за наши, но и за [грехи] всего мира". Это замечание проистекает из уже обсуждавшегося контекста (1 Ин. 1:5-8) и имеет логическое продолжение.

6) Несмотря на то что претендовать на безгрешность неправильно (1 Ин. 2:8, 10), мы должны стараться избегать греха (1 Ин. 2:1).

7) Если кто-то из нас грешит, то мы имеем ходатая вред Отцом — Иисуса Христа, Праведника (1 Ин. 2:1).

8) Он — умиловивление за наши грехи, так же как и за грехи всего мира (1 Ин. 2:2).

Таким образом, искупление — это умиловивление за грехи. Объем этой работы не позволяет нам дальше обсуждать, значит ли *hilasmos* "отпущение" (прощение, устранение) или "умиловивление" (примирение, успокоение гнева). Я считаю, что последнее значение правильное. Опять же, историческое искупление — даже как умиловивление — связано с его *применением* на опыте верующего: в таком случае, это ходатайство и прощение за грехи после обращения (которое, судя по контексту, уже было обусловлено исповеданием).

(Комментарий по поводу "но и за [грехи] всего мира" мы прибережем для завершения этого раздела.)

3. 1 Ин. 3:5, 8: "Он явился для того, чтобы взять грехи наши... Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола". В свете Ин. 1:29, где Иисус "берет на [Себя] грех мира" как жертвенный Агнец Божий, "явился", вероятно, скрыто указывает на искупление. По контексту здесь христиан призывают избегать греха.

1) Истинные христиане хранят чистоту (1 Ин. 3:3).

2) Иисус явился, чтобы взять, грехи (1 Ин. 3:5).

3) В Нем нет греха (1 Ин. 3:5).

4) Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает (1 Ин. 3:6).

5) Тот, кто делает правду, праведен, тот, кто грешит, тот от диавола (1 Ин. 3:7-8).

6) Иисус явился, чтобы разрушить дела диавола (1 Ин. 3:8).

Тот факт, что искупление "берет" грех и "разрушает дела диавола", очевидно, используется как основание для этического призыва избегать греха. Иначе говоря, было бы противоречием утверждать, что испытываешь плоды искупления, и продолжать грешить как прежде. Что бы ни значило разрушение дел дьявола, в данном контексте в него явно входит избавление от пут греха. Как и раньше, эффективность искупления тесно связывается с его применением на опыте.

4. 1 Ин. 3:16: "Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою". Контекст здесь, как и в предыдущем случае, этический; сейчас дается наставление любить друг друга. Смертью Своей Иисус подал пример подлинной любви, а мы должны подражать Ему.

Искупление, таким образом, — это проявление любви Бога, хотя то, что мы наблюдали ранее (не говоря уже обо всем остальном Новом Завете), удерживает нас от ошибочного заявления, что это все его значение. Так как *hyper* может значить и "ради", и "вместо", нет необходимости подчеркивать заместительный характер искупления здесь; он достаточно выделен во многих других фрагментах. Однако я хотел бы заметить, что существует многое, что кто-либо может сделать *ради* кого-то, но не *вместо* него. Поэтому нет никаких сомнений, что часто *hyper* скрыто указывает на замещение, и здесь именно такой случай.

5. 1 Ин. 4:9-10: "Любовь Божия к нам (или среди нас. — Прим. авт.) открылась в том, что Бог послал в мир едиnorodного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрез Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши". Как и в предыдущем случае, мы опять видим, что искупление было проявлением любви Бога к нам, и в этом контексте эта истина снова является основой для этических обязанностей. Как и в 1 Ин. 2:2, мы снова видим, что искупление — это умилоствление, успокоение гнева Божьего, вызванного нашими грехами.

К тому, что мы уже видели, добавляется тот факт, что искупление дает нам *жизнь*. Этот "ингрессивный" аорист *zesomen*, скорее всего, обозначает "возрождение". Таким образом, возрождение рассматривается как цель искупления. Опять же действенность связана с применением.

6. 1 Ин. 4:14: "Отец послал Сына Спасителем миру". В свете 1 Ин. 4:10, о котором говорилось выше, несомненно "послал" имеет то же значение искупления. "Быть Спасителем мира" параллельно жертве умилоствления. Этот стих указывает на ту же универсальность, что и последняя фраза 1 Ин. 2:2:

1 Ин. 2:2 — Он есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за [грехи] всего мира.

1 Ин. 4:10,14 — Он... послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши... послал Сына Спасителем миру.

Поэтому искупление — это обеспечение Спасителя и спасения для всего мира. (Опять же, комментарии по поводу "мира" будут сделаны ниже.)

7. 1 Ин. 5:6-8 — "Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию (и Духом), не водою только, но водою и кровию; и Дух свидетельствует [о Нем], потому что Дух есть истина. Ибо... три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном". Для наших целей нет необходимости много времени уделять толкованию этого более или менее загадочного отрывка. "Кровь" очевидно указывает на кровь, пролитую Христом на кресте (как в 1 Ин. 1:7). Иоанн связывает свидетельство о крещении Иисуса (которое включает в себя "дарование Агнца Божьего") и свидетельство о распятии ("кровь", указывающая на искупительную смерть) со свидетельством Святого Духа ("помазание", пребывающее в верующем — 1 Ин. 2:20; 4:13) как трехстороннее, идентичное и неопровержимое свидетельство о божественности Иисуса, Его служении и очищении от греха, которое дается через Него.

Тогда помимо всего прочего искупление является также свидетельством об избавлении, которое оно дает тем, к кому применяется.

Теперь обобщим эти (прямые или опосредованные) указания на искупление в 1 Иоанна.

1) Что касается *природы* искупления, Иоанн подчеркивает его в первую очередь как умилоствление. Он также ясно говорит, что искупление нужно для прощения, очищения, отпущения грехов, для жизни и разрушения дел дьявола.

2) Иоанн рассматривает *результаты* исторического искупления как неразрывно связанные с *применением* его благ отдельными верующими на личном опыте. Другими словами, он не рассматривает искупление как автоматически достигающее своего результата, пока оно не будет применено Духом.

(Я хотел бы подчеркнуть, что в этом послании *нигде* не сказано, что применение этих благ зависит от какого-либо условия. Вероятно, это Иоанна не заботило. Но в свете контекста 1 Ин. 1:7 и 4:14 есть некоторая возможность понимания, что это применение обусловлено; это мы увидим из других частей Нового Завета. Смотрите следующий раздел книги.)

3) Иоанн проявляет интерес к этической стороне вопроса искупления, поэтому он говорит не столько об условиях, сколько о результатах. Иначе говоря, если искупление таково, как он описывает, — отпущение грехов, разрушение дел дьявола, проявление Божьей любви, — то мы не можем говорить, что пользуемся его плодами, и в то же время жить во грехе, делать дела дьявола или не проявлять своей любви. Это в особенности видно из контекста 1 Ин. 3:5, 8,16; 4:9-10.

4) Что касается *масштаба* искупления, можно наконец заключить, что "мир" в 1 Ин. 2:2 и 1 Ин. 4:14 не может обозначать не что иное, как все спасенное человечество. Задача Иоанна — сказать, что верующие, даже обсуждая блага, которые искупительная смерть Христа дает им, должны помнить, что Он умер и за весь мир, в том числе и за погибших. Слова "мир" и "мы" в этих двух текстах используются так же, как и во всем остальном тексте послания.

В заключение, я считаю, что должен еще раз обратиться к наблюдению Никоула о 1 Ин. 2:2 (и подобных текстах), что если "весь мир" обозначает все человечество, результатом должно быть всеобщее спасение:

"Если эти тексты вообще что-либо доказывают, они доказывают слишком многое". (Nicole, 206) Он имеет в виду то же самое, о чем мы уже говорили (третий аргумент из пятой главы); а именно: так как в 1 Ин. 2:2 сказано, что исторически Христос дал искупление всем, значит, это умилоствление должно было тут же быть действенным.

Я отвечу то же, что и там, лишь добавлю, что сам Иоанн — в 1 Ин. 1:7; 2:2, например, — представляет *результаты* искупления как зависящие от его *применения*. Как я уже замечал, это вопрос обычного использования языка: мы часто говорим о действии как включающем в себя его потенциальный результат. Раньше я цитировал кальвиниста Шедда на этот счет. Сделаю это снова.

"Заместительная жертва без веры бессильна спасти. Не свершение искупления, но вера в него спасает верующего... Если бы оно совершилось, но не было бы применено и усвоено, оно не привело бы к спасению... В данном положении вещей искупление Христа бессильно спасти. Оно остается собственностью Христа, совершившего его, и не передано людям. Говоря языком Библии, оно не *вменено*... После того как заместительная жертва разрешена и обеспечена, остается еще одно условие, а именно: грешник должен признать свои грехи, за которые дано искупление, покаяться в них и поверить в само искупление". (W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zondervan reprint, n.d.), 11:440-442)

Шедд — хороший (хоть иногда и чересчур спекулятивный) кальвинист. Он считает, что сама дающая способность вера дается безусловно всем тем (избранным), для кого предусмотрено искупление. Однако он показал нам, как объяснить, что искупление несет умилоствление за всех, фактически их не спасая. Оно не применено, пока не усвоено верой. Обусловленное и всеобщее искупление может быть совершено, не обеспечивая при этом всеобщего спасения.

Я могу добавить, что у Шедда, да и у нас тоже, есть причины настаивать, что искупление без веры не спасает. Если бы спасало, избранные никогда не были бы спасенными в своей жизни, *даже до рождения свыше!* А если бы это было так, отрывки Писания вроде Еф. 2:1-10 вообще не имели бы смысла.

Здесь заключается решение проблемы, с которой не могли справиться некоторые арминиане и которая привела их к так называемому "правительственному" взгляду на

искупление. Аргументы, подобные приведенным Никоулом, убедили их, что если они будут рассматривать искупление как полностью удовлетворяющую заместительную жертву за грех, как принятие на себя вины человека и его кары, если они будут рассматривать его как заместительную жертву за все человечество, то никто не мог бы быть грешником (в противном случае кому-то пришлось бы "платить" дважды). Поэтому они предпочли считать важность искупления не столь большой.

Как я заметил ранее, Арминий не разделял такого мнения, не разделяли его и ремонстранты — непосредственные последователи Арминия. Юрист Гроций придумал эту альтернативу точке зрения Реформации. Много поколений спустя Весли увидел, что в этом совершенно нет необходимости, и провозгласил идею полного удовлетворения божественного гнева и Его священных требований. Если мы поймем, что искупление лишь осуществляет умилоствление, которое верующий применяет в спасительном единении со Христом через работу Святого Духа, тогда мы поймем и то, что утверждения Нового Завета о том, что Христос совершил искупление и дал умилоствление за наши грехи и грехи всего мира, сделаны в предвосхищении факта и зависят от применения, и не будет необходимости избегать взгляда на искупление как на полное удовлетворение и считать его всеобщим, обеспечивающим спасение всем.

Первое послание к Тимофею 2:1-6

"Итак прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте, ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех".

Очевидная проблема здесь заключается в том, являются ли "все люди" в 1 Тим. 2:4 и "все" в 1 Тим. 2:6 подлинно универсальными и включают ли в себя весь род человеческий. Кальвинисты считают, что нет. Некоторые из них говорят, что "все" — это люди всех родов или классов; таким образом, эти слова "передают явленную волю Бога спасти иудеев и язычников", и такие отрывки "совершенно не имеют в виду универсального намерения искупления". (Berkhof, 396,397) Другие, разграничивая вопросы *достаточности* и *намерения* искупления, предполагают, что весь отрывок относится к достаточности искупления для всех: "Оуэн отмечает, что это [1 Тим. 2:6] должно означать: крови Христовой было достаточно, и она *могла бы* дать искупление всем, *могла бы* послужить выкупом за всех". (Shedd, 11:468; курсив его)

Шедд, как и Оуэн, хотя бы признает, что "все" в этом отрывке — действительно "все". Неудивительно, что затем он продолжает: "Искупление следует отличать от *избавления*", и "искупление неограниченно, избавление ограничено", (Shedd, 11:469,470) — с этим утверждением арминианин согласился бы, особенно в свете мнения Шедда, что *избавление* "включает в себя *применение* искупления". (Shedd, 11:469)

Арминиане, однако, настаивают, что этот отрывок рассказывает об обеспечении всеобщего искупления. Как замечает Сэйлер, "контекст является... полностью универсалистским". Передадим вкратце его анализ *in loco*:

- 1) отрывок начинается с призыва к верующим молиться за всех людей, не только за верующих, а за более широкий круг, в том числе за царей и власти;
- 2) это связано с желанием Бога, чтобы все спаслись;
- 3) это в свою очередь отражает факт, что есть только один Бог и один посредник между Богом и людьми, опять же подчеркивается универсальность;
- 4) и это, в свою очередь, основано на факте, что единственный посредник отдал Себя в жертву ради всех. Он заключает замечанием, что "контекст требует универсального применения". (William Sailer, "The Nature and Extent of the Atonement — A Wesley-an View" (*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 10:4 [1967]), 192,193.) Его толкование убедительно.

Упростим — в этом отрывке мы читаем про:

- 1) молитвы за всех,
- 2) желание спасти всех,

3) выкуп за всех.

Те, кто склонен толковать "всех" как "все классы" людей, указывают на упоминание о царях и начальствующих в 1 Тим. 2:2 в поддержку своего мнения. Иначе говоря, мы должны молиться за людей, независимо от их положения в обществе, будь это цари или торговцы, князья или крестьяне.

Если мы будем следовать этому толкованию и подчиним ему весь отрывок в его единстве, "все люди" должны будут иметь одинаковое значение по всей его протяженности. В 1 Тим. 2:6 мы видим, что "все" обозначает тех, за кого уплачен выкуп. Таким образом, это избранные. Следовательно, мы должны читать отрывок так:

1 Тим. 2:1-2 — надо молиться за всех избранных среди людей любого общественного положения, включая верующих, царей и начальствующих;

1 Тим. 2:3-4 — это нужно делать, чтобы доставить удовольствие Богу, Который хочет спасти избранных, занимающих любое общественное положение — низкое и высокое;

1 Тим. 2:5-6 — основа этого — в том, что существует только один Бог и один Посредник, между Богом и избранными, Иисус Христос, отдавший Себя в жертву ради избранных любого класса.

Я согласен, что в этом прочтении — с использованием кальвинистского понимания "всех людей" — есть некая последовательность, но оно не гармонично. Явно недостает связи между толкованием 1 Тим. 2:1-2 и 1 Тим. 2:5-6, чего уже достаточно, чтобы считать толкование несостоятельным. Вполне ясно, что Павел не просит молиться только за христианских начальствующих.

Тем же, кто будет настаивать, что упоминание о царях и начальствующих поддерживает версию обо "всех классах" людей, я отвечу, что весь этот отрывок звучит более осмысленно, если универсальное желание Бога спасти всех и выкуп Христа за всех составляет универсальную основу, которая включает также царей и власть имущих. Универсальное (все) включает в себя частное (цари), которое не обязательно должно определять значение универсального. На том основании, что молиться надо за всех, Павел вполне может попросить молиться в том числе за царей и власти ввиду того факта, что их благорасположение необходимо верующим для жизни в благочестии и уважении, а также исполнения воли Бога, Который хочет, чтобы все спаслись.

Какие конкретные экзегетические задачи нужно выполнить, чтобы доказать или опровергнуть это мнение? Немедленно приходит в голову вопрос: использует ли Павел сочетание "все люди" еще где-нибудь в этом послании и в каком значении? В этом отрывке оно встречается трижды (1 Тим. 2:1, 4, 6), дважды слово "люди" указано в тексте, один раз оно опущено.

Отвечая на вопрос, мы обнаруживаем, что в 1 Тимофею это сочетание встречается еще три раза, а именно:

в 1 Тим. 4:10, где слово "люди" содержится в тексте, и в 1 Тим. 4:15 и 5:20 слово "люди" опущено. Анализ этих мест весьма показателен.

1 Тим. 4:10 — Бог живой — Спаситель всех человеков, а наипаче — верных;

1 Тим. 4:15 — дабы успех твой для всех был очевиден;

1 Тим. 5:20 — Согрешающих обличай перед всеми.

Говоря, что анализ этих мест показателен, я имею в виду, что он может помочь нам определить значение слова "все". В последних двух случаях Павел обращается к Тимофею непосредственно в свете его отношений с общиной верующих. Очевидно, при повторном прочтении стихов, "все" здесь обозначает всех членов общины (а не всех вообще людей).

Но звучание 1 Тим. 4:10 — другое, не говоря уже о специфическом содержании глагола. Даже без добавления слов "а наипаче верных" мы автоматически бы поняли "всех человеков" в универсальном плане. Нет сомнений, что кто-нибудь из толкователей попытался бы переубедить нас; поэтому мы рады, что здесь есть также слова "а наипаче верных". Это не оставляет нам возможности для сомнений, что под "всеми человеками" понимаются все люди вообще. То, что Он — Спаситель всех людей, указывает на обеспечение спасения;

то, что Он — Спаситель прежде всего верующих, говорит о применении.

(Я представляю себе, как ответили бы некоторые кальвинисты: как и раньше, если бы Бог

был Спасителем всех, все бы спаслись. А я повторяю, как и раньше, что это не обязательно. Смотрите выше в этой же главе мой ответ кальвинистам на третий довод в пятой главе. В самом деле, этот конкретный отрывок помогает ответить на довод, поскольку объясняет, как Он может быть Спасителем всех и особенно верующих, к которым единственно применяется искупительная деятельность Христа в Духе Его.) Такое использование "всех человеков" свидетельствует в пользу подобного же употребления в 1 Тим. 2:1-6. В самом деле здесь, как и в 1 Тим. 4:10, Павел не говорит в очевидно ограниченном смысле, как в 1 Тим. 4:15 и 5:20.

Мы, вероятно, будем правы, если распространим наш поиск сочетания "все человеки" в посланиях Павла на Послание к Титу, поскольку эти два письма, очевидно, написаны примерно в одно и то же время и касаются похожих забот и обстоятельств. В этом послании выражение встречается дважды, оба раза слово "чело́веки" присутствует: Тит. 2:11 — "явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков"; Тит. 3:2 — "оказывать всякую кротость ко всем чело́векам".

Опять же не составляет труда понять, что оба эти использования неограниченны. Нигде не имеется в виду конкретно жизнь общины верующих. В обоих стихах говорится о жизни христиан среди мира. В Тит. 2:11 Павел велит верующим рабам вести себя праведно, в соответствии с учением спасения, так как спасительная благодать Бога явилась по отношению ко всем людям и учит благочестивой жизни. Они пренебрегут этой благодатью, если их жизни не будут ей созвучны. Я не буду спорить о согласовании сочетания "для всех человеков", скажу лишь, что, наиболее вероятно, она относится к единственному прилагательному *soterios*, несущий спасение: "явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков". (К. Н. Schelkle (on *soterios*), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. Balz and Schneider (Eerdmans, 1993), 111:329) (Я склонен считать, что в поддержку этого можно привести некоторые параллельные идеи из Тит. 3:4, но нельзя утверждать это как догму.) Но как бы то ни было значение стиха остается тем же и универсальным: спасительная благодать Бога, которая была явлена в истории через искупительную деятельность Иисуса Христа, дана для всех людей.

В Тит. 3:2, как и в 1 Тим. 2:1-6, опять упоминается тема правителей и властей, которые, очевидно, не все (и даже не как правило) относились к верующим. Но перед лицом этих неверующих правителей, а также вообще всех людей, христианин должен помнить о своей собственной грешной жизни в прошлом и проявлять покорность правителям и кротость — всем.

Конечно, спор о 1 Тим. 2:1-6 нельзя считать решенным только на основании использовании данного слова в Послании к Титу, но понимание использования является дополнительным доводом в пользу универсального понимания "всех людей" в рассматриваемом нами отрывке.

Я хотел бы завершить эту главу замечанием, которое считаю важным, хоть и предлагаю его так скромно. Все мы, берущиеся толковать слово Божье, должны помнить, что не мы оказываем Ему честь своей проницательностью толкователей, но мы должны покоряться тому, что Он говорит. Если мы утверждаем, и даже доказываем, что данное утверждение *может* быть истолковано определенным образом, это вовсе не наша заслуга. Важно, не что могут значить слова, но что они значат в данном месте. В 1 Ин. 2:2 и 1 Тим. 2:1-6 самое очевидное значение слов "мир" и "все" — универсальное. В таких случаях углубленная экзегетика свидетельствует в пользу очевидного значения.

Рекомендуемая литература о свидетельствах Нового Завета в пользу всеобщего искупления

- I. Howard Marshall, "Universal Grace and Atonement in the Pastoral Epistles", in *The Grace of God, the Will of Man*, ed. Clark H. Pinnock (Zondervan, 1989), ch. 3.
Grant R. Osborne, "Exegetical Notes on Calvinist Tests" in *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), ch. 9.
Stanley Outlaw, "Commentary on 1 Timothy" in *The Randall House Bible Commentary: 1 Thessalonians through Philemon* (Randall House, 1990), pp. 199-206.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. ПРИМЕНЕНИЕ СПАСЕНИЯ

Когда же наступает черед личности избавиться от царства тьмы и попасть в царство божественной любви Сына? Как это происходит? Как спасение становится частью личного опыта?

Я предполагаю, что для целей данного труда этот вопрос важнее, чем обычно считается. В самом деле, некоторым образом весь спор кальвинистов и арминиан коренится в этой проблеме. Ибо вряд ли стоит говорить, что, если спасение безусловно, оно применяется безусловно. Подобным же образом, если спасение обусловлено, оно применяется на основании определенных условий.

По этой причине *применение* — вполне подходящий здесь термин, пусть арминианин Поуп отвергает как *применение*, так и *усвоение* как формы неподобающие, первое — на том основании, что оно связано с "предопределенческим заблуждением, предполагающим, что завершенная работа Христа применяется к верующему в соответствии с фиксированным замыслом избрания благодатью"; второе же — так как оно "тяготеет к пелагианской крайности, слишком очевидно превращая обеспечение искупления Христом как дело личного свободного предпочтения или отвержения". (W. B. Pope, *Compendium of Christian Theology* (Wesleyan-Methodist Book-Room, 1880), 11:319) Но термины сами по себе не имеют подобного значения; есть слова "применение" и "усвоение", которые значат то, что вкладывает в них использующий их человек. Поуп предпочитает *совершенство* искупления, что, конечно, приемлемо, но ничем не лучше *применения*.

Этот раздел сотериологии в учебниках по систематическому богословию обычно содержит такие учения, как единение с Христом, призыв, рождение свыше, оправдание, освящение и так далее. Все эти вопросы слишком крупны, чтобы рассматривать их здесь в деталях. Следовательно, мы можем затронуть некоторые из этих моментов, но лучше всего двигаться прямо к сути проблемы. Вместо целого ряда сотериологических тем я хочу сосредоточить внимание на двух фундаментальных моментах: это *полная греховность* и *обусловленность*.

С темой полной греховности неразрывно связаны следующие вопросы: каковы результаты грехопадения? Грешен ли человек *полностью*? Если это так, существует ли такое понятие, как "свобода воли"? Как взгляд на полную греховность может влиять на понимание вопроса о личном усвоении спасения?

С темой обусловленности неразрывно связаны следующие, не менее серьезные вопросы: дается ли спасение через веру? Как здесь участвует *ordo salutis* (порядок спасения)? Является ли вера даром Божиим? Как спасение благодатью относится к спасению верой — или же в данном случае к спасению делами?

Как и в двух предыдущих разделах, я предлагаю вам сначала главу с рассмотрением кальвинистской точки зрения по данным проблемам, затем — главу с формулировкой арминианского мнения. (Осмеливаюсь, кстати, заметить, что в этом вопросе кальвинисты хуже всего понимают арминиан, по крайней мере арминиан Реформации.) Последняя глава раздела будет посвящена некоторым вопросам библейского богословия.

Глава 8. Кальвинизм и совершение спасения

Нельзя не восхищаться строгой логичностью кальвинистской системы, которая в типичном виде представлена (хоть и несколько упрощенно) в виде акронима TULIP ("тюльпан"):

Total Depravity (полная греховность)
Unconditional Election (безусловное избрание)
Limited Atonement (ограниченное искупление)
Irresistible Grace (непреодолимая благодать)
Preservation of the Saints (неотступность святых).

В этом разделе мы более внимательно рассмотрим первый и четвертый пункты. Коротко говоря, кальвинисты считают, что греховность падшего человека такова, что свойственная ему свобода практически отрицается. Его воля скована, не свободна. Каким бы щедрым ни было предложение спасения во Христе, которое делает Бог, ни один человек не хочет и

не может принять его в своем естественном состоянии. По этой причине для применения спасения должна осуществиться работа благодати, которая происходит "против" воли человека, она сверхъестественным образом преодолевает его естественное сопротивление. По этой причине спасение логически начинается с рождения свыше: человек должен возродиться, чтобы стать способным поверить. Сейчас мы обратим внимание на ключевые моменты этой точки зрения.

I. Человек после грехопадения

Адам и Ева были сотворены благими и свободными. Но первородный грех вверг их и все их потомство в рабство их порочной природе. Таким образом, греховность человека полная, она пронизывает все стороны его существа.

А. Это не значит: 1) что каждый человек так плох, как только может быть, и 2) что каждый человек повинен во всех грехах. В самом деле, невозрожденные люди обладают совестью, которая различает добро и зло, и часто они поступают в согласии с этой совестью. Часто грешники способны в некоторой мере ценить то, что благородно и добродетельно. Они даже могут иногда сознательно быть альтруистами в поступках или побуждениях. Но при этом все люди естественно рождаются в состоянии полной греховности.

Б. С полной греховностью тесно связаны еще два последствия грехопадения: 1) вина "первородного греха" и 2) следующее из нее осуждение Бога. Задача этой книги не требует от нас рассмотрения данных предметов или трудной проблемы, по поводу которой нет согласия даже среди верных последователей Кальвина: каким образом все человечество становится повинно в грехе Адама и осуждено за него? Некоторые предпочитают вторить Августину, говоря о "естественном представительстве" (*natural headship*) как основе этого. Другие предпочитают теорию "союзного представительства" (*federal headship*). (Подробнее об этом см. в: Leroy Forlines, *Systematic*" (Randall House, 1975), 123-128. См. также W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zon-dervan reprint, n.d.), 11:13-94)

В. Но что касается мнения о природе полной греховности, тут таких разногласий нет. Падший человек как грешник по природе своей склонен ко злу и предпочитает его добру. Он находится в состоянии убежденного бунта против Бога, подавляет в себе истину и слеп к ней. Он не может искренне желать ничего хорошего, не может отвернуться от зла и обратиться к добру; все его желания слишком заражены преобладающим себялюбием. Поэтому его воля скована, он не свободен выбрать Бога. В нем на самом деле нет никакого подлинного добра, ничего, что относилось бы к Богу, — только порок.

1. *Греховность полная*, то есть она пронизывает все существо человека: "все способности и силы души и тела". (Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), 247)

2. Это можно также назвать *полной неспособностью*, что означает, несмотря на сделанные выше допущения: а) невозрожденный человек не может сделать ничего хорошего по сути или заслужить одобрения Бога, и б) он не может перейти от изначальной эгоистичной любви к греху к подлинному стремлению к святости и удовлетворению требований закона Божьего. (Berkhof, 247)

Г. Эта точка зрения имеет существенные последствия для понимания предложения спасения, которое заключено в Евангелии. Мы понимаем благодатность предложения, сделанного Богом для всех. Его желания дать спасение во Христе всем, кто поверит, и в то же время мы осознаем, что ни один человек, не рожденный свыше, на самом деле не может принять это предложение. Он не способен поверить во Христа.

II. Жизненно важная роль рождения свыше

"Решение" проблемы полной греховности — это рождение свыше, которое может быть определено как сверхъестественное воздействие Духа Святого, основанное на заслугах искупительной деятельности Христа, которое оказывается непосредственно на дух человека и ведет его от смерти к жизни, от удаленности от Бога — к живым отношениям с Ним.

А. Природа рождения свыше. Перечислим некоторые важные особенности.

1. Рождение свыше предполагает "мистическое" единение Христа и избранного, которое логически — не хронологически — предшествует ему и создает для него основание.

2. Рождение свыше — это мгновенная внутренняя работа в человеке. "Влияние Духа отлично от влияния истины, от влияния одного человека на другого и вообще от любого другого влияния. Его энергия действует *непосредственно* на самую человеческую душу". (Shedd, 11:500) Это значит, что Дух Божий действует, не используя даже Слова Божьего. Рождение свыше не требует от человека веры; как замечает Шедд, "мертвый не может участвовать в своем воскресении". (Shedd, 11:503)

3. Рождение свыше само по себе совершенно не осознается. Тот, кто рождается, не чувствует этой работы и полностью пассивен. Любое осознание рождения свыше, которое может возникнуть у человека, основано на его восприятии результатов. (Berkhof, 469; Shedd, 502-509)

4. Рождение свыше — это логически первое действие по применению спасения. Все другие стороны опыта искупления логически проистекают из этого и требуют его предварительного проведения.

5. Рождение свыше не обязательно связано с обращением, хотя обычно они происходят одновременно. Рождение свыше происходит неосознанно, обращение же — сознательно, оно может совпадать с рождением свыше или следовать за ним через некоторый промежуток времени. Рождение свыше не требует участия Слова, обращение — требует.

Б. Действенный призыв. Кальвинисты подчеркивают, говоря о применении спасения, роль Духа Святого в "действенном" призыве человека к обращению.

1. Различие между *внешним*, и *внутренним* призывом.

а) Внешний призыв представляется как беспристрастное предложение Благой Вести. Это общее, или универсальное, предложение спасения во Христе, призыв грешников к покаянию и вере и обещание спасения для всех, кто так поступит. Хотя откликнутся на него только избранные, это предложение *bona fide*. Однако этот призыв сам по себе не является действенным.

б) Внутренний призыв является действенным и осуществляется через прямое воздействие Святого Духа на сердце избранного. Поэтому он может называться *действенным, успешным* или *плодотворным*.

2. Две особенности действенного призыва.

а) Он требует участия Слова и является сознательным.

б) Он является мощной сверхъестественной работой Духа Святого, поэтому непреодолим.

в) Он является действенным, потому что рождение свыше дает человеку то, что Беркхоф называет "духовным слухом", (Berkhof, 471) так что он способен теперь слышать и отзываться: "Теперь в нем есть духовная жизнь, которая способна откликнуться на истину". (Shedd, 508)

г) Он обязательно ведет к обращению.

Некоторые из ранних кальвинистов, по сути, приравнивали рождение свыше к действенному призыву, но это не характерно для богословия Реформации в ее более развитой форме. Иные считают, что "собственно рождение свыше" в его самом узком значении является имплантацией божественной жизни, о которой идет речь в пункте А, в то время как действенный призыв — это завершение работы по возрождению в более широком плане, эквивалент "рождения заново" как первого сознательного проявления жизни, имплантированной при собственно возрождении. Это различие позволяет кальвинистам признать, что "рождение заново" требует участия Слова, в то время как собственно рождение свыше — нет.

В. Рождение свыше входит в *ordo salutis*. Это латинское словосочетание переводится как "порядок спасения". Кальвинисты сознательно подчеркивают некоторые стороны опыта спасения и связывают их друг с другом в определенном *логическом* порядке. (Надо подчеркнуть, что это не *хронологический* порядок.)

Здесь нет необходимости подробно рассматривать *ordo salutis*. Для текущей цели достаточно связать рождение свыше с другими основными его элементами.

Как мы уже указывали, рождение свыше — первый момент применения. Кальвинисты определили порядок следующим образом:

рождение свыше,
действенный призыв,
обращение, которое состоит из двух частей:

а)покаяние?

б) вера,

оправдание,

освящение.

Имеет значение логика этого размещения. Рождение свыше делает возможным все остальное, потому что дает порочному человеку возможность услышать Благоую Весть, понять ее и ответить на действенный призыв покаянием и верой, которые сами являются дарами Божьими. Таким образом, даже если человек не осознает само рождение свыше как таковое, обращение, сопровождающееся личным покаянием и верой, уже становится сознательным опытом. Провозглашение Благой Вести для рождения свыше не нужно, но для действенного призыва и обращения оно необходимо.

Затем на основании так полученной веры обращенный человек получает и оправдание. А освящение как продолжение работы Святого Духа следует потом.

Более мелкие детали нам здесь совершенно не нужны. Среди возможных проблем — вопрос периода времени, который может, но не обязательно должен отделять обращение от остального порядка рождения свыше. Одно из мнений гласит, что человек вполне может получить рождение свыше в детстве, а последующее обращение — по достижении зрелости, когда будет достигнуто понимание. Это более вероятно среди детей избранных родителей: "Часто новая жизнь внедрена в сердца детей задолго до того, как они способны услышать Евангелие". (Berkhof, 471; также Shedd, 508, note) (Может случиться и так, что человек будет рожден свыше, но никогда не будет по-настоящему обращен в этой жизни, так как не услышит Благой Вести. Шедд обсуждает это какое-то время, но спешит заметить, что подобный случай — скорее "чрезвычайный" в деятельности Духа, и Церковь не должна руководствоваться им в благовестии. (Shedd, 706-711) Многие кальвинисты утверждают, что Шедд чересчур спекулятивен, когда допускает такую возможность.)

III. Роль веры

Из уже обрисованного порядка следует, что вера — скорее часть спасительной деятельности, относящейся к избранным" чем условие, которое должен выполнить отдельный человек, чтобы спастись. Беркхоф определяет спасительную веру как "определенное убеждение, начертанное в сердце Духом Святым, в истинности Благой Вести и сердечное доверие (упование) по отношению к обещаниям Бога во Христе". (Berkhof, 503)

А. Как мы увидели, спасительная вера невозможна для не рожденного свыше человека: этому препятствует его полная греховность. Скованная природа естественного человека неспособна к вере, поэтому он неспособен поверить, чтобы спастись от условий, в которых находится до возрождения.

Если бы человек естественно был способен испытывать веру или желать ее, тогда непредсказуемая вера человека была бы непосредственной причиной спасения. Спасение происходило бы вследствие каприза человека, а не в соответствии с Божьим промыслом. В самом деле, такая "вера" была бы фактически *делом* человека, деятельностью, которая превращала бы его в лицо, ответственное за собственное спасение как минимум наряду с Богом. Такое мнение — "синергизм", и такое спасение — не исключительно работа Божьей благодати.

Б. Вера (наряду с покаянием) — в первую очередь благодатный дар Бога и только во вторую — деятельность человека, которая проистекает из работы Бога. Еф. 2:8-9 если не говорит об этом явно, то подразумевает. Таким образом, человек не имеет никаких заслуг в вере, как и в искупительной деятельности Иисуса:

"Это семя вносится в человека при рождении свыше". (Berkhof, 503) "Человек не рождается свыше, потому что поверил в Христа, но верит в Христа, потому что рожден был свыше". (Shedd, 509) И еще: "Вера — результат, причиной которого является рождение свыше". (Shedd, 530.)

В. Следовательно, формально более правильно было бы говорить об "оправдании

верой", а не о "спасении верой". Последнее выражение может быть использовано, но лишь когда более широкое слово "спасение" применяется как синекдоха для "оправдания" — как одного из его ключевых элементов. И явно неверно было бы говорить о "рождении свыше через веру". В Библии об этом нигде не говорится.

Рекомендуемая литература о взгляде кальвинистов по поводу применения спасения

Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), pp. 225-251, 415-525.

Lorraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (Eerdmans, 1954), pp. 61-82, 162-181.

Gordon Clark, *Biblical Predestination* (Presbyterian and Reformed, 1969), pp. 85-144.

Arthur Custance, *The Sovereignty of Grace* (Baker, 1979), pp. 91-130, 175-189, 359-364.

William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zondervan, n.d.), vol. II, pp. 242-257, 490-552.

Глава 9. Применение спасения согласно арминианской точке зрения

Как и в предыдущей главе, нас волнуют прежде всего два основных момента: полная греховность человека и обусловленность спасения — а также, как это отражается на способе применения, или совершения спасения в личной жизни человека благодатью Божьей. Только теперь мы рассматриваем позицию арминиан, в чем она соответствует, а в чем расходится с кальвинистской, обрисованной в предыдущей главе.

Коротко говоря, арминиане согласны с кальвинистами в том, что греховность является полной, — хотя это свойственно не всем арминианам, а кальвинисты считают, что это вообще им не свойственно, — и не соглашаются в вопросе обусловленности спасения. Проблема слабости грешного человека, не способного положительно откликнуться на Благою Весть, решается арминианами с помощью понятия "предваряющей благодати". И *ordo salutis* начинается с обращения: то есть с покаяния и веры. Важные детали этого мнения рассматриваются ниже.

I. Арминиане и полная греховность

По поводу мнения арминиан Реформации о полной греховности достаточно вновь просмотреть раздел "Человек после грехопадения" в предыдущей главе. Там обрисовано мнение кальвинистов о грехопадении, и арминиане, как правило, не будут спорить ни с чем из сказанного там.

А. Подведем итоги.

1. После грехопадения Адама и Евы все люди наследуют первородный грех от своих прародителей, их природа порочна и склонна ко злу так же, как Адам и Ева по природе были склонны к добру до грехопадения.
2. Вследствие этого ни один человек не свободен более по природе выбрать Бога, если не подвергнется сверхъестественному воздействию Духа Святого.
3. Следовательно, сам по себе ни один человек не может и не хочет принять предложение спасения в Благой Вести и принять спасительную веру во Христа.
4. Это состояние можно назвать *полной греховностью*, так как оно пронизывает все стороны бытия человека, и *полной неспособностью*, так как оно делает его неспособным сделать что-либо хорошее в глазах Бога. Как говорит об этом Уотсон, "подлинный арминианин, как и кальвинист, принимает учение о полной греховности человеческой природы как следствие грехопадения наших прародителей"; затем он выражает полное согласие с мнением Кальвина, а именно: "Человек переполнен грехом, наводнен им, никакая часть его не свободна от греха, поэтому все, что исходит от него, греховно". (Richard Watson, *Theological Institutes* (NY: Nelson & Phillips, 1850), 11:48.)

Уотсон был, конечно, ведущим богословом среди последователей Весли. Кальвинисты часто признают, что веслеевцы в отличие от арминиан семнадцатого века верили в полную греховность. (См., например, Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), 422) Пол Джуэт признает, что Весли придерживался такого "августинианского" взгляда на грех, и добавляет: "Первородный грех был для Весли не просто слабостью, как для

классического арминианина, но полной греховностью, из-за которой для спасения требуется Божья благодать". (Paul K. Jewett, *Election and Predestination* (Eerdmans, 1985), 17.) Весли использует библейскую метафору сна для описания естественного состояния человека.

"Его духовные чувства не пробуждены; они не различают духовного добра или зла. Глаза его понимания закрыты... Следовательно, не имея возможности познавать духовное с закрытыми каналами души, он находится в состоянии чрезвычайного, полнейшего невежества по отношению к тому, что должно больше всего его волновать". (John Wesley, *Wesleys Standard Sermons*, ed. Edward H. Sugden (Epworth Press, 1955-56), 1:181-182) Опять же, говоря о грешнике, уже после того, как началось его убеждение, Весли замечает:

"Хотя он старается изо всей мочи, но не может победить: грех сильнее. Он хотел бы убежать, но темница держит его крепко, он не может выбраться... Такова свобода его воли; он свободен только делать зло; свободен "пить нечистоты вместо воды"; уходить все дальше и дальше от Бога живого и снова поступать "вопреки Духу благодати". (Wesley, 1:188-189. 279 James Arminius, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 1:252)

Достаточно о Весли. Но кальвинисты ошибаются насчет *изначальных* арминиан. Арминий и первые ремонстранты подобным образом поддерживали идею полной греховности и говорили о необходимости благодати. Сам Арминий сказал:

"В своем *греховном и порочном состоянии* человек неспособен сам по себе ни подумать, ни пожелать, ни сделать что-либо поистине благое; он обязательно должен быть возрожден и пробужден в своем разуме, чувствах и воле, во всех своих силах. Богом во Христе через Духа Святого, чтобы он был способен правильно понять, оценить, воспринять, пожелать и сделать нечто воистину хорошее". (Arminius, 1:323)

В другом месте он едко упрекает любого, кто "думает, что человек может сделать нечто хорошее своими природными силами", и считает это мнение как "недалекое от пелагианства". Еще в одном месте, описывая состояние греховности, Арминий утверждает:

"В этом состоянии свободная воля человека, направленная к подлинному благу, не только ранена, искалечена, нетверда, согнута и ослаблена; она также скована, разрушена, уничтожена. Его силы не только ослаблены и бесполезны, если им не поможет благодать; у него вообще нет сил, кроме данных благодатью Божьей". (Arminius, 1:526.)

А. Скевингтон Вуд поэтому прав, когда замечает: "Очевидно, что мнение [Арминия] отличается от пелагианского оптимистичного отношения к врожденной способности человека достичь идеала блага". (A. Skevington Wood, "The Declaration of Sentiments: The Theological Testament of Arminius" (*Evangelical Quarterly* 65:2 [1993], 111-129), 123) Джек Коттрелл тоже быстро отходит от своего обычно осторожного и здравого суждения, когда признает "факт", что "Библия не изображает человека как полностью греховного"; и, уверяя, что человек "*способен* отвечать на Благоую Весть верой", он, кажется, основывает эту способность скорее на природе человека, чем на благодати Божьей. (Jack Cottrell, "Conditional Election", in *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 68) Это не соответствует арминианству самого Арминия, каковы бы ни были намерения.

Б. В предыдущей главе я вскользь упоминал, что и вина первородного греха, и осуждение как его результат унаследованы всем человечеством от Адама, согласно мнению кальвинистов. Этот вопрос как таковой не будет рассматриваться здесь полностью. Он не имеет прямого отношения к проблеме способности невозрожденного человека откликнуться положительно на предложение Благой Вести, или теме *ordo salutis*, которые волнуют нас сейчас.

Достаточно заметить, что многие арминиане согласятся с тем, что вина и осуждение первородного греха передаются всему человечеству наряду с полной греховностью. Да, не все арминиане так считают; Ричард Уотсон, например, говоря о результатах грехопадения, нигде этого не утверждает, хоть и ясно говорит о полной греховности и духовной смерти человечества, которые были последствиями грехопадения. Дональд Лейк подчеркивает, что Рим. 5:12 "не поддерживает представления, что все мы виновны в грехе Адама". (Donald M. Lake, "He Died for All: The Universal Dimensions of the Atonement",

in *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 34.) Но это вполне может быть еще одним отходом Лейка от классического арминианства.

Есть много причин считать, что сам Арминий и изначальные ремонстранты учили не только полной греховности и духовной смерти, но также вине и осуждению, унаследованным всем человечеством от Адама. Следующие строки ясно это показывают. "Весь этот грех [то есть "первый грех первого человека"], однако, не является особенностью наших прародителей, но свойствен всему человечеству и всему их потомству, которое, когда грех был совершен, находилось в их чреслах и потом произошло от них путем естественного деторождения, согласно изначальному благословию. Ибо в Адаме "все согрешили" (Рим. 5:12). Поэтому кара, которая пала на наших прародителей, таким же образом постигла и до сих пор преследует все их потомство. Поэтому все люди " по природе чада гнева" (Еф. 2:3), заслуживающие осуждения, временной и вечной смерти". (Arminius, 1:486.)

Другие соглашались с этим выводом: "Якоб Арминий... однако, воспринял основную предпосылку учения Августина о первородном грехе, а именно, что все человечество было в чреслах Адама, когда он согрешил, поэтому разделяет его наказание. Все мы — чада гнева, пока не освобождены Христом". (David L. Smith, *With Willful Intent: A Theology of Sin* (Victor Books, 1994), 87)) Не раз Арминий утверждал в недвусмысленных выражениях, что "все люди преступили закон в Адаме". (Arminius, III: 178)

Того же мнения были и другие арминиане Реформации, Томас Грэнтэм например.

"...Грех человечества — *первородный* либо *текущий*. Первый довлеет над всеми, даже в младенчестве человек подвержен его действию; об этом свидетельствует Рим. 5. Они не согрешили подобно преступлению Адама. Однако смерть царит над ними, и это доказывает, что преступление Адама вменяется и им". (Thomas Grantham, *Christianismus Primitivus, or the Ancient Christian Religion* (London, 1678), 11:76, 77 (курсив его); цитируется по: Matthew Pinson, "The Diversity of Arminian Soteriology" (неопубликованная рукопись), 4)

И опять: "Я не отрицаю первородный грех, ибо я знаю, что он довлеет над всем потомством Адама, и смерть ждет их, потому что все они согрешили в нем". (Thomas Grantham, *The Controversie about Infants Church-Membership and Baptism, Epitomized in Two Treatises* (London, 1680), 14; цитируется по: Pinson, 5.)

Так как у кальвинистов существуют разногласия, происходит ли это в соответствии с естественным или союзным представительство, мы не будем вообще касаться этой темы. Однако я могу сказать, что арминиане более склонны считать это результатом естественного представительства. Таким было мнение Арминия, что видно из приведенной выше цитаты.

II. Роль благодати в подготовке к рождению свыше

Если для кальвиниста рождение свыше решает проблему греховности и неспособности, арминиане находят решение в том, что Арминий называет "предваряющей (prevenient) благодатью" (или "предотвращающей благодатью").

А. Термин

1. "Предваряющий" или "предотвращающий" — это *предвосхищающий, предупреждающий, предшествующий*. Это значение передано в 1 Фес. 4:15: "...мы живущие... не *предупредим* умерших", что значит: мы не опередим их, не пойдем вперед их. Сравните с Пс. 118:147: "Предваряю рассвет", что значит "автор псалма встал до рассвета".

Арминий под "предваряющей благодатью" понимал благодать, которая предшествует действительному рождению свыше и, если человек не сопротивляется ей, непреодолимо ведет к таковому. Он быстро заметил также, что эта "помощь Духа Святого" настолько достаточна, "что удалена от пелагианства, насколько это возможно". (Arminius, 1:300)

2. Этот древний термин лучше, чем любой другой. Иногда я называю эту благодать *наделяющей способностью (enabling)*, что отражает ее результаты; но в равной мере мне нравится название *благодать, предшествующая возрождению (preregenerating)*, и обычно я использую этот термин. Эта формулировка предпочтительна, так как тесно связывает работу Святого Духа с самим рождением свыше, к которому она относится.

Б. Понятие благодати, предшествующей возрождению

1. По определению, благодать, предшествующая возрождению, состоит в том, что Дух Святой "отверзает сердце" нерожденного свыше человека (используя слова Деян. 16:14) для истины Благой Вести, что дает ему способность положительно откликнуться на нее в вере. Это некий богословский "толчок", если можно так сказать, поэтому арминиане могут совершенно справедливо настаивать, что "*в любом случае именно Богу принадлежит инициатива в спасении*. Он призывает к Себе людей и воздействует Духом на их сердца... никто не может спастись, не будучи прежде призванным Богом". (Howard Marshall, "Predestination in the New Testament", in *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 140.)

2. С богословской точки зрения, это понятие удовлетворяет потребности полностью грешного человека. Как мы уже признавали, нерожденный свыше человек по своей природной воле совершенно неспособен положительно ответить на предложение спасения, содержащееся в Благой Вести. Благодать, предшествующая возрождению, просто значит, что Дух Божий преодолевает эту неспособность, непосредственно воздействуя на сердце человека, и эта Его работа дает еще нерожденному свыше человеку способность понять истину Благой Вести, пожелать Бога и принять спасительную веру. Арминий, отвечая на вопрос, может ли Бог требовать веры от падшего человека, высказался, что человек "не может иметь ее [веру] сам по себе", и Бог требует ее только потому, что "постановил даровать человеку достаточно благодати, чтобы он мог поверить". (Arminius, 1:383) Опять же: "Очень ясно видно, из Писаний, что покаяние и вера не могут быть осуществлены иначе, чем посредством дара Божьего. Но само Писание и природа обоих даров ясно учит, что этот дар — некий род убеждения". (Arminius, 111:334)

3. С точки зрения Писания, это понятие должно выражать истину, которая содержится в отрывках, подобных Ин. 6:44: "Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня". В свете этого благодать, предшествующую возрождению, можно было бы назвать *привлечением*. В Деян. 16:14 говорится: "Господь отверз сердце ее внимать тому, что говорил Павел". Поэтому благодать, предшествующую возрождению, можно было бы назвать *открытием сердца*. Или посмотрим Ин. 16:8: "...и Он [т. е. Дух], придя, обличит [или убедит] мир о грехе и о правде и о суде". В этом плане, благодать, ведущая к возрождению, может быть названа *убеждением*.

В. Составляющие благодати, предшествующей возрождению

1. Убеждение. Как мы уже отмечали, эта составляющая означает, что Дух убеждает нерожденного свыше человека в истинности Благой Вести. Если умы нерожденного свыше ослеплены (2 Кор. 4:4) и не видят истины, то убеждение открывает им глаза, они становятся способны видеть и понимать — по сути это то же, что и "открытие сердца", которое дало Лидии способность внимать тому, что она слушала. Таким образом, грешник, которого иначе ни в чем подобном нельзя убедить, становится убежденным в своей греховности и вине, в своем осуждении, в том, что путь Божий — это путь правды и что Христос обеспечил для него искупление, если он примет дар Божий в вере.

2. Уверенность. Хоть это слово, может быть, ничего не добавляет к значению убеждения, я использую его для того, чтобы подчеркнуть, что убеждение — это не просто интеллектуальное, бесплодное доказательство. Дух заставляет истину вызывать к грешнику. Эта истина влечет его, молит, терзает: "человеческая воля уверенно склоняется к тому, чтобы согласиться с проповедуемыми истинами". (Arminius, 1:301) "Внутренне уверение Духа Святого... порождает веру и заставляет Его дать спасение верующему". (Arminius, 111:324)

3. Наделение способностью. Также необязательно добавлять это к убеждению. Однако надо сделать это замечание. Посредством благодатной, ведущей к возрождению работы. Дух дает человеку способность принять Христа в вере. Поскольку слепота закрытого прежде всего сердца мешает грешнику принять предложение Евангелия, убежденность в истинности этого предложения уже дает человеку нужную способность. Возможно, для такого результата нужна и еще какая-то работа над сердцем грешника; мы не можем полностью объяснить таинственную деятельность Духа Божьего в сердцах людей, ибо не понимаем всего этого достаточно хорошо. Что бы ни требовалось. Дух делает спасительную веру возможной.

Г. Другие особенности благодати, предшествующей возрождению

1. Она полностью благодатна. Так как в природе грешников нет ничего хорошего, грешник ничего не может сделать, чтобы заслужить эту благодать. Арминий всегда настаивал, что он и его товарищи никогда не исключали благодать из начала обращения, они считали, что благодать эта "предшествует, сопровождает и следует" спасению, что без нее "вообще никаких добрых поступков человек совершить не может". (Arminius, 1:328) Вуд справедливо настаивает, что Арминий "подчеркивает роль предваряющей, искупительной и хранящей благодати, что делает абсолютно ясным: верующие избраны на основании деятельности Бога, а не своей собственной". (Wood, 122) Уильям Мак-Дональд соглашается с этим и дает такую характеристику арминианству этого рода:

"Бог начинает и завершает этот опыт. Он вызывает веру и в благодати отвечает на веру, посылая Дух". (William G. McDonald, "...The Spirit of Grace" (Heb. 10:29)", In *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 84.)

2. Она хранит личностный характер отношений между Богом и человеком. Как я указывал в третьей главе, поскольку и Бог, и люди — личности, это значит, что Бог обращается с человеком с помощью влияния и отклика, а не причинно-следственных связей. Причинно-следственные связи годятся для механизмов, но не личностей.

3. Она тесно связана с рождением свыше, так как неизбежно ведет к нему, за исключением тех случаев, когда человек решительно сопротивляется. Так богословы древности говорили о "позывах к возрождению", имея в виду те толчки, которые движут человека к рождению свыше (но не являются им). Так Арминий говорил о людях, которые "чувствуют позывы Духа Святого, свойственные как подготовке, так и самому рождению свыше, но люди эти еще не рождены заново". (Arminius, 1:325)

4. Она делает веру возможной, но не неизбежной. Другими словами, сама по себе благодать, предшествующая возрождению, не гарантирует обращения грешника. Вероятно, кальвинисты не будут возражать против какой-либо из ее сторон, перечисленных выше (разве что включают эти моменты в собственно возрождение). Пункт, в котором кальвинисты и арминиане расходятся во мнениях, таков: кальвинисты верят, что эта работа проделывается только с избранными и обязательно действительна; арминиане же верят, что подобная благодатная работа проделывается как с избранными, так и с неизбранными одинаково. Снова процитируем Мак-Дональда: "Безбожник спит в глубине своих грехов, но, когда призыв Божий пробуждает его, он может ответить верой, а может сопротивляться Духу и вновь заснуть смертельным сном". (McDonald, 87)

Арминий говорит о двустороннем характере убеждения, которое влечет за собой благодать, предшествующую возрождению. Оно "достаточно" для всех, кто испытывает его, в том смысле, что "тот, к кому оно применено, способен согласиться, поверить и обратиться". Но оно "действительно" только тогда, когда человек "соглашается, верит и обращается". (Arminius, 111:335) В другом месте он возражает против смешения этих двух моментов и замечает: "Когда Бог стучит в дверь, человек определенно может ее открыть, следовательно, благодать достаточна", поддерживая этим довод Беллармине о тех, кто сопротивлялся воле Божьей, несмотря на то что "они обладали достаточной благодатью, чтобы не противиться и уступить Духу Святому". (Arminius, 111:520,521) Поэтому Карл Бэнгс, хоть он и большой специалист по Арминию, не совсем точен, когда пишет, что Арминий считал: "Верит только тот, кто может верить". (Carl Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Abingdon, 1971), 343) (Здесь он, пожалуй, смотрит на Арминия глазами Барта. Он явно противоречит себе, когда признает, что Арминий учил, будто неверующий *отвергает* спасительную благодать Бога. Арминий сказал бы, что, если человек не может верить, он не может и отказаться от веры. (См. Arminius, 111:520, 521))

5. Она наделяет человека способностью сбросить путы со своей воли. Совершив это, предваряющая благодать сохраняет основание, которое предпочел Бог, предлагая человеку спасение, а именно: свободу выбора. Бог хочет, чтобы человек свободно и лично выбрал, покориться Ему или восстать против Него. Такой образ действий Он предопределил для человека, созданного по образу Его. Благодать, предшествующая возрождению, которая наделяет человека свободой сделать этот выбор, служит для сохранения такого способа отношений Бога с людьми.

Я сделал довольно долгую паузу, прежде чем прокомментировать слова "по образу Его".

Способность к вере, пусть даже дарованная через предваряющую благодать, относится к тому факту, что человек был сотворен по образу Божьему. Гордон Кларк — хороший кальвинист — прав, когда замечает, 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), 113) Личность и разум человека как образа Божьего подверглись сильному воздействию грехопадения, но не были уничтожены. Поэтому, как только человек понимает истину — в данном случае с помощью благодати, предшествующей возрождению, — он может лично согласиться с ней. Это согласие — спасительная вера. Но он может также лично отказаться от этой истины. И это отвержение — сознательное неверие.

6. Она требует слушания Благой Вести. Следовательно, эта работа предваряющей благодати не *мгновенно* в абсолютном смысле, хоть и воздействует *непосредственно* на сердце. Но Слово — это инструмент, средство, которое используется Духом для убеждения, уверения и наделения способностью верить. Это наблюдение не противоречит представлению о силе произнесенного Слова Божьего, которое встречается во многих местах Писания, например Евр. 4:12. Взгляд Арминия на этот момент ясен, когда он говорит об убеждении, входящем в состав предваряющей благодати: "Оно осуществляется посредством слова Божьего. Но происходит это убеждение внешне в результате проповеди слова, а внутренне — в результате воздействия Духа Святого, точнее, в совместном воздействии Слова и Духа, чтобы слово могло быть понято и воспринято подлинной верой". (Arminius, III:334)

Очевидно, эта благодать, предшествующая возрождению, соизмерима с вдумчивым слушанием Благой Вести. Это кажется ясным. Но когда мы пытаемся объяснить, почему некоторые из слушающих Благою Весть убеждаются больше, чем другие, мы не всегда на это способны. Не можем мы и полностью объяснить, почему Благая Весть проповедуется одним, а не другим. У Бога есть свои причины, которые мы не всегда постигаем. Я не буду здесь останавливаться на этой проблеме. (Arminius, 111:524,525 содержит несколько полезных замечаний по этому поводу)

III. Призыв и благодать, предшествующая возрождению

Принимая во внимание суть приведенного выше описания, я склонен считать, что *призыв* — это по сути то же самое, что и благодать, предшествующая возрождению. У такой идентификации есть несколько преимуществ.

Она помогает подчеркнуть, что спасение всегда является инициативой Бога, а не человека.

Она помогает считать призыв таким же всеобщим, как и Благая Весть.

Она помогает избежать бессмысленного кальвинистского разграничения между бесплодным *внешним* призывом к избранным и действенным *внутренним* призывом к избранным. Дух Божий мощно призывает избранных Благой Вестью, несмотря на то что они сопротивляются и навлекают на себя вечное проклятие.

Не обязательно как-то разделять действенный (или плодотворный) призыв и призыв, который таковым не является. Если мы захотим сохранить это различие, — а оно может быть полезно, — то конечная разница между действенным и недейственным призывом заключается в свободном отклике призванного. Когда грешник, которому дается способность веры через предшествующую возрождению благодать, отвечает покаянием и верой, призыв становится действенным.

.Но Бог делает не меньше — до этого момента — для человека, который решил сопротивляться; поэтому призыв является недейственным вовсе не из-за недостаточной работы Духа.

Я уже замечал, что Арминий разделял достаточность предваряющей благодати для некоторых и ее действенность для остальных: "Многие действия божественного провидения, направленные на тех, кто не предопределен, достаточны для их спасения, но не действенны". (Arminius. III:276) Опять же он говорит, что "нет оправдания тем, кто призван достаточной благодатью к покаянию и вере". (Arminius, III:336)

По сути Арминий использует те же самые слова, говоря о "призвании" и о "предваряющей благодати". О первом он пишет: "Призвание является и внешним, и внутренним"; внешнее

— это провозглашение слова, а внутреннее — "воздействие Духа Святого, просвещающего и возбуждающего сердце, призывающего обратить внимание на произносимые слова и поверить в них". (Agimnius, II:105) Затем "внутреннее призвание даруется и тем, кто не следует за призывом... В самом начале обращения человек ведет себя совершенно пассивно, то есть... он может только принять и прочувствовать его. Но когда он чувствует влияние благодати, действующей на его ум и сердце, он свободно принимает ее, а может в то же время и воздержаться от ее принятия". (Arnunius, II:497-499. Показателен весь этот раздел.)

IV. Порядок спасения

Арминиане не так, как кальвинисты, заботились о составлении подробного *ordo salutis*, или порядка спасения. Однако нет причины избегать этой темы. Исходя из того, что уже было сказано выше, видно, что ар-минианский порядок отличается от кальвинистского: призыв = благодать, предшествующая возрождению; обращение, включающее в себя:

а) покаяние,

б) веру,

оправдание, возрождение,

освящение.

Кроме того, арминиане вряд ли будут считать, что есть какая-либо логическая разница, что поставить раньше: оправдание или возрождение. Мы должны настаивать, что освящение — даже *изначальное* — основано на оправдании.

Я включил сюда предваряющую благодать, так как она, хоть и не *гарантирует* применение спасения (поэтому формально от него отличается), *необходима* для него. Логика такого порядка так же важна для арминианства, как и приведенная в предыдущей главе — для кальвинизма. Особенно важен тот факт, что этот порядок делает спасение *обусловленным*. Иначе говоря, спасение происходит *верой*, а не *для веры*. Я еще вернусь к этому вопросу.

Кроме того, такой *ordo salutis* не позволяет разделять по времени обращение, оправдание, возрождение и изначальное освящение. Они *всегда* одновременны. Нет возможности возродиться и не быть обращенным позже (или никогда), как у кальвинистов. Вне Слова нет спасения. (Есть и другие грани опыта спасения, которые могут быть включены в "порядок", в том числе союз со Христом, усыновление и т. д. Эти подробности не относятся к цели данной книги. Некоторые замечания Арминия по этому поводу см. в: II: 11 Iff, 229; Ш: 18.)

V. Природа спасительной веры

В следующей главе я рассмотрю роль веры в Новом Завете довольно подробно, отвечая на несколько вопросов, относящихся к природе спасительной веры. Сейчас я лишь сформулирую несколько важных наблюдений о спасительной вере.

А. Я утверждаю, что, согласно Писанию, спасение происходит через веру. Кальвинист, который также стремится соответствовать Писанию, ответил бы, что моя "вера" — по сути своей "дело", и поэтому я провозглашаю спасение делами. Поэтому недостаточно обсудить здесь место веры в *ordo salutis*. Надо также быть уверенным, что твое представление о вере соответствует Писанию.

Сформулируем это в виде вопроса: если вера — это условие, которое *человек* должен выполнить, чтобы спастись, является ли такое спасение отчасти делом человека?

Является ли вера, таким образом понятая, чем-то, что человек *совершает* ("делом"),

заслуживая тем самым спасения? Беркхоф считает, что да: "Арминиане обнаружили католическую тенденцию, воспринимая веру как заслугу человека, на основании которой он становится угоден Богу" (Berkhof, 497)

Я не пытаюсь защитить от этого обвинения всех ар-миниан; некоторые из них действительно его заслужили. Например, Лейк очень близко подходит к этому, когда с одобрением цитирует слова Пауля Тиллиха о том, что "оправдание верой означает признание нашего признания". (Lake, 44) Но я буду твердо отрицать, что понимаю веру

таким образом, и что Арминий и первые ре-монстранты так ее понимали. Остается *доказать*, что мое заявление — не пустые слова.

Б. Спасение верой, благодатью и делами.

1. То, что спасение дается благодатью Божьей, а не делами человека, — вывод, справедливо сделанный на основании Писания. Этот вывод выдержал проверку временем, и не только в церквях, принадлежащих к традиции Реформации. Это учение следует рассматривать как неотъемлемое от христианской веры и Благой Вести. Арминий часто пылко опровергал мнение, что вера "является результатом наших собственных усилий, а не дается нам как безвозмездный дар от Бога" (Arminius, 111:315)

Он восклицал: "Я приписываю благодати *начало, продолжение и завершение всего благого*, и я убежден, ее влияние простирается до такой степени, что даже человек, уже рожденный свыше, без нее не может воспринять, пожелать или совершить никакого блага". (Arminius, 1:253) (Отношение к этому таких отрывков, как Рим. 3:20 — 4:25; 9:30 — 10:13; Гал. 2:16; 3:2, 5; Еф. 2:8-9 и Флп. 3:9 будет обсуждаться в следующей главе.)

2. Следствием этого является противопоставление: "вера" и "дела", которые исключают друг друга — согласно логике и Писанию. "Вера" (понятая правильно, то есть в соответствии в Писанием) — это не "дела", а "дела" — не вера. Эти два слова не синонимы. Более того, из тех самых отрывков ясно также, что вера рассматривается как *условие* (а не результат): спасение *верой* противопоставлено спасению *через дела*. Было бы бессмысленно противопоставлять спасение *для* веры спасению *через* дела.

3. Библия связывает спасение верой и спасение благодатью как дополняющие друг друга. Нам не надо полагаться на логические силлогизмы, чтобы вывести это; Павел ясно говорит об этом в таких местах, как Еф. 2:8-9; Рим. 4:2-5; 10:3 и особенно Рим. 4:16. (Опять же, подробности см. в следующей главе.) Поэтому важно следующее: если понимать под верой то, что понимает под ней Библия, спасение верой полностью соответствует спасению благодатью и полностью противоречит спасению делами.

4. Природа спасительной веры такова, что она не является никоим образом заслугой верующего человека. Согласно Библии, вера противопоставлена делам. Поэтому в вере нет никакой заслуги верующего; он не вознаграждается за веру. Вера — это не более (и не менее) чем *принятие дара*. Поэтому она совершенно противоположна заслугам. Можно привести очень простой пример: когда я предлагаю кому-то подарок, заслуги этого человека не имеют никакого значения. Арминий, возможно, имел в виду нечто подобное, когда подчеркивал, что вера — не столько *орудие* (очевидно, как предмет или качество) оправдания, сколько *акт* восприятия Христа, праведность которого вменяется верующему. (Arminius, 1:363,364) Поэтому Вуд прав, когда делает вывод: "То, что мы здесь имеем [у Арминия], — это не форма синергизма, в которой Бог и человек сотрудничают, а скорее отношения, в которых воля и работа Бога внутри человека [sic!] принимаются с доверием и покорностью". (Wood, 124)

Дж. И. Пакер настаивает: "Вера — это прежде всего взгляд вне себя и прочь от себя, по направлению ко Христу и Его распятию как единственному основанию для настоящего прощения и будущего упования". (J. I. Packer, *What Did the Cross Achieve?* (Theological Students Fellowship, n.d., booklet reprinted from Tyndale Bulletin 25 [1974], 30) Именно так! И пока вера — это взгляд от себя по направлению ко Христу в поисках спасения, по своей природе она противоположна заслугам. Вера — это *пустые* руки, протянутые к Богу. Это когда человек говорит: "Я не могу спастись сам. Я отказываюсь от своих бесплодных попыток изираю на Него, Который дает безвозмездное спасение во Христе. Я ничего не могу, поэтому принимаю спасение от Него как дар благодати". Вера — это отказ от собственных дел и подчинение делам Бога.

5. Вера, таким образом, — это личное отношение человека, отражающее его ум и волю. Вера значит, что человек верит, а не Бог (или Христос) верят за него. Любая цитата из Нового Завета, относящаяся к вере, подтвердит это:

Гал. 2:16 — "мы *уверовали* во Христа Иисуса, чтобы оправдаться";

Рим. 4:3 — "*поверил* Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность";

Рим. 4:5 — "*верующему*., вера его вменяется в праведность";

Рим. 4:24 — "вменится и *нам, верующим*";

Ин. 3:16 — "*верующий* в Него, имеет жизнь вечную";

Лк. 7:50 — *вера* твоя спасла тебя";

Рим. 10:10 — "сердцем *веруют* к праведности".

Этот список можно продолжать. Вера — вопрос личный, и человек, который рассматривается как верующий, — это человек, практикующий веру. Вера — это не "предмет", которым обладают (на котором могла бы основываться заслуга), но активный настрой ума и воли, который свойствен только верующему и никому более — в этом плане он не свойствен даже Богу (см. ниже). Это следует из того, что люди — личности, а не машины. Еще важнее, что язык, используемый Писанием, не оставляет нам иного выбора.

Для тех, кому необходимо, я добавлю, что ничего также не меняют отрывки, которые говорят о "вере Иисуса Христа", например Гал. 2:16, — сравните с Гал. 2:20. Во всех этих стихах контекст делает ясным, что греческий генитив — "Иисуса Христа" — используется в значении дополнения и означает веру, объектом которой является Он. В Гал. 2:16 это несомненно; следующее предложение: "Мы уверовали — греческий аорист — во Христа" сознательно употребляется параллельно "вере Христа" как разъяснение. Сравните с Мк. 11:22, где буквально сказано: "Имейте веру Бога".

6. Саму ли веру считает Бог праведной? В свете Рим. 4:3, 5 мы не решаемся ответить отрицательно. Однако в свете остального Нового Завета, который явно не дает человеку никаких оснований для хвастовства спасением и приписывает его целиком и полностью благодати Божьей, я рад, что мы *не* должны считать веру чем-то таким, что Бог принимает как замену праведности и считает праведным само по себе.

Так как я убежден, что кальвинисты согласятся с этим выводом, я очень кратко обращаю внимание на Рим. 4:3, 5. Я понимаю первый из стихов так, что греческий предлог *eis* используется, как мы говорим, "предикативно" и служит не только для соединения слов. В итоге, на самом деле стих значит, что Авраам поверил (уверовал) в Бога, и праведность ему засчитана. Хотя вера здесь явно выполняет роль *условия*, она не приравнивается каким-либо образом к праведности. Рим. 4:5 непросто, так как прямо гласит: "Вера его вменяется (или как) праведность". Я предположил бы, что Павел использует сокращение, как иногда бывает в разговоре, и имеет в виду, — если выразить это более полно, — что Бог засчитывает веру человека как возможность (или средство, орудие) для вменения ему праведности Христа.

Замечания Арминия, как мне кажется, сходны с моими. После несколько запутанного анализа, в том числе ссылки на то, что он сам раньше указывал "не в строгом порядке", по поводу Рим. 4:3,5, он делает вывод.

"Я полагаю, что грешникам вменяется в праведность только повиновение Христу, и праведность Христа — единственная заслуга, на основании которой Бог прощает грехи верующих и считает их праведными, словно они в совершенстве исполняли закон. Но, так как Бог не вменяет праведности Христа никому, кроме верующих, я делаю вывод, что в этом смысле сказано хорошо и правильно: *"Верующему вера его вменяется в праведность благодатью"*, так как Бог послал Сына Своего, Иисуса Христа, в умиление... через веру в кровь Его". (Arminius, 1:264. Ср. с 11:474, где он говорит в подобном духе, что "вера вменяется нам в праведность благодаря Христу и Его праведности. В этом объявлении вера — объект, который вменяется; а Христос и покорность Ему... заслуга оправдания".)

Уотсон говорит в сходном стиле.

"... Не совсем правильно... говорить, что наша вера во Христа принимается вместо личного повиновения закону, разве что в вольном смысле, в том, что наша вера во Христа избавляет нас от наказания столь же действенно, как если бы мы хранили личное повиновение. Писание учит скорее тому, что смерть Христа принимается вместо нашего личного наказания, при условии нашей веры в Него, и что, когда мы фактически верим в Него, Бог со Своей стороны вменяет или засчитывает нам праведность; или, что то же самое, засчитывает веру к праведности, то есть прощает наши преступления благодаря вере и рассматривает нас как восстановленных в Его милости". (Watson, 11:242)

Иначе говоря, утверждать, что вера засчитывается как праведность, можно лишь опосредованно, иначе это будет ошибкой. Если бы ни Рим. 3:5, я бы даже не упоминал об этом.

В. Вера как "дар Божий". Является ли вера, *per se*, Божьим даром? В предыдущей главе мы видели, что кальвинисты отвечают утвердительно. Вера как дар проистекает из рождения свыше — когда в сердце попадает семя веры. Мы не должны упускать из виду, однако, что это противоречит представлению о спасении верой. Оправдание как одна из частей *ordo salutis* происходит верой, но даже то, что вера дается как дар, является частью более широкой темы "спасения". Итак, спасение, и по крайней мере рождение свыше, по кальвинистской системе происходит *для* веры, а не *через* нее. Последствия этого будут подробно рассмотрены в следующей главе.

В то же время представление о спасительной вере как о даре Божьем свойственно данному образу мышления, поэтому вопрос заслуживает изучения.

1. Свидетельства Писания. Можно использовать лишь несколько фрагментов, показывающих, что спасительная вера — дар Божий.

а) 1 Кор. 12:9 перечисляет веру в числе даров Духа. Но это не спасительная вера. Эта "вера" — *charismata*, которая дается уже верующим христианам. Кроме того, особый дар веры дается только *некоторым* христианам, когда Дух распределяет дары.

б) Гал. 5:22-23 представляет похожую ситуацию. Там вера перечисляется среди девяти "плодов Духа". Опять же, эта вера не может быть спасительной, так как плоды эти существуют в жизни христиан. В самом деле, многие толкователи считают "веру", приведенную в этом списке, *верностью*, но здесь мы не будем больше исследовать данную проблему.

в) Еф. 2:8-9 — основной фрагмент: *"Ибо благодатию [инструментальное значение, te chariti, посредством благодати] вы спасены [перифрастический перфект, рассматривающий текущее условие как следствие предыдущего действия] чрез веру [dia плюс генитив, непосредственное действующее лицо], и сие [средний род: touto] не от вас. Божий дар: не от дел, чтобы. никто не хвалился"*.

Есть две причины — грамматическая и синтаксическая — настаивать, что "сие" не обозначает "веру". Грамматически "вера" — женского рода, а "сие" — среднего. Считать "веру" антецедентом слова "сие" можно лишь с большой натяжкой по отношению к греческой грамматике.

А синтаксис здесь (на который часто не обращают внимания) таков, что у "сие" есть три дополнения:

- 1) "сие" не от вас;
- 2) "сие" — Божий дар;
- 3) "сие" — не от дел, чтобы никто не хвалился.

Если считать, что "сие" — это "вера", первые два момента имеют некоторый смысл, но с третьим это работать не будет: выражение "вера не от дел" было бы бессмысленной тавтологией, ввиду того что дела и так противопоставляются вере.

Следовательно, в Еф. 2:8-9 "сие" относится ко всей предшествующей фразе. Это соответствует правилам греческой грамматики, которая требует, чтобы действие глагола обозначалось местоимением среднего рода и вполне соответствовало смыслу контекста. "Благодатью вы спасены через веру, и этот опыт спасения не от вас. Божий дар, *se* от дел, чтобы никто не хвалился".

2. Вопрос значения. Что значит: спасительная вера — Божий дар? Значит ли это, что Бог, или Иисус, должен верить за человека? Мы уже видели, что это не имеет смысла.

Значит ли это тогда, что Божий Дух внутренне *превращает* человека в верующего? Нечто вроде этого, без сомнения, происходит: Бог порождает веру внутри человека вопреки его желанию не верить. Своей собственной мощью (силой?) Он создает в человеке такой настрой ума, сердца и воли, каким тот никогда ранее не обладал. Если вы позволите мне использовать "механическое" сравнение (которое, конечно, недостаточно точно), можно сказать, что Бог "включает" некий "рубильник", который был "выключен".

Независимо от того, как мы выразим это, вера является неким отношением (или расположением), или деятельностью ума и воли человека, поэтому то, что вера — дар Божий, должно значить, что Он Своим сверхъестественным вмешательством непосредственно (без сотрудничества со стороны человека, так как до определенного момента он враждебно настроен по отношению к вере) порождает веру в человеке. Он "превращает" человека в верующего. (Иначе, по мнению кальвинистов, человек обладал,

бы некоторой "заслугой", так как поверил-.) Откровенно говоря" в этой точке зрения совершенно не учитывается убедительное представление Писания, которое "обличает" каждого слушающего неверующего в его неверии и представляет верующего как таким же образом несущего ответственность за свою веру.

Следует сказать здесь еще пару слов о природе спасительной веры. Я уже говорил" обсуждая благодать, предшествующую возрождению" что это работа Духа, Который с помощью Слова открывает закрытое сердце грешника для восприятия истин Благой Вести, убеждая и давая ему способность верить. Так как человек полностью грешен, эта работа совершенно необходима и должна быть проведена, чтобы возник какой-либо позитивный отклик со стороны грешника. В этот момент грешник принимает истину. Но спасительная вера — это не только интеллектуальное убеждение. Она требует принятия решения, позитивного отношения, полного вверения жизни и судьбы человека в руки Бога во Христе. Это — действие человека, а не Бога, и по этой причине Писание всегда представляет человека как несущего ответственность за свою веру или неверие.

3. Вера как дар Божий. Арминий представлял веру как Божий дар и прославлял "деяния божественной благодати", которые "необходимы для порождения веры в человеке" (Arminius, 1:366) Он так перечисляет божественные промыслы: "1) Воля Моя — спасти верующих. 2) Этому человеку Я дарую веру и дам ему устоять в ней. 3) Я спасу этого человека". (Затем он поясняет "дарование веры" как "обеспечение средствами для веры".) (Arminius, 1:387.) Несмотря на все, что я сказал выше, я не возражаю против факта, что вера — дар Божий.

Но, если пользоваться этой терминологией, надо точно разъяснить, что она значит.

а) *Способность* верить исходит от Бога.

б) *Возможность* веры — тоже от Бога.

в) *Содержание* веры — истина Благой Вести — от Бога.

г) *Убеждение* веры — от Бога.

д) *Наделяет* человека способностью верить Бог.

Но к самой вере должен в конечном итоге прийти сам человек, который призван поверить в Благою Весть, и это желание принять спасительную веру — свободное решение личности. Если, называя веру "даром Божиим", вы хотите обесценить это свободное решение, я буду вынужден отказаться от такой терминологии. Это не библейская терминология, поэтому лучше отказаться от нее.

Если бы важно было считать, что спасение происходит *для* веры, что сама вера — часть результатов спасения, а не условие спасения, наверное, многие авторы книг Нового Завета, да и Сам Иисус сказали бы об этом. Вместо этого, как я надеюсь доказать в следующей главе, в Новом Завете вера везде представлена как условие спасения, которое человек должен выполнить.

Рекомендуемая литература об арминианской точке зрения на применение спасения

James Arminius, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), vol. I, pp. 523-531.

Leo G. Cox, "Prevenient Grace, A Wesleyan View" (*Journal of the Evangelical Theological Society*, 11:3 [1969], pp. 143-149.

F. Leroy Forlines, *Systematics* (Randall House, 1975), pp. 149-173. (Коллега автора.)

John Miley, *Systematic Theology* (Methodist Book Concern, 1892, 94), vol. I, pp. 441-533; vol. II, pp. 241-253, 308-338, 505-524. (Позднее арминианство в методизме.)

(Ф. Лерой Форлайнс, Библийская систематика. — СПб.: Христианское общество "Библия для всех", 1996.)

W. B. Pope, *Compendium of Christian Theology* (Wesleyan-Methodist Book-Room, 1880), vol. II, pp. 47-71, 358-385, 407-418.

Richard Watson, *Theological Institutes* (Nelson & Phillips, 1850), vol. II, pp. 43-87, 207-283. (Известный представитель ранневеселевского богословия.)

Глава 10. Новый Завет и спасение верой

Арминиане согласны с кальвинистами в вопросе о полной греховности, но остается главная проблема этого раздела — обусловленность спасения. Основной вопрос звучит так: происходит ли спасение верой? Только ответ, основанный на точном "библейском богословии", может считаться удовлетворительным.

Введение: природа проблемы

Многие христиане — во всяком случае, на "популярном" уровне — удивились бы, узнав, что кто-то задает подобный вопрос: верой ли осуществляется спасение. Чтобы вступление было кратким, я предлагаю здесь только самые общие очертания того, как возник подобный вопрос. В предыдущих главах изложены все детали.

Размышляя о логической последовательности кальвинизма, многие богословы выступили бы против упрощенного заявления о том, что спасение осуществляется верой. 1) Поскольку избрание безусловно (и должно быть таким, если воля Бога превыше всего), получается, что спасение — в самом широком смысле слова — основано на промысле Божьем, а не на нашей личной вере. 2) Так как искупление было задумано для спасения только избранных и результативно применяется к ним через благодатную деятельность Духа Святого, получается, что спасение — опять же в самом широком смысле — происходит скорее через искупление и благодать, чем верой. 3) Так как человек полностью грешен, по сути мертв и неспособен откликнуться на Благоую Весть, пока не возродится, получается, что спасение — по-прежнему в самом широком смысле — скорее осуществляется *для веры*, чем *верой*.

Если все это правда, можно ли говорить о спасении верой? Некоторым образом, да: даже самый убежденный кальвинист будет спорить, что эти слова истинны. Но в таком случае слово "спасение" будет использовано в более узком смысле. Писание ясно говорит об оправдании верой, это ясно и для кальвинистов. Оправдание занимает такое важное центральное место в учении, что слово "спасение" часто используется как синекдоха, в качестве синонима оправдания. Поэтому в более узком плане можно сказать, что спасение (оправдание) происходит верой. Однако "спасение" — это больше, чем оправдание. Когда это слово используется в своем широком значении, это скорее синоним *избрания*. Мы не должны заблуждаться в этом: если избрание не осуществляется верой, то и спасение — тоже.

Вот что тогда мы должны понимать, в свете кальвинистского *ordo salutis*, который обсуждался в восьмой главе: 1) рождение свыше логически идет первым; 2) из него проистекает обращение, включающее в себя покаяние и веру как Божьи дары рожденному свыше; 3) и отсюда вытекает оправдание, обусловленное верой, которая сама — плод спасительной и возрождающей работы Бога.

Нетрудно увидеть, что тогда спасение в самом широком смысле включает рождение свыше, обращение и оправдание (и не только, но сейчас нам этого достаточно). Ничто из названного не было бы возможно без рождения свыше, все остальное проистекает из него. Рождение свыше происходит не верой, значит, и спасение — не верой. Как выразил это Беркхоф, "семя веры попадает в человека в момент рождения свыше... Только после того как Бог заронит зерно веры в сердце человека, он может верить". (Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), 503)

Мы сказали достаточно, чтобы обозначить существующую проблему и основные связанные с ней вопросы. Осуществляется ли спасение верой? Как правильно использовать слова с точки зрения Библии?

1. Значение "спасения", обусловленного верой

Все стороны соглашаются, что оправдание осуществляется верой. Следовательно, было бы правильно говорить о "спасении" верой по меньшей мере в качестве синекдохи, то есть используя термин "спасение" в более узком значении, как синоним оправдания. Поэтому вопрос таков: связывает ли Библия веру как условие только с оправданием (или

"спасением" в узком плане) или со "спасением" в широком плане, включающим в себя рождение свыше или другие стороны применения искупления к частному лицу. Иначе говоря, что конкретно происходит при воздействии "верой" согласно Библии? Ответ, основанный на тщательном исследовании отрывков Нового Завета, представляющих веру как условие, гласит, что условие это не сводится к оправданию. Вот лишь некоторые из этих важных отрывков.

А. Некоторые отрывки рассказывают о *принятии Святого Духа "верой"*.

1. Гал. 3 — хороший пример. В Гал. 3:2 Павел ясно показывает (в риторическом вопросе), что галаты "получили Духа чрез наставление в вере". Гал. 3:5 рассматривает тот же самый факт с другой стороны: апостол "подал им Духа чрез наставление в вере". "Наставление" в этой фразе отражает динамику отношений между проповедником и слушателями. Павел проповедует веру как средство принятия Духа; они слышат, таким образом, проповедуемую веру; они сделали то, что Павел велел им делать, и ответили верой.

Это все равно что сказать, что они приняли Духа "верой" (*ек* с аблативом). Очевидно, какие бы обороты речи здесь ни употреблялись, значение шире, чем просто оправдание. Гал. 3:14 еще раз подтверждает, что Павел описывает происходящее с человеком, когда он становится христианином: "чтобы нам получить обещанного Духа верою" (*dia* с генитивом). *Pneumatōs* — здесь, вероятно, генитив аппозиции; передавать "обещанного Духа" — то же, что говорить о Нем. "Обещание" в Новом Завете часто служит специальным термином для обозначения принятия Духа Святого; смотрите Лк. 24:49; Деян. 1:4 (ср. с Деян. 11:15-18); 2:33, 38, 39; Еф. 1:13 (где "обетованный Святой Дух" по сути является эквивалентом "обещанного Духа").

2. Ин. 7:39, возможно, следует включить в число этих цитат: "Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие (аорист: возложили веру) в Него". Ввиду того что при толковании этого стиха возникает много вопросов о "распределении", не надо использовать его чрезмерно. Однако, кажется, он подкрепляет вывод, что вера — условие для принятия Духа.

3. Еф. 1:13, конечно, надо сюда включить; здесь представлена та же самая динамика, что и в Гал. 3. Порядок таков: они услышали Благою Весть, ответили на нее верой (опять аорист) во Христа, они были "запечатлены" обетованным Духом. Грамматическая связь между верой и запечатлением очень тесна, в буквальном переводе: "уверовав, вы были запечатлены".

4. Рассказ Петра о событиях в доме Корнилия содержит те же основные моменты: Бог дал язычникам Духа Святого, как Петру и прочим в Иерусалиме, когда они уверовали (опять аорист) в Господа Иисуса Христа (Деян. 11:17). Есть сомнения по поводу, относится ли причастие "уверовавши" (*pisteusasin*) к "нам" или к "ним" — или к тем и другим; в любом случае значение остается тем же, и грамматическая связь опять же прочна: "Бог дал им такой же дар, как и нам, уверовавшим".

5. В Деян. 15:7-9, на совещании в Иерусалиме, Петр снова рассказывает об этом. Опять приводится точно такой же порядок, как и у Павла в Гал. 3 и Еф. 1: Петр говорил, язычники услышали, они уверовали (еще один аорист) и Бог дал им Духа Святого. Только здесь Петр добавляет еще один элемент для пояснения того, что происходило: "верою очистив сердца их" (инструментальный датив). Мы можем воспринимать "очищение сердец их" как эквивалент дарования Духа или дополнительный результат — очищение, исполненное Духом после Его принятия. В любом случае (разница здесь невелика), значение это явно не относится только к оправданию. Обладание Духом жизни — это спасение.

Б. В некоторых отрывках говорится о *положении сынов/детей Божьих, приобретаемом "верой"*.

1. Как и в первом случае, неплохо будет начать с Послания к галатам. В Гал. 3:26 мы читаем: "Все вы сыны (*huiōi*) Божий по вере (*dia* с генитивом) во Христа Иисуса".

Очевидно, здесь имеется в виду не просто оправдание, но ваши отношения с Богом в качестве Его полноправных сыновей — усыновление, одним словом. Контекст отрывка еще больше указывает на это.

2. Ин. 1:12 выражает по сути ту же истину: положение "чад Божиих" обусловлено верой,

которая объясняется как "вера во имя Его" и "принятие Его". Здесь "чада" — это *tekna*, но можно утверждать, что *teknon* Иоанна не отличается коренным образом от *huios* Павла. Если здесь и есть какая-то разница, то лишь та, что *teknon* может относиться к рождению свыше, а *huios* — к усыновлению. В любом случае оправдание не имеется в виду.

3. 1 Ин. 5:1 следовало бы рассматривать отдельно, но можно упомянуть это место и здесь: "Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден". Здесь, конечно, можно было бы понимать веру как результат, отличительную характеристику тех, кто рожден свыше; но самое естественное прочтение этих слов иное. Если, что кажется более вероятным, рождение рассматривается как результат веры, значит, рождение заново (возрождение), посредством которого человек становится сыном Божиим, происходит верой.

В. В некоторых отрывках говорится о воскресении от духовной смерти "верой".

1. Одно из таких мест — Кол. 2:12. Здесь христианин рассматривается как человек, умерший, похороненный и воскресший к новой жизни вместе со Христом, что проявляется в крещении и осуществляется "силой" Бога, воскресившего Христа из мертвых. Однако говорится, что это совершается "верою" (*dia* плюс генитив), и, конечно, это не оправдание как таковое. Это воскресение, полагаю я, — рождение свыше. Если и не имеется в виду непосредственно оно, то, по крайней мере, здесь явно говорится о союзе со Христом, а рождение свыше подразумевается.

2. Ин. 5:24 тоже следует включить в этот раздел, как и в последующий. Теперь мы видим, как Иоанн (передавая, конечно, слова Иисуса) показывает нам тот же порядок, что и Павел с Петром (см. выше): произносится слово, его слушают, верят и затем: человек "перешел от смерти в жизнь". Без сомнений, это духовное возрождение, воскресение от духовной смерти, и они, в частности, являются последствиями веры.

3. Мы должны рассматривать Ин. 12:46 как отрывок, имеющий подобное значение, хотя духовная тьма — более конкретная метафора (чем духовная смерть). Используя сослагательный аорист с *βίη*, в предложении, выражающем (реализованный) замысел, Иисус указывает, что любой, кто поверит в Него, больше не будет находиться в духовной тьме. Вера — условие, и на этом условии люди переходят в свет — это лишь другой способ обозначения перехода от смерти к жизни. Я не вижу, каким образом можно сомневаться в том, что имеется в виду именно рождение свыше (а не оправдание, в частном значении).

Г. В ряде отрывков говорится об обладании жизнью вечной "верой".

1. Среди них — два места Евангелия от Иоанна — Ин. 3:36 и 6:40, 47. Я полагаю, кто-либо будет спорить, что обладание жизнью вечной в этих стихах — оборот речи, связанный с судом и относящийся к оправданию. Мне кажется куда более вероятным, что обладание жизнью вечной, которое явно является не обещанием на будущее, но текущим, основано на рождении свыше.

2. Обратите также внимание на 1 Тим. 1:16. Павел говорит о своем собственном опыте как образце для каждого, кто "будет веровать в Него к жизни вечной". Логически, по *ordo salutis*, человек обладает жизнью вечной с момента рождения свыше.

Д. Наконец, есть ряд мест, где говорится о спасении "верой". Они не помогут нам понять, используется ли это слово в узком плане как эквивалент оправдания. Но если на самом деле — а кажется, что так и есть — контекст этих стихов показывает, что "спасение" употреблено в более широком значении (и включает в себя другие аспекты *ordo salutis*, помимо оправдания), они могут оказаться нам полезны.

1. Например, Деян. 16:31 может нам помочь. В ответ на вопрос филиппийского тюремщика ему говорят: "Веруй (аорист) в Господа Иисуса Христа, и спасешься". Контекст не позволяет определить здесь широту значения "спасения"; однако нет причин думать, что Павел имел в виду конкретно оправдание, выделяя его из всего *ordo salutis*.

2. То же самое относится и к Мк. 16:16 (независимо от принадлежности к оригиналу). Здесь, по крайней мере, "спасенный" противопоставляется "осужденному", поэтому это легко истолковать в строго судебном плане.

3. 1 Кор. 1:21, однако, обладает контекстом, который может прояснить, что имел в виду Павел, говоря, что Богу благоугодно "спасти верующих". Непосредственный контекст противопоставляет верующих тем, кто мудростью не пришел к знанию Бога. "Познать

Бога" — это явно шире оправдания. В более широком контексте "спасение" 1 Кор. 1:21 может быть определено как: "Вы призваны (действенно) в общение (союз, участие в) Сына Его Иисуса Христа" (1 Кор. 1:9); или даже, в 1 Кор. 1:30: "От Него (Бога) и вы во Христе Иисусе". Тогда, судя по контексту, Павел думает о союзе со Христом и всех плодах такого союза.

4. Обратите внимание также на Еф. 2:8-9. "Вы спасены чрез веру" (*dia* с генитивом). Изучите все Послание к ефессянам, где рассматриваются все духовные богатства, получаемые от пребывания во Христе (Еф. 1:3), и очень мала вероятность того, что "спасены" в Еф. 2:8 используется в узком смысле как эквивалент оправдания. Более того, непосредственный контекст Еф. 2 делает это еще более невероятным: Павел говорит об обличении духовно мертвых в их промахах и грехах, как показывают Еф. 2:1, 5, 6. Здесь "спасение" рассматривается с точки зрения не оправдания, но избавления неспасенных от духовной смерти и превращение их в новое творение, предназначенное для добрых дел. Вряд ли можно найти лучшее контекстуальное описание или подборку слов, лучше объясняющих рождение свыше.

5. Принимая во внимание контекст Послания к римлянам, я не буду пытаться многое извлечь из Рим. 1:16 или 10:9, где сказано, что вера ведет к "спасению". Очевидно, что основной аспект спасения, который обсуждается в Послании к римлянам, — это оправдание; поэтому можно предположить, что "спасение" в этих стихах обозначает конкретно оправдание. По крайней мере, я замечу, что Павел так охотно говорит в Послании к римлянам об оправдании — используя слово *dikaïosune* и родственные снова и снова, явно не нуждаясь в синонимах для разнообразия, — можно логически заключить, что, когда он использует слово "спасение", изменение слова несет в себе смысловую нагрузку.

6. Лк. 8:12 следует принять во внимание. Там, толкуя притчу о сеятеле, Иисус указывает (говоря о семени, упавшем на тропу, которое так и не взошло), что сатана уносит слово, "чтобы они не уверовали (аорист) и не спаслись". Вероятно, кальвинист стал бы спорить, что все это указывает на возможность обращения (включающего, в частности, оправдание), которую Благая Весть дает рожденным свыше. Но это привело бы нас к неприемлемому мнению, что Иисус имеет в виду рожденных свыше людей, успешному обращению которых мешает сатана, уносящий слово. Хотя это и вид отрицательного довода, кажется вполне ясным, что обращение-оправдание, в узком смысле отличное от рождения свыше, не может быть значением "спасения" в данном стихе, ибо эти люди вообще не испытали спасения.

В заключение никто не будет спорить с тем, что оправдание как таковое воистину происходит верой. Имея в виду отрывки, рассмотренные выше, не стоит оспаривать и того, что "спасение" в самом широком смысле слова тоже осуществляется верой. Рождение свыше и все его последствия тоже основаны на вере. Более того, нет причин думать, что эта "вера" по отношению к другим сторонам спасения, в том числе рождению свыше, означает нечто иное, чем когда связана конкретное оправданием. То есть в обоих случаях остается одно и то же *условие*. Можно, например, сравнить синтаксис и терминологию, используемые Павлом в провозглашении оправдания верой в Гал. 2:16 и в провозглашении принятия Духа верой в Гал. 3:2, 5.

II. Противопоставление в Библии веры и неверия как граница, отделяющая спасение от гибели

Значение "спасения верой" будет ясней" когда мы проследим, как Библия представляет веру и неверие в виде коренного различия между спасенными и погибшими.

А. Это особенно заметно в использовании слова "вера" у Иоанна. Павел по сути противопоставляет веру делам, как два разных пути поиска праведности, Иоанн же противопоставляет в основном веру неверию, проводя границу между спасенными и погибшими. Вероятно, это объясняет, почему Иоанн тяготеет к использованию глагола (*pisteuo*), в то время как Павел предпочитает существительное (*pistis*).

Чтобы это исследование не превратилось в долгое представление богословия Иоанна, я упомяну здесь только несколько наиболее ярких примеров, в самой простой форме.

1. Ин. 3:18, 36 — верующий не осужден и имеет жизнь вечную. Неверующий приравнивается к уже осужденному, не видит жизни, и гнев Божий пребывает на нем.

2. Ин. 5:24, 38 — верующий имеет жизнь вечную, не будет осужден, перешел от смерти к жизни. Неверующий не имеет пребывающего в нем Слова, таким образом, не имеет жизни.

3. Ин. 6:35-47 — верующий никогда не будет алкать, имеет жизнь вечную, воскреснет в день суда. Неверие равнозначно смерти.

4. Ин. 12:44-48 — верующий не пребывает во тьме и "видит" Отца. Неверующий пребывает во тьме и будет осужден.

5. Такой вывод делается из большинства высказываний Иисуса у Иоанна и содержится в собственных словах Иоанна, как обобщено в Ин. 20:31: "Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его". Эта "жизнь" — спасение в самом широком и лучшем его значении, и совершается оно верой. Если кто-то не имеет его, то по причине неверия — вот основная тема Иоанна.

Б. Иоанн — не единственный автор Нового Завета, придерживающийся такой точки зрения. Если проследить богословие веры и неверия в Деяниях, можно обнаружить нечто подобное. Вера противопоставлена неверию (отвержению), между ними — граница.

1. Так, например, Деян. 28:24 характеризует результаты всего служения Павла: "Одни убеждались словами{его}, а другие не верили". Деян. 17:4-5 типично: "И некоторые из них уверовали и присоединились к Павлу и Силе... Но неверовавшие Иудеи..."

2. Как мы уже замечали, "вера" в своем подлинном значении была основанием надления Духом Святым (Деян. 11:17; 15:7-9).

3. Итак, в Деяниях "христианин" или "ученик" часто определяется как "уверовавший" (Деян. 16:1; 19:18 и т. д.) в отличие от "неуверовавших". В самом деле, спасение определяется словом "уверовал" (Деян. 13:12; 14:23; 17:12, и т. д.).

В. Синоптические Евангелия не говорят о личной сотериологии столько, сколько Иоанн, чаще связывая веру с такими понятиями, как исцеление. Однако существует заметный параллелизм между тем, что говорится о вере в связи с исцелениями и в связи с прощением и спасением.

1. Обратите внимание лишь на немногие из возможных мест: Мф. 9:2, где Иисус исцеляет расслабленного, принесенного к Нему, когда видит "их веру"; Мф. 9:22, где Он говорит женщине: "Вера твоя спасла тебя"; Мф. 9:29, где Он обращается к слепому: "По вере вашей да будет вам"; Мк. 10:52, где Иисус говорит слепому: "Вера твоя спасла тебя", и Лк. 17:19, где Он обращается к прокаженному с теми же словами. (Во всех этих случаях ясно, что вера — личная деятельность людей и условие их исцеления.)

2. Теперь сравните эти места с Лк. 7:50, где женщина, омывшая ноги Иисуса слезами, не больна, а просто грешница, но Он тоже говорит ей: "Вера твоя спасла тебя". Видна точная и намеренная параллель.

Как все прочие доводы свидетельствуют в пользу веры как необходимого условия спасения, так и синоптические евангелия, несомненно, добавляют уверенности в этом.

III. Связь между спасением верой, спасением делами и спасением благодатью

Как мы уже заключили в предыдущей главе, факт, что спасение происходит благодатью Божьей, а не делами человека, является справедливым и явным выводом из Писания. Поэтому перед нами сейчас стоит вопрос: противоречит ли спасение верой спасению благодатью? Предполагает ли каким-то скрытым образом спасение верой спасение делами? Само Писание дает ясный ответ: "верой" — это не "делами", но "благодатью".

А. Библия противопоставляет веру и дела как условие. Из всех авторов книг Нового Завета Павел больше всего внимания уделяет этой теме.

1. Рим. 3:20 — 4:25 посвящены основной проблеме всего Послания к римлянам: вера, а не дела, — условие праведности перед Богом. В Рим. 3:21-22 правда "независима от закона"; она "через веру" (*dia* плюс генитив). В Рим. 3:27 хвастовство исключается — не "законом" дел, но "законом" веры. В Рим. 3:28 оправдание происходит "верою" (инструментальное значение, *pistei*), независимо от исполнения закона. В Рим. 4:2-3

- Авраам, если бы был оправдан делами, мог бы хвалиться; вместо этого он "поверил" (аорист *episteusen*) в Бога, и это вменилось ему в праведность. В Рим. 4:4-5 воздаяние "делающему" вменяется по долгу, а верующему вера его вменяется в праведность.
2. Рим. 9:30 — 10:13 — сердцевина темы положения Израиля, обсуждаемой Павлом. В Рим. 9:32 Израиль не достиг праведности перед Богом, потому что пытался сделать это не верой (*ek* плюс аблатив), но делами. В Рим. 10:5-6 праведность "от (дел) закона" прямо противопоставлена праведности "от веры" (*ek* плюс аблатив).
3. Гал. 2:16 указывает на это противопоставление дважды, принципиально и на опыте: оправдание происходит не через исполнение закона, а через веру. (И роль веры выражена тремя разными способами: с помощью глагольной формы, *episteusamen*; с помощью *dia* плюс генитив; и с помощью *ek* плюс аблатив.)
4. Гал. 3:2-5 (уже рассмотренный выше) дважды настаивает на принятии Духа через веру (наставление в вере), а не дела закона.
5. Еф. 2:8-9 (тоже рассмотренный выше) противопоставляет "через веру" и "от дел" как условие, или инструмент, спасения.
6. Флп. 3:9 противопоставляет личную праведность, которая от (дел) закона, праведности "от Бога" и "по вере" (употребляется дважды, один раз с *dia* и генитивом, другой — с *epi* в местном, или инструментальном, значении).

Можно было бы привести еще фрагменты, но этого достаточно, чтобы прийти к несомненному выводу: понятия "верой" и "делами" взаимно исключают друг друга. Вера (по меньшей мере, правильно понятая) — это не дела, поэтому "верой" — не "делами". Согласно логике и Писанию они противоположны.

Следует заметить, кстати, что подобные отрывки ясно показывают, что Павел считает веру условием, а не результатом: спасение происходит *через* веру, а не *для* веры. Было бы абсурдом противопоставлять спасение для веры спасению через дела.

Б. Библия связывает веру и благодать как дополняющие друг друга. Опять же, наиболее полезно здесь будет рассмотреть писания Павла. Мы обнаруживаем, что здесь яе нужно никакой логики (хоть она тоже не была бы липшей); Библия прямо заявляет, что спасение "верой" прекрасно согласуется со спасением "благодатью".

1. Рим. 4:4-5 (см. выше) объясняет, что воздаяние за дела было бы обязанностью, а воздаяние за веру происходит милостью, то есть благодатью.
2. Еф. 2:8-9 (см. выше) ясно утверждает, что спасение верой — это спасение благодатью, прямо противопоставляя его спасению делами.
3. Рим. 4:2-3 (и Еф. 2:8-9) делают вывод, что спасение верой не дает человеку повода для похвалы. А когда человеку нечем хвалиться, это явно означает, что славить следует благодать Божию как незаслуженную милость; похвала сопровождает заслугу.
4. Рим. 10:3 указывает на спасение верой (Рим. 9:23) как покорность праведности Божьей, а не попытку "поставить собственную праведность". Отказ от собственной праведности означает спасение благодатью.
5. Важнее всего Рим. 4:16, где все это точно сформулировано: "Итак по вере (*eh* плюс аблатив), чтоб (было] по милости (*kata* плюс аккузатив)". "По вере" не противоречит благодати, а как раз означает "по благодати". *Требуется вера как условие, противопоставленное делам, чтобы благодать была основанием божественной деятельности спасения.* Павел говорит об этом ясно.

В. Таким образом, оправданны определенные выводы.

1. Вера (чем бы она ни была) — не дела. Неправильно понятая "вера" *может* быть "делами". Но если мы понимаем под верой то же, что и Библия, эти два понятия абсолютно различны.
2. Тогда спасение верой — это не спасение делами. Можно отрицать спасение верой на каком-то ином основании, если вы хотите (из-за вашего мнения о полной греховности, например, или об избрании), но нельзя отрицать его, приравнивая к спасению делами. Писание не позволяет нам приравнивать одно к другому. Мы узнаем, что спасение осуществляется через веру из тех же его отрывков, откуда узнаем, что оно не осуществляется через дела.
3. Спасение верой прекрасно согласуется со спасением благодатью. Опять же, нас учит этому Писание; спасение происходит верой, чтобы соответствовать благодати.

Кто-то может попытаться поставить под сомнение сделанные в этом разделе выводы, указывая, что некоторые из процитированных выше отрывков относятся конкретно к оправданию ("спасению" в узком смысле), а не спасению в широком значении, включающему в себя весь *ordo salutis*. Но это не удастся. С одной стороны, не все из процитированных мест имеют отношение к оправданию в узком смысле. Но, даже если бы это было так, они в *принципе* доказывают, что спасение "верой" дополняет спасение "благодатью" и противоположно спасению "делами". И этот принцип в равной степени действует по отношению к спасению (в широком смысле) и оправданию. Если раньше в этой главе нам удалось доказать, что Писание не сводит спасение "верой" только к оправданию, но применяет его, используя те же самые слова, к другим моментам *ordo salutis*, значит, эти выводы относятся к "спасению верой" в самом широком значении этих слов, какое только возможно.

Г. Вера может быть условием, которое человек должен выполнить, не являясь при этом причиной для заслуг или основанием спасения.

1. До сих пор мы ясно видели, что вера — личное дело человека. Новый Завет многообразно представляет как условие, что придает вес утверждению: *человек, поверив, должен выполнить условие*.

Под многообразием я подразумеваю несколько грамматических оборотов:

а) *dia* с генитивом (*dia pisteos*): Рим. 3:21-22; Гал. 2:16; Еф. 2:8-9 и т. д. Здесь вера представлена как промежуточное звено между состоянием спасенного и неспасенного;

б) *ek* с аблативом (*ek pisteos*): Рим. 10:5-6; Гал. 3:2-5; Кол. 2:12 и т. д. Здесь вера как источник становится средством получения спасения;

в) инструментальное значение (*pistei*): Рим. 3:28;

Деян. 15:9 и т. д. Здесь вера — инструмент или средство применения (усвоения) спасения;

г) *epi* с местным значением (*epi te pistei*: можно спорить, местное это значение, инструментальное или датив, но на суть это не влияет): Флп. 3:9 (очевидно, единственное употребление). Это может быть просто указание на место, но более вероятно предположение, что это — основание. Кеннеди предлагает прочтение "основано на" вере. (Н. А. А. Kennedy, "The Epistle of Paul to the Philippians", in *The Expositors Greek Testament* (Eerdmans, 1950), Ш:454) Мартин предпочитает вариант из Пересмотренного Стандартного перевода: "зависящий от" веры; (Ralph P. Martin, *The New Century Bible Commentary: Philippians* (Eerdmans, 1980), 183)

д) *глагольные формы* — их на самом деле много от глагола *pisteuo*: смотрите выше в конце пункта Б.

2. Как настаивает Беркхоф, вера не является *основанием* нашего спасения.

"Писание нигде не говорит, что мы оправданы... по причине (*dia* плюс аккумулятив) веры. Это значит, что вера нигде не представляется как основание оправдания. Если бы это было так, вера рассматривалась бы как заслуга человека. А это привело бы к учению об оправдании делами". (Berkhof, 520,521)

Я соглашусь с ним, не колеблясь, — хоть использование в Флп. 3:9 *epi* с местным значением довольно близко к значению основания. Но мы видели в этом исследовании, что грань, отделяющая веру от неверия, служит границей между спасенными и погибшими. Это заставляет нас сказать, что как неверие несомненно является причиной осуждения человека, так и вера несомненно приводит к спасению.

Разумеется, данная "причина" не должна восприниматься как основание — ни в коем случае. Это не *заслуга*. Осуждение вызывается преступлением греха; заслугой же оправдания является искупительная деятельность Христа, примененная через благодать. Но вера и неверие, соответственно, определяют различие, в *инструментальном* плане, — хотя слово "причина" здесь звучит гораздо лучше.

3. Вера как дело личное невозможна без благодатного воздействия Духа Святого. Это еще одна причина говорить, что вера сама по себе не является заслугой. Арминиане, как объяснено в предыдущей главе, считают, что грешник настолько грешен, что не может уверовать по своей собственной воле и своими силами. Чтобы он поверил, необходимо наделение его такой способностью, предшествующая возрождению ("предваряющая") благодатная работа Духа Божьего, Который убеждает грешника в природе его состояния и

истинности Благой Вести. Только благодаря этой деятельности грешник способен уверовать во Христа.

Рекомендуемая литература о спасении верой

James Arminius, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), vol. I, pp. 355-369; vol. II, pp. 109-111; 499-501..

F. Leroy Forlines, *Systematics* (Randall House, 1976), ch. 12, "The Condition of Salvation". (Коллега автора.)

William G. MacDonald. "'...The Spirit of Grace" (Heb. 10:29)" in *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), ch. 4.

Richard Watson, *Theological Institutes* (Nelson & Phillips, 1850), vol. II, pp. 234-253. (Известный представитель ранневеселевского богословия.)

(Ф. Лерой Форлайнс, Библейская систематика. — СПб.: Христианское общество "Библия для всех", 1996, гл. 12, Условие спасения.)

ЧАСТЬ ПЯТАЯ. НЕОТСТУПНОСТЬ В СПАСЕНИИ

Последний предмет споров между кальвинистами и арминианами — это вопрос, обязательно ли рожденные свыше неотступны в вере или же могут стать отступниками и погибнуть. Как мы уже замечали в первой части нашей работы, сам Арминий и ранние ремонстранты не пришли к ясному выводу по этому поводу. Но вопрос ими был поднят. Естественным образом ар-миниане на основании взглядов, составляющих суть их воззрений, еще в самом начале движения тяготели к сомнению, действительно ли кальвинистское учение о неизбежной неотступности соответствует Библии.

Эти тенденции, однако, не принесли конечных результатов, поэтому и кальвинисты, и арминиане обычно по-разному понимают данную проблему.

В кратком историческом введении к освещению вопроса Беркхоф выделяет пять вариантов мнений.

1) Августин учил, что "избранные" не могут быть отступниками, но некоторые неизбранные "возрожденные" — могут.

2) Римское католическое "полупелагианство" учит, что неотступность зависит от свободной воли обращенных.

3) Лютеранское богословие подчеркивает, что неотступность зависит от продолжения рожденным свыше человеком деятельности в вере.

4) Арминиане считают, что неотступность зависит от желания верующих верить, а также их добрых дел.

5) Кальвинисты в отличие от всех вышеперечисленных настаивают, что рожденные свыше от Бога не могут быть отступниками и определенно [читайте: "неизбежно"] устоят до конечного спасения. (Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), 545)

Правильно ли мнение Беркхофа об арминианской точке зрения, будет видно из последующих глав. Я не сомневаюсь, что оно было свойственно кому-то из поздних арминиан. Я в равной мере убежден, что то, о чем он говорит, не являлось мнением Арминия и ранних ремонстрантов, как и не является мнением большинства сегодняшних арминиан, в том числе автора.

Сейчас мы по порядку обратимся к мнению кальвинистов, арминиан и некоторым важным моментам "библейского богословия" по данному вопросу. Я должен, однако, заметить, что не все, кто склонен придерживаться популярного учения о "вечной безопасности", — на самом деле кальвинисты. Позиция этих людей — я называю их "субкальвинистами" — тоже будет рассматриваться в первой из трех последующих глав, и природа их взглядов будет кратко объяснена.

Глава 11. Доводы кальвинистов в пользу неизбежной неотступности

Основные составляющие мнения кальвинистов по поводу неотступности можно сформулировать следующим образом.

A. Определение: как указано выше, хорошая формулировка мнения кальвинистов состоит

из двух основных частей: во-первых, те, кто рожден свыше от Бога, не отступятся от этого состояния, во-вторых, они. определенно устоят в этом состоянии спасения. На самом деле это определение сознательно включает в себя три момента.

1. Неотступность относится только к *рожденным свыше*, как индивидуально, так и совокупно. Кальвинисты не делают никакого различия между "избранными" и "рожденными свыше". В совокупности одни равны другим. Все избранные рождены свыше; все рожденные свыше избраны.

Это отличает кальвинистскую точку зрения от мнения Августина, который, очевидно, думал, что рожденных свыше больше, чем избранных, и что неизбранные рожденные свыше не устоят и не будут в конце концов спасены.

Арминий подобным образом склонялся к такому различию. Он предполагал, говоря об избрании, что избранные — это те, которые, как предвидит Бог, будут обладать спасительной верой и устоят в ней. Вероятно, это должно было значить, что отступники от веры никогда не были избранными. (См., например, James Arminius, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 1:288) (Подробнее об этом смотрите в следующей главе.)

2. У этой точки зрения есть *отрицательная* сторона. Рожденные свыше люди *не могут* стать нерожденными свыше. (Как мы увидим позже, те, кого я называю "субкальвинистами", склонны подчеркивать этот момент, но не придают большого внимания следующему.)

3. У этой точки зрения есть *положительная* сторона. Они определенно *устоят*. Это значит, что Дух Святой так будет продолжать воздействовать на верующих, что благодать, начавшаяся при рождении свыше, будет приведена к благополучному завершению в освящении.

Б. Следствия. Некоторые из этих моментов арминиане не всегда понимают.

1. Эта позиция не утверждает безгрешности спасенных. Рожденные свыше "могут иногда уступать злу и впадать в грех". (Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (Eerdmans, 1954), 187) Разумеется, эта особенность не отличает кальвинизм от арминианства — даже от тех арминиан-последователей Весли, которые учили перфекционизму в том или ином виде.

2. Эта позиция не утверждает, что люди спасаются, несмотря на то что все свидетельствует об обратном. Когда Беркхоф задает вопрос: "Значит ли это учение, что человек может жить привычно и сознательно во грехе, однако при этом быть оправданным?", он имеет в виду отрицательный ответ. (Berkhof, 549) Неотступность, согласно кальвинистам, означает "неотступность святых". (Berkhof, 548) (Как мы увидим ниже, это одно из различий между кальвинизмом и "субкальвинизмом".)

3. Эта позиция не утверждает неотступности независимо от ее *средств*; следует помнить, что в кальвинизме средства неотступности так же predeterminedены, как и ее цели. (W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zondervan reprint, n.d.), 557) Таким образом, кальвинизм *не* учит, "что Бог хранит нас без постоянной бдительности, усердия и молитвы с нашей стороны". (Berkhof, 548) Даже призывы хранить веру и предупреждения против отступничества искренни и "являются средством удержания верующих на пути неотступности". (Berkhof, 548)

Я хочу сделать здесь довольно долгую паузу, чтобы подчеркнуть по меньшей мере два момента. Последовательные кальвинисты искренне соглашаются с теми из нас, кто утверждает: человек, жизнь которого явно показывает, что он находится во власти греха, не имеет оснований — даже в рамках учения о неотступности — быть уверенным в своем спасении. Многие арминиане не понимают, что это так, отчасти из-за популярности субкальвинизма, о котором я буду говорить далее в этой главе.

В итоге, кальвинизм не учит неотступности, несмотря на грех. Напротив, кальвинизм учит, что Дух Божий настолько эффективно воздействует на жизнь рожденных свыше, что они неизбежно явят плоды возрождения, по крайней мере, со временем.

I. Доводы Писания в пользу неизбежной неотступности святых

А. Следующие фрагменты Писания (как утверждают некоторые кальвинисты) учат определенной неотступности всех рожденных свыше (это лишь некоторые из

фрагментов).

1. Ин. 10:27-29 (Беркхоф и Шедд) — "Я даю им [овцам Моим] жизнь вечную, и не погибнут вовек, и никто не похитит их из руки Моей".

2. Рим. 11:29 (Беркхоф и Шедд) — "Ибо дары и призвание Божие непреложны".

3. Флп. 1:6 (Беркхоф и Шедд) — "Будучи уверен в том, что начавший в вас доброе дело будет совершать (его) даже до дня Иисуса Христа".

4. 2 Фес. 3:3 (Беркхоф) — "...верен Господь, Который утвердит вас и сохранит от лукавого".

5. 2 Тим. 1:12; 4:18 (Беркхоф) — "...я знаю, в Кого уверовал, и уверен, что Он силен сохранить залог мой на оный день". "И избавит меня Господь от всякого злого дела и сохранит для Своего Небесного Царства".

6. 1 Пет. 1:5 (Шедд) — "Силою Божиею чрез веру соблюдаемых ко спасению, готовому открыться в последнее время".

7. Рим. 8:29-30, 35-39 (Боэттнер) — "...кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего... А кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил".

8. Евр. 10:14 (Боэттнер) — "Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых". (Об использовании этих фрагментов тремя авторами-кальвинистами см.: Berkhof, 546,547; Shedd, 556,557; Boettner, 196-201)

Б. Объяснение фрагментов Писания, которые, по мнению арминиан, учат возможности отступничества.

1. Некоторые из этих мест, описывающих отступничество, не относятся к людям, *на самом деле* рожденным свыше, а только к тем, кто внешне и поверхностно кажется "обращенным". Беркхоф говорит о видимости спасительной веры как "чисто временной вере... не основанной на рождении свыше". (Berkhof, 549) Это он относит к 1 Тим. 1:19-20; 2 Тим. 2:17-18; 2 Пет. 2:1-2; и Евр. 6:4-6. Шедд и Боэттнер также используют этот довод по отношению ко 2 Пет. 2:20-21. (Shedd, 558 (note); Boettner, 192)

2. Некоторые из этих отрывков описывают лишь гипотетические, на самом деле невозможные ситуации. Эти гипотетические наблюдения "делаются ради приведения примера или усиления". (Shedd,558) Шедд относит это к Евр. 6:4-6 и Мф. 13:21-22.

3. Положительные призывы к неотступности в вере и святости и отрицательные предупреждения против отступничества встречаются в Писании. Однако, они:

а) *не* означают, что отступничество на самом деле может произойти; но

б) служат как средство, или инструмент, для удержания верующих от отступничества, (Berkhof 548; Shedd 557) и

в) обращены к людям с субъективной точки зрения других людей, а не с объективной точки зрения Бога; (Berkhof, 548) Шедд добавляет, что верующий, которому дает уверенность свидетельство Святого Духа, не нуждается в таком предупреждении.

(Shedd,557) Беркхоф применяет это к Мф. 24:12-13; Кол. 1:23; Евр. 2:1; 3:14; 6:11; 1 Ин. 2:6. Шедд использует это также для объяснения 1 Тим. 6:12.

II. Систематический довод

Как замечает Боэттнер, "это учение возникло не само по себе, но является необходимой частью богословской системы кальвинизма". (Boettner, 182) Логике этого полностью способен оценить любой читатель: если Бог безусловно избрал тех, кто спасен, послал Иисуса действительно умереть за них и только за них, и возрождает их, притом что сами они не осознают, что происходит, то есть против их воли, посредством непреодолимой благодати, из этого логически следует, что Он неизбежно пожелает довести до конечного завершения начатую работу. Ибо эта работа по спасению ничем не обусловлена; любые ее элементы, зависящие от каких-либо условий (подобно оправданию верой), обеспечиваются на основании условий, созданных самим Богом, как часть благословения спасения путем избрания.

А. Учение безусловного избрания определенно предполагает неотступность, так как избрание — "это избрание для некоей цели, то есть для спасения". (Berkhof, 547) *Ответ арминиан.* Действительно, если доказать, что избрание безусловно, из этого логически последует неизбежная неотступность. Поэтому ответить можно двояко.

1. Если опровергнуть всю систему в целом или какой-либо из ее ключевых моментов (чему были посвящены предыдущие главы этого труда), то есть и кальвинистский взгляд на неотступность соответственно *не* из чего будет вывести логически.

2. Еще лучше показать, что Писание учит обусловленности неотступности и реальной возможности отступничества, — это как обесценит кальвинистскую систему, так и подкрепит арминианскую точку зрения. Следует помнить, что безусловное избрание действительно ведет к безусловному спасению. Следующие две главы будут этому посвящены.

Б. Учение о "завете искупления" предполагает, что Бог вручит определенное количество "избранных" Своему Сыну, и это было заветом между Отцом и Сыном. Существование такого "завета" явно имеется в виду, когда Иисус говорит об обещаниях, данных Ему Отцом, и служении, порученном Им, как в Ин. 5:30, 43; 6:38-40; 17:4-12. Среди этих заветных обетовании упоминается тот факт, что Отец "дал" Иисусу определенных людей, которые будут принадлежать Ему, а именно: избранных. Среди условий соглашения — служение Иисуса во искупление грехов Его народа. Фактически эти обещания завета, данные Сыну, зависели только от исполнения Иисусом условий соглашения между Ним и Отцом, и Он полностью выполнил эти условия, поэтому здесь никак не учитывается сомнительная преданность людей.

Ответ арминиан. На это можно ответить по-разному.

1. Во-первых, обсуждать такие вещи, как завет между Отцом и Сыном, следует с большой осторожностью. Нигде не сказано прямо, что был заключен такой завет, и, что еще важнее, — условия этого соглашения нигде не открыты, в особенности факт, были обещания чем-то обусловлены или нет.

Кальвинисты обычно сами настаивают, что тайное принадлежит Богу, что Его вечный промысел не открыт непосредственно. Если и был такой завет искупления (я не возражаю против самой этой идеи в принципе), *единственное*, что мы можем о нем прочитать по отношению к спасению, — это рассказ Нового Завета о том, как спасение действует и применяется. Если в Новом Завете ясно сказано, что спасение обусловлено, мы не имеем права дерзко "читать" между строк скрытую информацию о завете искупления таким образом, чтобы нарушить эту обусловленность.

2. Более кратко можно сказать по сути то же самое, но иными словами. И понятие, и формулировка "завета искупления" разработаны кальвинистами таким образом, чтобы подчеркнуть безусловность спасения. Если избрание или спасение безусловны, то безусловно и включение в так называемый "завет искупления". Если же они обусловлены, то обусловлено и последнее.

В. Действенность посредничества Христа предполагает определенную неотступность, так как Его молитва за Его людей определенно не должна остаться без ответа. Разумеется, единственный хорошо известный пример Его ходатайства — молитва первосвященника в Ин. 17. Там помимо прочего Иисус молится о том, чтобы все верующие были едины, стали совершенными, были с Ним и сохранили Его славу.

Беркхоф также цитирует Ин. 11:42, где выражен принцип: "Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня"; и Евр. 7:25: "... может всегда спасать проходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них". (Berkhof, 547)

Ответ арминиан. Если, как мы убеждены, спасение обусловлено и задумано Богом для *верующих*, значит, и окончательное спасение — для тех, кто устоит в вере. Поэтому посреднические молитвы Иисуса — это молитвы за людей, которых Он рассматривает как верующих, и неотступность веры необходима для того, чтобы ответ на Его молитвы был действенным.

Что касается великой молитвы в Ин. 17, стоит обратить внимание на слова Ин. 17:11-12: "Отче Святой! соблюди их во имя Твое, [тех], которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как [и] Мы. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое; тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели". Местоимение "них" не может относиться ни к чему иному, кроме как "тем, которых Ты дал Мне". Это доказывает: 1) то, что они "даны" Иисусу, не гарантирует их неотступности, так как "сын погибели" был явно среди "них", но погиб, и 2) Его молитвы за них не обладают безусловной результативностью — иначе Он не молился бы за них раньше, что маловероятно.

Г. Союз со Христом предполагает определенную неотступность, так как "невозможно для них перестать являться частью единого тела". (Berkhof, 547)

Ответ арминиан. Почему же это невозможно? (Такой вопрос можно задать хотя бы в свете Рим. 11:17-22, если не будет иных причин.) Это лишь "логическое" утверждение, причем не особо умелое.

На самом деле, ответ на это утверждение чрезвычайно прост: это лишь другая формулировка мнения, а не довод в его пользу, этакий "уход от вопроса". Если спасение действительно обусловлено, то и пребывание в союзе со Христом обусловлено: именно об этом мы и спорим.

Д. Природа работы Духа Святого в сердце человека ведет к определенной неотступности, так как Он определенно не отказался бы от продолжения начатой работы. (Berkhof, 547, цитирует Dabney)

Ответ арминиан. Ответ будет точно таким же, как и на предыдущий довод. Во-первых, почему бы и нет? Утверждения о том, чего "не стал бы делать" Дух Святой, весьма рискованны. Сама формулировка показывает, что это лишь "логическое" предположение, а не цитата из Писания.

Опять же, это уход от сути вопроса и всего лишь еще одна формулировка предмета спора, а не довод в поддержку этой позиции. Рискую повториться, скажу вновь: если на самом деле спасение обусловлено, не безусловно, как считают арминиане, значит, продолжение работы Духа Святого для достижения цели, задуманной *для верующих*, тоже зависит от условия продолжения веры. Это не противоречит замыслам Бога, как показал второй раздел нашей книги.

Е. Обладание верующим "жизнью вечной" предполагает определенную неотступность. Беркхоф риторически (и саркастически) спрашивает: "Можем ли мы утверждать, что жизнь вечная не будет длиться всегда?" (Berkhof, 548) Он ссылается при этом на Ин. 3:36; 5:24; 6:54. Еще яснее сказано в Ин. 10:28: "И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек".

Ответ арминиан. Таким образом полученная жизнь — хоть здесь вопрос скорее в качестве, чем в длительности, — определенно вечна. *Обладание* же этой жизнью, однако, либо обусловлено, либо безусловно. Если верно второе, то кальвинисты правы, когда настаивают на неизбежной неотступности. Если же верно первое, то обладание, — которое обусловлено, — не обязательно вечно.

Если не считать попыток сделать вывод из слова "вечный", этот довод тоже является еще одной формулировкой того же положения. Как только мы поймем, что обладание жизнью вечной — еще один синоним спасения, мы понимаем опять же, что все зависит исключительно от обусловленности или безусловности спасения.

Стихи, которые цитируются в поддержку этого довода, слишком важны, чтобы рассматривать их вкратце. Я еще вернусь к ним в следующей главе и исследую подробнее.

Ж. Действенность искупительной работы Христа предполагает определенную неотступность, так как Его смерть *действительно* совершила искупление тех, за кого Он умер, а не лишь обеспечила его.

Ответ арминиан. Это еще один вариант формулировки рассматриваемой позиции, на это мы уже ответили, когда обсуждали, ограничено искупление или оно всеобщее.

Смотрите пятую главу и ответ арминиан на третий довод кальвинистов.

З. Возможность уверенности в спасении предполагает определенную неотступность. Если конечное спасение не было бы неизбежно гарантировано, никто не мог бы быть уверен, что спасется.

Ответ арминиан. 1) Уверенность в спасении по сути своей — это уверенность в "обладании" спасительной благодатью. Объективно эта уверенность основана не на каком-то учении, а на вере человека в то, что Бог сдержит Свое Слово. Так как Он определил спасти тех, кто поверит в Него, уверенность непосредственно связана с верой. Поэтому она сопутствует спасительной вере и ничего не говорит о том, может ли человек утратить спасительную веру когда-нибудь позже.

2) Кроме того, уверенность в спасении проистекает из внутреннего свидетельства Духа Святого, которое порождает субъективное внутреннее доверие. Следовательно,

уверенность не зависит от факта, что кто-либо в будущем может стать отступником. Вероятно, здесь уместно сделать небольшое замечание о тех, — особенно субкальвинистах, которые проповедуют "вечную безопасность", — кто слишком решительно настаивает, что уверенности не было бы, если бы они не верили, что никогда не погибнут. Я считаю, что это ложная уверенность, вера в *доктрину*. Для арминианина уверенность должна быть основана на вере в *Иисуса*.

И. Факт, что спасительная вера — дар Божий, предполагает определенную неотступность, так как Бог определенно не будет отнимать у человека Свой дар. (Boettner, 183) Смотрите Рим. 11:29, выше.

Ответ арминиан. В предыдущей главе я уже доказывал, что вера сама по себе — не дар Божий. Если это так, то данный довод не действует.

К. Факт, что спасение происходит благодатью, тоже предполагает определенную неотступность, так как это значит, что спасение безусловно от начала и до конца.

Ответ арминиан. Это возвращает нас к тому же самому вопросу: обусловлено ли спасение. Арминиане считают, что спасение, от начала и до конца, обусловлено. Кроме того, в предыдущем разделе мы доказали на основании Нового Завета, что спасение верой никоим образом не противоречит спасению благодатью. В самом деле, согласно Рим. 4, спасение *должно происходить через веру, чтобы быть благодатью*. Настаивать на том, что спасение продолжается верой, не больше противоречит идее благодати, чем представление о принятии спасения верой в начале.

III. Субкальвинистские доводы в пользу "вечной безопасности"

Популярной веры в безусловную безопасность придерживаются многие (например, многие Южные и Независимые баптисты), они считают себя кальвинистами, но на самом деле ими не являются — как понимают и арминиане, и последовательные кальвинисты. Фактически они обычно верят в *обусловленное*, а не *безусловное* спасение и исповедуют всеобщее искупление, преодолимую благодать и обусловленное избрание. Поэтому они согласны с арминианами во всем, кроме проблемы неотступности, и являются больше арминианами, чем кальвинистами. Многие из них в этом не признаются — иногда из-за непонимания природы подлинного кальвинизма и абсолютной важности каждого из пунктов системы.

Часто, хоть и не всегда, эти "субкальвинисты" (я не уверен, что кто-либо еще называет их так, и я не хотел бы быть неуважительным в этом определении) представляют себе "вечную безопасность" (как им нравится это называть) не так, как другие. Многие из них утверждают, что единожды рожденный свыше человек может вернуться к жизни в привычном и сознательном грехе, но это не имеет никакого значения, так как его безопасность уже обеспечена. Этим они коренным образом отличаются от традиционных кальвинистов.

Доводы субкальвинистов в пользу безусловной неотступности могут быть основаны и на Писании, и на логике; иногда они совпадают с доводами кальвинистов, иногда — нет.

А. Основные фрагменты *Писания*, которые они используют, — по сути те же, что уже приведены выше (I-A). Только, вместо того чтобы связать эти фрагменты с другими частями кальвинистского учения (вроде безусловного избрания, ограниченного искупления *ap t. d.*), субкальвинисты подчеркивают *обещания*, содержащиеся в этих отрывках. Их уверенность в безусловной неотступности основана на том, что Бог определенно сдержит Свои обещания, о которых заявил или которые имел в виду. Существует много примеров таких обещаний (особенно в Евангелии от Иоанна), среди них:

— Ин. 10:28 — "Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек".

— Ин. 3:36 — "Верующий в Сына имеет жизнь вечную".

— Ин. 4:14 — "Кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек".

— Ин. 5:24 — "Верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит".

— Ин. 6:54 — "Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его".

Б. Логические доводы отчасти подобны обычным кальвинистским, уже приведенным, отчасти отличаются.

1. Субкальвинисты не используют доводы, которые проистекают из других моментов кальвинистского учения, подобно II-A, Б, Ж выше. Они относятся к замыслу и обеспечению спасения.

2. Они используют доводы, подобные II-B, Г, Д, Е, выше. Они относятся к природе применяемого спасения. Основной момент таков: природа спасения исключает возможность отступничества. Как говорит об этом Боэтнер (подлинный кальвинист), "ни одно творение не может изменить своей природы. Только сверхъестественный акт Бога может обратить вспять рождение свыше". (Boettner, 184) Короче говоря, если человек спасен, он по природе своей не может пожелать отвернуться от Бога.

3. Субкальвинисты используют более разнообразные логические доводы, нежели традиционные кальвинисты, например:

а) рожденный человек не может вернуться в материнскую утробу;

б) Бог не обманщик: Он не может простить, а после этого и забрать обратно Свое прощение;

в) когда человек спасен, ему прощаются прошлые, настоящие и будущие грехи;

г) Бог не позволит, чтобы погиб один из Его любимых детей;

д) рожденный свыше человек не захочет отвернуться от Бога;

е) если бы кто-либо мог отпасть от Тела Христа, Тело Его было бы увечным;

ж) даже среди людей никто не может перестать быть чьим-либо сыном, независимо от своего поведения.

Можно привести множество подобных логических доводов. Наиболее осторожные богословы-кальвинисты предпочитают не пользоваться ими, так как обычно это представляет собой проведение аналогий с человеческим опытом, не подкрепленное непосредственным учением Писания.

Я предпочел не отвечать здесь на аргументы субкальвинистов. Некоторые из ответов будут намечены в следующей главе, которая представляет арминианскую точку зрения на обусловленную неотступность. Здесь, однако, я замечу, что об отношении подлинного кальвиниста к подобному субкальвинизму, особенно к той точке зрения, что заядлый грешник может претендовать на уверенность в спасении, можно прочесть в книге Джона Х. Герстнера "Ложное изложение Слова истины". Он называет эту позицию "загрязненным кальвинизмом" и обнаруживает источник этой ереси в диспенсационализме. Вот подзаголовки седьмой главы:

Диспенсационная полная греховность не полна.

Диспенсационное безусловное избрание не безусловно.

Диспенсационное отрицание ограниченного искупления уничтожает возможность кальвинизма.

Диспенсационная непреодолимая благодать не непреодолима.

Диспенсационная неотступность святых — это неотступность грешников. (John H. Gerstner, *Wrongly Dividing the Word of Truth* (Brentwood, Tennessee: Wolgemuth & Hyatt, 1991), vi)

Я нахожу труд Герстнера интригующим, но остается неясным, хочет ли он обвинить диспенсационализм во всех грехах (в том числе тех, которые вызваны так называемым "анти-Господним" взглядом на спасение). Он, конечно, прав, когда критикует некоторых герменевтиков этой школы, но обсуждать это подробнее — значило бы отвлекаться от темы.

Рекомендуемая литература о кальвинистском учении неотступности

Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1949), pp. 545-549.

G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance* (Eerdmans, 1958).

Lorraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (Eerdmans, 1954), pp. 182-201.

Arthur Custance, *The Sovereignty of Grace* (Baker, 1979), pp. 191-224.

William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Zondervan, n.d.), vol. II, pp. 553-560.

Глава 12. Арминианство и обусловленная неотступность

Как мы уже замечали выше в этом разделе, сам Ар-миний и изначальные ремонстранты

не утверждали однозначно, что отступничество рожденных свыше возможно. Мнение Арминия на этот счет можно уловить в сравнительно кратком замечании.

"Мои мысли по поводу неотступности святых таковы, что люди, пришедшие ко Христу через подлинную веру и таким образом разделившие с Ним животворного Духа, обладают *достаточной силой* [или мощью], чтобы... победить своих врагов, — конечно, не без помощи благодати того же Святого Духа... Поэтому они не могут из-за хитрых уловок или силы сатаны позволить себя обольстить или вырвать из рук Христовых. Но я думаю, будет полезно и совершенно необходимо первым делом осуществить прилежное исследование Писания, возможно ли для кого-то из людей по небрежности отступить от преданности Христу, снова поддаться существующему в мире злу, отказаться от здравого учения, некогда данного им, утратить совесть и действенность божественной благодати.

Хоть я открыто и искренне утверждаю, что никогда не учил, будто *подлинный верующий может полностью и окончательно отпасть от веры и погибнуть*, я не скрываю и того, что некоторые фрагменты Писания, как мне кажется, намекают на такую возможность, и те возражения на них, которые я имел возможность видеть, недостаточно убедительны, по моему мнению". (James Anninius, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Vagnall (Baker, 1956), 1:254)

С исторической точки зрения Арминий настаивал, что отрицание такой возможности "никогда, со времен самих апостолов и до сегодняшнего дня, не принималось Церковью как католическая доктрина", и что мнение о возможности отступничества "всегда находило поддержку в Церкви". (Arminius, 11:502,503) В обширном "исследовании" трактата Уильяма Перкинса Арминий показывает, что доводы Перкинса против возможности отступничества недостаточно убедительны, чтобы доказать это, хоть и начинает он эту дискуссию с замечания: "Я не осмеливаюсь утверждать, что подлинная спасительная вера может быть окончательно и бесповоротно утрачена". (Arminius, III:491ff)

Сам факт, что Арминий и его последователи подняли этот вопрос, однако, показывает, что они уверенно придерживались основного принципа обусловленности спасения. С самого раннего периода, когда этот вопрос снова рассматривался, Арминий учил, что воистину спасенные должны остерегаться отступничества как реальной и возможной опасности.

1. Ключ к этому убеждению — уверенность в обусловленном спасении. В таком случае, чтобы продолжать обладать спасением, надо продолжать выполнять библейское условие веры. Действительно, Арминий в разное время и в разных местах по-разному говорил об этой стороне своих убеждений. Однако его взгляды определенно *не* включали в себя идеи, что спасение (сначала или впоследствии) каким-либо образом зависит от дел.

2. Арминиане, как и кальвинисты, верят, что Библия предостерегает рожденных свыше от ухода от Бога; другими словами, от отступничества. Арминиянам поэтому кажется ясным, что возможность отступничества реально существует.

3. Среди вопросов, по которым существуют споры в рядах арминиан, можно перечислить следующие.

а) Входят ли в число "избранных" только те, кто устоит до окончательного спасения, или же все, кто рожден свыше, в том числе и отступники? Сам Арминий в этом вопросе, видимо, склонялся к первому варианту. В этом, очевидно, он соглашался с Августином, что рожденные свыше отступники — не избраны. (См., например, что Арминий пишет в 111:511) Но это скорее проблема терминологии. Мы не будем говорить об этом здесь.

б) Обратимо ли отступничество? Иными словами, может ли человек, рожденный свыше и ставший отступником, снова родиться свыше? Арминиане спорят по этому поводу. Опять же, подробности этого момента мы не будем обсуждать здесь. Я думаю, ответ отрицательный, и некоторые из причин этого будут указаны в следующей главе, в разъяснении Послания к евреям.

I. Доводы Писания в пользу обусловленной неотступности

Арминий спешит заявить, что вопрос, может ли спасенный человек погибнуть, следует решать на основании не системы, но Библии. Вопрос таков (и все с этим согласятся): учит ли Библия возможности отступничества?

А. Среди мест Нового Завета, говорящих о возможности отступничества, можно

перечислить следующие.

1. Послание к евреям — целиком. Через всю книгу проходят предупреждения и предостережения против отступничества и за неотступность. Каждый из основных разделов послания обладает увещательным "центром", предполагающим возможность отступничества. Это:

– Евр. 1,2с центром в Евр. 2:1-4;

– Евр. 3, 4 с центром в Евр. 3:7 — 4:2;

– Евр. 5-7 с центром в Евр. 5:11 — 6:12, особенно Евр. 6:4-6;

– Евр. 8-12 с центром в Евр. 10:19-39 и Евр. 12:1-24.

Наиболее полно и ясно это учение развивается в Евр. 6:4-6 и Евр. 10:19-39. Сейчас я не буду развивать эту тему, она будет рассмотрена в следующей главе, где учение Послания к евреям будет исследовано подробно. Как будет отмечено и там, если вы хотите получить лучший библейский материал по любой теме, надо проконсультироваться с тем местом Библии, где эта тема рассматривается непосредственно, если такое возможно. Послание к евреям касается непосредственно неотступности и отступничества, поэтому его изучение — наиболее важная часть библейского обсуждения проблемы. (Я также хотел бы порекомендовать читателю следующий труд: Grant R. Osborne, "Soteriology in the Epistle to the Hebrews", in *Grace Unlimited* (Bethany Fellowship, 1975), 144-161)

2. 2 Пет. 2:18-22 очень похоже на отрывки, составляющие суть Послания к евреям. Этот отрывок тоже будет рассматриваться в следующей главе, хоть и не так подробно как Послание к евреям.

3. Часто в обсуждении данной проблемы используются и другие отрывки, я кратко упомяну о них. Мой личный подход таков, что я не стараюсь найти доказательства возможности отступничества по всему Новому Завету, но строю доводы на основании тех мест, где вопрос рассматривается непосредственно. Поэтому я готов признать, что могут быть и еще места, говорящие о такой возможности. Среди них упомянем:

а) 1 Тим. 1:18-20 и 2 Тим. 2:16-18 содержат упоминания о неких людях, по-видимому, отступниках;

б) Кол. 1:21-23 представляет конечное спасение как обусловленное и зависящее от сохранения веры;

в) 1 Пет. 1:5 указывает, что наше устояние, как и изначальное оправдание, зависит не только от действия силы Бога, но и от веры;

г) Гал. 5:1-4 предупреждает против отпадения от благодати и, очевидно, предполагает, что это произошло со лжеучителями, которые смущали галатов;

д) 1 Фес. 3:5; Флп. 2:16 и Гал. 4:9-11 можно объединить как места, где Павел говорит о пугающей возможности, что его работа (обращение в истинную веру) может пройти впустую;

е) 1 Кор. 10:1-14 предупреждает тех, кто считает (по-видимому, справедливо), что устоит в вере, напоминая о судьбе Израиля.

Многие используют и другие отрывки, которые отличаются по силе и возможности применения. Лично я предпочитаю придерживаться учения Послания к евреям и 2 Петра, остальные места только подтвердят то, что мы узнаем оттуда. Если эти две книги учат, что отступничество реально, а я уверен в этом, значит, учение кальвинистов ошибочно.

Б. Ответ на места Писания, которые приводятся кальвинистами в доказательство неизбежной (для субкальвинистов — безусловной) неотступности рожденных свыше.

1. Те фрагменты, особенно в Евангелии от Иоанна, которые рассказывают об *обещаниях* (конечного) спасения верующих и поэтому якобы предполагают неизбежную неотступность, не могут быть использованы как доказательство по той причине, что "доказывают слишком многое". Иначе говоря, утверждать, что эти обещания означают невозможность изменения ситуации, значит возлагать слишком тяжкое бремя на синтаксис предложений. Это видно сразу, если мы сравним похожие по синтаксическому строению обещания, данные неверующим. Например:

Ин. 5:24: Верующий... на суд *не* приходит.

Ин. 3:36: Не верующий... *не* увидит жизни.

Грамматически, если первое предложение указывает на состояние верующего, которое *не*

может измениться, то и второе обозначает состояние неверующего, которое тоже *не может быть* изменено. Фактически ни один из отрывков ничего об этом не говорит. Неверующий может отказаться от неверия, стать верующим и увидеть жизнь, — избежав таким образом последствий обещания, которое сделано для неверующих, упорствующих в своем неверии. Подобным образом верующий может отказаться от веры, стать неверующим и подвергнуться суду, — тем самым избежав последствий обещания, которое дано верующим, стойким в вере. Каждое из обещаний в равной мере относится к тем, кто продолжает пребывать в описанном состоянии.

Как верующий, я знаю, что не буду осужден, и радуюсь, слыша обещание Господа.

2. Кроме того, надо сделать дополнительное пояснение: обратите внимание, что в подавляющем большинстве таких отрывков "вера" всегда представлена как длительное действие ("линейное" настоящее время в греческом).

Так, например:

– Ин. 3:36 — "*Верующий* (причастие настоящего времени) в Сына имеет жизнь вечную";

– Ин. 5:24 — то же самое;

– Ин. 3:16 — "...дабы всякий, *верующий* (причастие настоящего времени) в Него, не погиб, но *имел* (сослагательное наклонение настоящего времени) жизнь вечную". "Имел" здесь точно соответствует "верующему".

3. В некоторых отрывках, хоть в них явно и не говорится об обусловленности спасения, однако, она предполагается и следует из других мест, которые явно этому учат. (По всему Писанию большая часть отношений Бога и людей предполагает данную обусловленность, иногда о ней говорится прямо, а иногда — нет.)

Таким образом следует рассматривать Ин. 10:27-29. Обещание, что они "не погибнут вовек", дано тем, кто является Его овцами. Фактически это тот же тип обещаний, что и перечисленные в первом пункте. Арминиус замечал в связи с этим отрывком, что "если овцы не вручают себя в руки пастыря, они не могут находиться в безопасности от сатаны", и далее — что, если сатана схватил овцу по ее собственному просчету, этот отрывок не может использоваться для доказательства безусловной безопасности. (Arminius, 111:499) (Этот отрывок принадлежит также к следующей категории.)

4. Некоторые фрагменты уверяют нас в нашей "безопасности" ввиду угрожающих нам сил. Они не гарантируют нам безопасности, несмотря на последствия или возможность нашей собственной небрежности, равнодушия или неверия.

Как уже замечалось, Ин. 10:27-29 принадлежит к этой категории; здесь говорится, что "никто не похитит их из руки Моей". Сатана не может сам похитить нас у Бога.

То же самое сказано и в Рим. 8:35-39: никакие враги, перечисленные в Рим. 8:38-39, не смогут лишить нас любви Бога во Христе.

5. Некоторые отрывки, выражающие уверенность пишущего или читателей, что "Бог завершит начатую Им работу", означают, что Бог, конечно, так и поступит, со *Своей стороны*, если люди, о которых идет речь, будут продолжать верить.

Это, например, относится к Флп. 1:6 и 2 Фес. 3:3, где Павел ссылается на своих читателей; и к 2 Тим. 1:12 и 4:18, где он говорит о себе.

6. 1 Пет. 1:5 действительно выражает уверенность в том, что сила Бога — средство, помогающее устоять, но в то же время здесь говорится и о том, что вера — условие, которое рожденный свыше должен выполнить, чтобы хранящая сила Бога могла быть результативно применена к нему. Этот стих на самом деле гораздо больше свидетельствует в пользу позиции арминиан, чем кальвинистов.

7. Рим. 8:29-30 представляет неразрывную цепочку призыв-оправдание-прославление как картину того, что происходит с людьми, в которых замысел Божий *является* полностью совершенным; здесь даже не обсуждается вопрос присутствия какого-либо условия, которое должно быть выполнено этими людьми. Независимо ни от чего, все целое "обусловлено" словами "те, кого Он предопределил". Смотрите освещение этого отрывка в четвертой главе.

8. Рим. 11:29 просто утверждает, что Бог не обманщик, что Его замыслы исполнятся. Что бы ни значил еще этот отрывок (здесь мы не будем это рассматривать), это не относится к контексту личного спасения как таковому.

II. Систематический довод

Вообще говоря, арминиане не так полагаются на логические доводы, как кальвинисты — тогда когда речь идет о защите конкретного учения. (Действительно, традиционно арминиане не уделяют столь уж большого внимания систематическому богословию.)

Однако, подобно кальвинистам, арминиане будут настаивать, что отступничество возможно, в соответствии с другими моментами своего сотериологического учения. Если Бог воистину хочет, чтобы все спаслись, и послал Христа для искупления грехов всех, если Он "привлекает" к Себе всех, кто слышит Благую Весть с пониманием, оставляя им "свободу" поверить в нее или отвергнуть, и спасая затем только тех, кто предпочел поверить, значит, спасение обусловлено.

А если спасение обусловлено, значит, оно действительно зависит от условий. Как выразил Арминий основную идею, "[Бог] никого не объемлет во Христе, если он не находится во Христе. Но никто не может быть во Христе иначе, чем верой во Христа, которая является необходимым средством нашего союза, со Христом. Если человек отпадает от веры, он отпадает от этого союза, следовательно, лишается милости Бога, которой прежде обладал во Христе". (Arminius, Ш:498) Он продолжает предупреждением, что рожденные свыше не могут отпасть от пребывания во Христе, "пока продолжают быть верующими, потому что, будучи таковыми, они продолжают быть во Христе". (Arminius, 111:499)

Все это с арминианской точки зрения просто-напросто означает, что обладание спасением все время зависит от веры человека. При конечном анализе арминианин может полагаться только на Писание, которое именно так учит.

Логично это или нет, однако субкальвинисты, которых я представил вам в предыдущей главе, очевидно, соглашались с арминианами по всем остальным вопросам сотериологического учения, но не соглашались по поводу неотступности. Другими словами, они, кажется, верят, что спасение обусловлено, но непоследовательны, поскольку не считают, что оно остается таковым после изначального опыта рождения свыше.

И последовательным кальвинистам, и арминианам эта позиция кажется внутренне противоречивой. По данной причине я не хочу тратить много времени на ее рассмотрение и предложу вкратце несколько ответов (помимо уже приведенных выше) на некоторые из "логических" доводов субкальвинистов, кратко перечисленных в предыдущей главе.

1) Некоторые из этих доводов основаны на аналогии и не выдерживают более пристального рассмотрения. Например, если отступничество подлинного верующего ведет к тому, что "тело" Христово становится "увечным", возникает вопрос, увечно ли оно, пока не спасется последний в истории избранный. Тело Христово — не физическое, и о нем нельзя говорить так.

2) Некоторые из их доводов основаны скорее на логических, чем на библейских утверждениях о том, как *поступил бы* Бог или рожденный свыше человек, предполагающих параллели с человеческим опытом. Я хотел бы верить, что рожденный свыше человек не пожелает отойти от Бога, благодаря своей новой природе. Но потом я вспоминаю Ацама и Еву, которые даже не были грешны внутренне, и ничто не толкало их на грех, однако они уступили чисто внешнему искушению. Поэтому я не столь категоричен и не говорю, на что способен и на что не способен.

3) Некоторые из этих доводов — пустые слова. Да, я предполагаю, что в материнскую утробу человек действительно не может вернуться (что сознательно представлено как забавная картина), однако он может *умереть*.

Повторяю опять же, что все эти аргументы в конечном итоге основаны на предположении о безусловности спасения. Если спасение обусловлено, все поступки Бога или человека проистекали бы из этого. В конечном счете. Бог любит Своих бывших детей ничуть не меньше, чем любое другое творение. Он любит всех, но Его спасительные отношения с людьми обусловлены верой.

III. Предостережения, связанные с развитием учения об отступничестве

Библия учит, что отступничество воистину рожденного свыше возможно, однако все равно

надо быть очень осторожным в выражении и формулировке подобного взгляда. Здесь есть опасные места.

А. Чрезвычайно важно сформулировать свою точку зрения таким образом, чтобы единственным условием спасения была вера, а не дела. Мы не должны правой рукой утверждать спасение благодатью через веру, а левой — рушить его.

Дверь, ведущая наружу, крепится теми же петлями, что и дверь, ведущая внутрь; иначе говоря, условие спасения всегда остается тем же. Как сказал об этом Арминий, "невозможно для верующих, пока они остаются *верующими*, отпасть от спасения".

(Arminius, 1:281. Свидетельства и цитаты, показывающие, что Томас Грэнтэм тоже это понимал, см. в: Matthew Pinson, "The Diversity of Arminian Soteriology" (неопубликованный труд), 12,13) Если человек получает доступ к спасительной благодати верой, а не делами, он и лишается ее неверием, а не делами. И спасительная вера, природу которой мы определили в девятой главе, не изменяется после спасения человека. Она остается тем же протягиванием к Богу *пустых* рук для принятия Его безвозмездного дара, сознательным отвращением от доверия к собственным "делам" и упованием на то, что сделал Бог во Христе.

"Спасение верой и устояние делами" просто не соответствует библейскому учению об основаниях спасения. Основание это всегда остается тем же.

Б. Каким бы образом ни участвовали позитивные "дела" верующего в неотступности, мы должны связывать их с верой, а не считать условиями устояния в вере как таковыми. Точно выразить это соотношение сложно; сама Библия не всегда выражает это так, чтобы мы поняли: эти вещи *не* являются "сутью" спасения.

Невозможно сомневаться, что верность, правильное поведение, молитва и повиновение Богу требуются от христиан или что они важны для их духовного благосостояния — и, таким образом, для неотступности. Однако, очевидно, эти вещи следует понимать как неразрывно связанные с верой, которая является единственным условием спасения.

Другими словами, эти "дела" — если это правильное слово — свидетельствуют о вере (для христиан они, возможно, даже являются средствами укрепления или поддержания веры), но именно вера, а не эти свидетельства, спасает.

В этом смысле мы даже можем назвать их "сутью", как плодоношение яблоками является "сутью" яблони, но плодоношение это свидетельствует о том, что представляет собой дерево, но не делает его таковым.

В. И наоборот (что иногда тоже бывает трудно точно выразить), мы не должны воспринимать греховные деяния сами по себе как причину лишения благодати. Подобным образом, неверным будет впечатление, что каждый раз, как спасенный человек грешит, он погибает и снова нуждается в спасении. Кроме того, мы не должны ошибаться, считая, что спасенные не грешат.

Если условие спасения — вера, то неверие — "условие" отступничества. Опять же, дела играют важную роль, как положительную, так и отрицательную, но скорее как свидетельства веры или неверия, чем как основополагающее условие спасения или гибели. Мак-Найт говорит об этом несколько неуклюже:

"*Единственный* грех... способный уничтожить подлинную веру верующего, — это грех отступничества". (Scot McKnight, "The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions" (*Trinity Journal* 13NS [1992]), 55) Лучше было бы сказать, что потеря веры — единственное и окончательное средство отступничества; отступничество — это и *есть* сознательный отказ от веры.

Грешат ли христиане? Конечно, да. Даже веслеевские арминиане, которые верили в нечто вроде "полного освящения", считают, что христиане грешат. Так думают и кальвинисты, хотя классические кальвинисты не поощряют мнения, что христиане продолжают жить во грехе, как и прежде. В чем же тогда разница между грехами возрожденного человека и невозрожденного?

Хотя я достаточно осторожен и знаю, что не всегда могу изучить жизнь человека и сделать твердый вывод о его состоянии, тем не менее я думаю, что могу *определить* фундаментальное различие. Когда неспасенный человек грешит, этот грех представляет его истинную природу. Когда грешит рожденный свыше, этот грех противоречит его истинной сущности, и он это понимает. Следовательно, вольно перефразируя высказывание из

1 Иоанна, рожденный свыше не живет во грехе; а нерожденный свыше — живет. Но в обоих случаях практика *свидетельствует* о внутренней природе, а не является *причиной*.

Мы радуемся тому, что Бог, суд Которого единственно важен, в совершенстве знает сердце каждого человека и, значит, подлинна ли его вера. С другой стороны, мы можем "судить" только на основании внешних проявлений, и это суждение — хоть часто его приходится делать — может быть неверным. Согласно Библии, мы вполне можем рассматривать любого человека, жизнь которого отличается греховной практикой (пусть он претендует на "спасение"), как не имеющего оснований быть уверенным в своем спасении.

Значит ли это, что, когда я грешу, я тут же должен усомниться в своем спасении? Нет. И здесь мы должны быть уверены, что в рамках нашего учения остается место для божественного наказания. Согласно Евр. 12, Бог наказывает Своих *детей*, когда они грешат, потому что любит их как родных. Из этого ясно, что человек может поступить дурно и быть наказан за это *в качестве сына Божьего*.

Г. Как следствие уже сказанного, мы должны сделать так, чтобы наша формулировка учения отражала факт, что спасительная деятельность благодати, которую мы получаем, основана на "союзе со Христом", и этот союз устанавливается на условии веры. Я принимаю такие сотериологические благословения как оправдание — право предстать перед Богом как праведник в праведности Иисуса Христа, — потому что пребываю "в Нем".

Если праведность Христа вменяется мне "во Христе", значит, этот статус принадлежит мне, пока я пребываю в Нем. А если я в Нем верой, значит, только пренебрегая спасительной верой, могу я "выйти из Него" — как грубо это ни звучало бы. (Это "логически" сформулированное утверждение, но я не вижу альтернативы при рассмотрении учения Нового Завета о значении и условиях оправдания.)

Один из простых выводов сказанного выше — утверждает, что не существует "промежуточного" состояния между спасением и гибелью, никакого протестантского "чистилища" ни в этой жизни, ни в следующей. Любой конкретный человек, в любое время либо состоит в спасительном союзе со Христом, либо нет. Если он во Христе, то только верой. Физическая смерть сама по себе тоже не может никак изменить состояние оправданного или неоправданного человека (хотя это состояние, конечно, может измениться в непосредственной близости смерти). В то же время "смерть во грехе" — вполне библейское выражение, относящее к погибшим.

Д. Поэтому для нас, верящих в возможность отступничества, важно учить уверенности в спасении и соответствующим основаниям этой уверенности. Это мнение не значит, например, что кто-то может быть неуверен или что человек должен идти по жизни осторожно, как по яичной скорлупе, боясь "потерять" спасение. Бог никогда не желал, чтобы дети Его жили в страхе и неуверенности в спасении, и Библия нигде этому не учит. Уверенность, таким образом, должна быть основана на Слове Божьем, которое обещает спасение всем, кто откажется от своих дел и уверует в Иисуса Христа. Внутреннее свидетельство Духа Божьего укрепляет эту уверенность в тех, кто так поступает. Понимание того, что праведность перед Богом зависит от праведности Христа, которая вменяется человеку верою, должно помочь самому робкому верующему обрести уверенность в спасении.

В то же время Библия не дает нам повода считать несомненным спасение тех, чья жизнь характеризуется греховной практикой. С этим согласятся и традиционные кальвинисты, и арминиане.

Е. Важно также выразить свое мнение так, чтобы представить отступничество как серьезный, сознательный, решающий кризис. Отступничество — это не "промах", как считают многие. Истинный верующий, рожденный свыше от Духа Божьего, не может "скатиться" в него легко и просто. Человек не может сегодня спастись, завтра стать отступником, а послезавтра снова быть спасенным.

Пока человек продолжает испытывать спасительную веру, он не отступник. В самом деле, представляется верным, что, пока человек жаждет быть праведным перед Богом во Христе, он не отступник, но исследовать эту тему здесь не входит в мои планы.

Отступничество, очевидно, необратимо и окончательно. Как я уже замечал, я приведу обоснования этого мнения в следующей главе. В то же время мы не можем сказать, что отступничество невозможно потому, что прийти к нему трудно. И в Библии, и в церковном опыте довольно часто встречаются случаи отступничества.

Ж. Поэтому для нас в равной степени важно и предупредить верующих об опасности отступничества, и призвать их к неотступности в вере и добрых делах, не для того, чтобы напугать их и обеспокоить, но чтобы воспитывать их и питать в духовном росте, что является проверенным библейским способом избежания отступничества (2 Пет. 3:17-18). Как мы уже замечали, традиционные кальвинисты соглашались с тем, что сам Новый Завет действительно содержит такие предупреждения и призывы и что это на самом деле — средства устояния. Поэтому такие предупреждения и увещания соответствуют Библии. Однако духу Библии не соответствовало бы предупреждение верующих против чего-то, что на самом деле не может произойти. Разве могли бы эти предупреждения и увещания оказать нужное воздействие, если бы после говорящий уверял своих слушателей, что такое отступничество на самом деле невозможно? Станет ли пастырь, отрицающий возможность отступничества, предостерегать от него свое стадо? Нет, конечно, и это не библейский путь. Действительно, такие предупреждения и увещания обладают силой именно потому, что говорят о реальной опасности. Убеждать верующих в невозможности отступничества значит отрицать библейское предостережение. Я не могу не сказать поэтому, что попытка кальвинистов объяснить библейские предупреждения как средства устояния выглядит как огорчающая уловка. С отрицательной стороны, верующих надо предупреждать о путях, которые могут привести к отступничеству. Среди них — терпимость к лжеучениям, потакание грехам и бунт против Божьего наказания. Все это может привести к сознательному неверию, которое сопровождается "отступлением от Бога живого" (Евр. 3:12). С положительной стороны, верующих надо увещивать и питать для духовного развития. Как мы уже замечали, все 2 Послание Петра представляет это как единственный путь, на котором человек может быть уверен в своей неотступности.

Рекомендуемая литература об арминианском учении неотступности

James Arminius, *The Writings of James Arminius* (3 vols.), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), vol. I, pp. 252-255, 262-264, 278-282, 285-289; vol. II, pp. 499-501.

Guy Duty, *If Ye Continue* (Bethany, 1966).

(Д'юти Гай. Як у слові Моїм позостанеться... Дослідження умов спасіння. — Львів. — 2001.)

F. Leroy Forlines, *Systematics* (Randall House, 1975), pp. 207-230. (Коллега автора.)

I. Howard Marshall, *Kept By the Power of God* (Bethany, 1969).

Grant Osborne, "Soteriology in the Epistle to the Hebrews" (ch. 8) and "Exegetical Notes on Calvinist Texts" (ch. 9), *Grace Unlimited*, ed. by Clark H. Pinnock (Bethany Fellowship, 1975).

(Осборн, кажется, не так гонится за новизной, как некоторые другие авторы этой книги, вроде Лейка и Пиннока.)

Robert Shank, *Life In the Son* (Westcott, 1960).

Richard Watson, *Theological Institutes* (Nelson & Phillips, 1850), vol. II, pp. 295-301.

(Известный представитель ранневеселевского богословия.)

(Ф. Лерой Форлайнс, Библейская систематика. — СПб.: Христианское общество "Библия для всех", 1996.)

(Р. Шенк, Жизнь в Сыне. Исследование учения о неотступности. — СПб.: Христианское общество "Библия для всех", 2000.)

Глава 13. Послание к Евреям, Второе Послание Петра и возможность отступничества

Мне представляется ясным, что истинно библейское или экзегетическое богословие подкрепит то учение, которое я сформулировал в предыдущей главе. Задача этой главы — доказать это на основании Послания к евреям и 2 Петра.

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ 6:4-6

Для тех, кто верит в возможность личного отступничества, Послание к евреям целиком, и Евр. 6:4-6, в частности, — самые важные места для создания библейских оснований этой точки зрения. Поэтому большая часть данной главы будет посвящена тщательной экзегетике этого ключевого фрагмента в контексте книги и рассмотрению вопросов его связи с возможностью "отпадения от благодати" воистину рожденного свыше человека. Все христиане, согласны они с таким учением или нет, должны согласиться, что наше учение по любому вопросу должно быть основано на том, что говорит Библия, а не на традиционных философских или богословских аргументах. Итак, моя задача здесь — определить, что в точности говорит нам Евр. 6:4-6.

I. Контекст отрывка

Одно из требований хорошей экзегетики — понять, как данный отрывок относится к контексту. В этом случае мы должны рассматривать общую идею Послания к евреям полностью. Эти три стиха находятся в самом центре книги, основной темой которой является неотступность.

Нам нет необходимости обсуждать, кто был автором Послания к евреям. В богодухновенном тексте нет указаний на его или ее имя.

Нет нам нужды и определять первоначальных слушателей. В богодухновенном тексте нет указаний и на них; заголовок "К евреям" был добавлен позже.

Однако по традиции считается, что Послание было написано христианам евреям, так как очевидно: все учение в нем представлено на фоне иудейских обрядов. Кент прав, когда говорит: "Большинство консерваторов согласится, что еврейско-христианский характер Послания к евреям очевиден". (Homer A. Kent, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary* (BMH Books, 1972), 23) Он так объясняет традиционное понимание ситуации, в которой находились первые адресаты Послания.

"Тщательное изучение пяти предостережений показывает, что существовала очень сильная опасность поддаться искушению покинуть христианское движение и вернуться к более спокойному иудаизму. Так они могли избежать преследования со стороны сородичей-иудеев и наслаждаться защитой правительства, которая предоставлялась иудеям, — привилегия, которой христиане к тому моменту [шестидесятые годы] не обладали". (Kent, 25)

Однако, даже если оспаривать это предположение (а некоторые оспаривают его), на толкование отрывка это значительно не повлияет. Кем бы ни были первоначальные читатели, индуктивное исследование Послания к евреям само по себе ясно показывает, что читатели эти задумывали стать отступниками и нуждались в увещании, чтобы устоять.

A. Тема Послания к евреям

Одно из указаний на ведущую тему Послания к евреям — это частое употребление слов, призывающих читателей держаться веры. Некоторые из них имеют греческий корень *echo*. В Евр. 2:1 сказано: "Посему мы должны быть особенно внимательны к слышанному, чтобы не отпасть". Слово, которое переведено как "быть внимательным" — *prosecho*, означает "держаться". В Евр. 3:6 сказано, что мы — дом Христа, если только дерзновение и упование "твердо сохраним" до конца — неплохой перевод *katecho*. То же самое слово появляется в Евр. 3:14: "Ибо мы сделали причастниками Христу, если только начатую жизнь твердо сохраним. до конца"; и в Евр. 10:23, где нас призывают "держаться исповедания упования неуклонно". В Евр. 4:14 используется другое, более сильное слово, *krateo*, которое означает "цепляться", "хвататься", "крепко держаться". Нас призывают "приклеиться" к нашему исповеданию — не отпустить ни за что.

Некоторые авторы говорят, что "поспешим к совершенству" (Евр. 6:1) — ключевая фраза Евреям; Гриффит Томас даже использовал эту фразу для заглавия своего комментария. (W. H. Griffith Thomas, *"Let Us Go On"* (Zondervan, 1944)) Шенк справедливо заметил, что призыв "держаться" встречается чаще и имеет большее значение, поэтому заслуживает того, чтобы считаться основной темой книги. (Robert Shank, *Life in the Son* (Westcott Publishers, 1960), 233)

Б. Структура Послания к евреям

Гораздо важнее, чем повторение определенной темы-фразы, план этого Послания.

Призыв к неотступности — центр каждого основного раздела книги.

Почти все согласятся с тем, что автор Послания к евреям очень заинтересован в том, чтобы убедить читателей: Христос и Новый Завет 1) намного выше всего, что было раньше и 2) окончательны. Этот интерес к учению о Христе, несомненно, основная *доктринальная идея* книги. Но *увещевательная идея* — это неотступность. В самом деле, почти *единственный* практический призыв, содержащийся во всей книге, за исключением кратких смешанных наставлений в заключительной главе, — призыв к неотступности. Как замечает Осборн, "сознательное отступничество от веры" — это "частная проблема, которую рассматривает Послание". (Grant R. Osborne, "Soteriology in the Epistle to the Hebrews", in *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 146)

Эта забота о неотступности, неразрывно связанная с предупреждениями против отступничества, является, таким образом, ведущей пасторской целью Послания к евреям. Это сама основа книги, структура, вокруг которой организована вся ее ткань. Даже учение о превосходстве и окончательности откровения и веры во Христа служит для подкрепления повторяющейся мольбы "твердо сохранить веру до конца". Гатри комментирует это так: "Автор не имел намерения написать чисто академический трактат, его задача — подчеркнуть практическое значение приводимых доводов". (Donald Guthrie, *Hebrews* (Tyndale NT Commentaries: InterVarsity, 1983), 81) Маршалл обращает внимание на то, что отрывки-предостережения даются "не в скобках... это неотъемлемая часть структуры, в которой догматическое богословие и практические увещания переплетены друг с другом". (I. Howard Marshall, *Kept By the Power of God* (Bethany, 1969), 139)

Послание к евреям — не просто "послание" в полном смысле слова. По форме книга завершается как послание, но не начинается так. По содержанию это — полноценная проповедь. Так, Бьокенен замечает, что оно — "гомилетический мидраш, основанный на Пс. 109". (George Wesley Buchanan, *To The Hebrews* (Anchor Bible: Doubleday, 1972), xix) (Однако это сужает задачу проповеди.) Задача этой проповеди и ее введение содержатся в Евр. 1:1-2 — Бог многократно и многообразно говорил в прошлом, но сейчас Он дал нам Свое окончательное и совершенное слово в Сыне Своем. Вывод делается в Евр. 12:25-29: вы не должны отвергать говорящего; если те, кто отвратился от Него, когда Он говорил в прошлом, не избежали наказания, то тем более не избежим мы, когда отвратимся от Его окончательного Слова. Этот вывод делает ясным все значение послания, которое в Евр. 13:22 называется "словом увещания".

Первым разделом Послания к евреям (после введения в Евр. 1:1-5) обычно считаются Евр. 1 — 2, и Уэсткот дает ему подзаголовок: "О превосходстве Сына, Посредника Нового Откровения, над ангелами". (B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (Eerdmans, 1955), xviii) Центр этого раздела — Евр. 2:1-4 (у Кента: "первое предостережение"). Евр. 2:1 гласит буквально: "Посему мы должны быть особенно внимательны к слышанному, чтобы не отпасть (от услышанного)". Даже те, кто не верит в возможность отступничества, согласны, что здесь действительно имеется в виду *чтобы не отпасть*: "Значение слова и его подлежащее, выраженное личным местоимением ("мы"), указывает, что не что-либо может отпасть от нас, но "мы" можем отпасть от чего-то". (Kent, 47) Это слово иногда использовалось для обозначения отвязавшейся лодки.

Второй раздел — это явно Евр. 3 — 4: "Моисей, Иисус Навин и Иисус как основатели старого и нового порядка". (Westcott, xlviii) Центр отрывка — Евр. 3:7 — 4:2 (у Кента "второе предостережение", он расширяет его до Евр. 4:13). Здесь мы читаем, дословно: "Будьте бдительны, братья, чтобы случайно в ком из вас не оказалось грешного и неверующего сердца в отступлении от живого Бога" (Евр. 3:12). "В отступлении" — это глагол *apostenai* (однокоренное существительное *apostasia*), имеющий значение "неверие, которое лишает надежды". (*Theological Dictionary of the New Testament* (Eerdmans, 1972, далее сокращается как TDNT), 1:513) Проще говоря, автор предупреждает: "Братья, смотрите, не отступайте от Бога".

Ленски замечает, что *неверие* в Евреям "понимается таким образом, что люди сначала верили в Бога живого, а потом отвернулись от Него". (R. C. H. Lenski, *The Interpretation of*

the Epistle to the Hebrews and The Epistle of James (Wartburg Press, 1956), 118) Брюс сравнивает "действия израильтян, когда они возроптали, вышедшие из Египта... с жестом открытого отступничества, полным разрывом с Богом". (F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (New International Commentary of the NT: Eerdmans, 1964), 66) Гатри видит в этом "величайшее из возможных преступлений". (Guthrie, 106)

В Евр. 3:14 мы также читаем буквально: "Мысделались участниками Христу, если только начатую жизнь твердо сохраним до конца". Уэсткот комментирует это так: "Сохранение того, что упоминается как факт [то есть что они сделали участниками Христу], теперь зависит от условия поддержания веры". (Westcott, 85)

Третий, основной раздел — это Евр. 5 — 7: "Перво-священство Христа, всеобщее и всевышнее". (Westcott, xiix) В центре этого раздела — расширенное увещание Евр. 5:11 — 6:12 (у Кента: "третье предостережение", Евр. 5:11-6:20). Так как фрагмент этот содержит Евр. 6:4-6, дальнейший комментарий последует в следующей части данной главы.

Последний раздел — это Евр. 8 — 12, хотя многие толкователи предпочитают делить его на две части, Евр. 8:1 — 10:18 и Евр. 10:19 — 12:29. Если бы мне пришлось делить эту часть на две, я предпочел бы сделать разделение на Евр. 1:11; тогда каждая из них завершалась бы увещанием. Но этот вопрос мы здесь не рассматриваем.

Как бы там ни было, в эти пять частей вплетены два длинных увещания. "Четвертое предостережение" Кента — это Евр. 10:26-31; на самом деле, это продолжение увещания в Евр. 10:10-39. Опять же нас призывают (буквально): "Будем держаться (снова ключевое слово) исповедания упования неуклонно" (Евр. 10:23). И с этим связано ужасное предупреждение в Евр. 10:26-31: если мы вернемся на пути греха, попирая таким образом кровь Христову и оскорбляя Духа, нас постигнет кара более ужасная, чем смерть без милосердия, которая ждала нарушителей закона Моисея.

Цитируя свой любимый текст об оправдании верой, "праведный верою жив будет", автор добавляет (из Септуагинты): "а если кто поколеблется, не благоволит к тому душа Моя" (Евр. 10:38). Уэсткот справедливо утверждает, что понимание "кто" как "любой человек" неоправданно, скорее здесь имеется в виду "оправданный". (Westcott, 337) Автор богодухновенного текста говорит конкретно об отступничестве человека, оправданного верой.

Последнее обширное увещание служит для завершения раздела и всей "проповеди", это полностью Евр. 12 (хотя Кент включает в свое "пятое предостережение" только Евр. 12:18-29). Здесь нас предупреждают, "чтобы кто не лишился [Уэсткот: "предполагается моральное отделение" (Westcott, 406)] благодати Божией" (Евр. 12:15). Автор возвращает нас к примеру Исава, для которого невозможно покаяние и возвращение утраченного. Поэтому отсюда следует серьезный вывод: мы не избежим кары, если "отделимся" от Того, Кто говорит с небес. На самом деле, автор не представляет это как чистую гипотезу; в буквальном переводе он говорит о тех, кто "отступает" от Бога. Он очевидно рассматривает процесс отступничества как уже начавшийся и отождествляет себя в этом ужасном состоянии со своими адресатами.

Поэтому ясно, что Евр. 6:4-6 находится в центре послания, главной темой которой является неотступность и отступничество. Пять предостережений связывают "проповедь" воедино и показывают, что ее основная задача — побудить аудиторию крепко держаться веры во Христа, чтобы не произошло отступничества, чтобы они не пренебрегли Богом, давшим им откровение и, таким образом, возможность Своей искупительной деятельностью быть праведными перед Ним. Вне Его нет жертвы за грехи и обеспечения праведности.

Таков контекст Евр. 6:4-6, причем ясно, что каждое из пяти предостережений становится понятнее в свете других подобных отрывков. Все пять описывают один и тот же грех, содержат одно и то же предупреждение, обращены к одной аудитории. Это обоснованно доказал Скот Мак-Найт в своем исследовании, где ясно выведено значение каждого из этих компонентов посредством их "синтетического" сравнения. (ScotMcKnight, "The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions" (*Trinity Journal* 13NS [1992]), 21-59)

II. Текст

Начнем с более или менее буквального перевода отрывка, построенного так, чтобы читатель мог легко понять взаимосвязь частей предложения:

Ибо невозможно

однажды просвещенных

и вкусивших дара небесного

и соделавшихся причастниками Духа Святого

и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века

и отпадших

опять обновлять покаянием,

когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются [Ему].

Экзегетика и истолкование этих слов требует ответить на три ключевых вопроса об опыте людей, которых описывает автор. (Пока нет нужды выяснять, сделали они это уже, или пока являются лишь "кандидатами".)

А. Идет ли здесь речь об истинных христианах? Этот вопрос возникает потому, что некоторые толкователи предполагают, будто здесь имеется в виду нечто меньшее, чем подлинное обращение. Люди, которых описывает автор Послания к евреям, испытали позитивный опыт, включающий в себя четыре момента. Поэтому ответ на вопрос зависит от понимания значения этих фраз.

1. *Однажды просвещенных*. Это в любом случае относится к духовному просвещению, которое мы связываем со спасением. Глагол *photizomai* означает давать свет или выводить кого-то на свет. То же самое описание вновь появляется в Евр. 10:32, и нет причин сомневаться, что автор сознательно использует это выражение для определения обращения. Библия постоянно противопоставляет свет тьме, и находящихся на свету, тем, кто во тьме (см. 2 Кор. 4:4).

Слово, которое переведено как "однажды", *hapaх*, содержит смысл "раз и навсегда" или "сразу и действительно". Это слово несколько раз употребляется в Послании к евреям, сравнение случаев этого употребления показательно: Евр. 9:7, 26-28; 10:2; 12:26, 27. Во всех этих местах слово сознательно обозначает нечто, сделанное таким образом, что для завершения действия не требуется ни повторения, ни дополнительных усилий. Кент признает, что "использование "однажды" указывает скорее на нечто завершённое, чем частичное или неадекватное". (Kent, 108)

2. *Вкусивших дара небесного*. Есть два момента, на которые указывают те, кто связывает это не с подлинным спасением. Один — это слово "вкусивших", предполагающее, по мнению некоторых, частичный, а не полный опыт. Но это возражение отражает, скорее, современное понимание, чем использование древнегреческого *geuomai*. Даже по отношению к пище греки обозначали этим словом полноценное питание, как в Деян. 10:10. Еще важнее, что метафорически они использовали это слово для обозначения "опыта". Особенно же важно то, что автор Евреям опять использует то же самое слово в Евр. 2:9, для того чтобы сказать о Христе, "испытавшем" смерть. Никто не смог бы утверждать, что Он испытал ее частично или не полностью.

Другой момент — чисто формальный, а именно: после "вкусивших" следует дополнение в *генитиве*, а не *аккузативе*, *генитив* просто обозначает тип упомянутой вещи, а *аккузатив* указывает на степень. Противники идеи полного спасения в этом случае утверждают, что люди, о которых идет речь, вкусили *от* дара, а не испытали его в полной мере.

Говорящие так — неправы. Во-первых, хотя *генитив* не указывает явно на степень, он не противоречит такому пониманию. Еще более важно то, что дополнение в *генитиве* используется также и в Евр. 2:9, где Христос вкушает смерть! (См. ниже, где речь идет о четвертой фразе.)

Таким образом, описываемые люди "испытали" небесный дар. Толкователи не единодушны в определении этого "небесного дара", но эти несогласия имеют, скорее, формальный характер и не затрагивают сути, так как общее значение ясно. Предлагаются значения спасения, жизни вечной, прощения грехов. Духа Святого, Самого Христа. Вероятно, лучше всего заключить, что это обозначает спасение и все, что его сопровождает: оправдание и вечная жизнь во Христе, "благословения спасения". (Osborne, 149)

3. *Соделавшихся причастниками Духа Святого*. Гатри замечает: "Идея разделения Духа Святого прекрасна. Таким образом, сразу можно отличить человека верующего от того, кто имеет лишь внешнее отношение к христианству". (Guthrie, 142) Слово "сопричастники", *me-tochoi*, обозначает "владеющие чем-то совместно", очевидно, автор послания использует его для обозначения исключительного совместного владения христианами всего, что относится к спасению. В Евр. 3:1 говорится об "участниках" в небесном звании, в Евр. 3:14 — о "причастниках Христу", в Евр. 12:8 — об общем наказании, которое отличает настоящих сыновей от незаконных. В каждом из этих трех случаев, как и здесь, нет никаких сомнений в определении такого "причастника" как христианина.

Обладать Духом Святым вместе с другими верующими определенно значит быть христианином. Принятие в дар Духа Святого — это в Новом Завете обычная форма выражения средства христианского обращения. Деян. 2:38-39 и Гал. 3:14 — лишь два из многих примеров.

4. *Вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века*. Опять нам встречается "вкусивших"; смотрите выше по поводу второй фразы. Если бы у нас оставались какие-то сомнения в связи с использованием дополнения (генитивом) в той фразе, здесь эти сомнения рассеиваются. Здесь дополнение — в аккумулятиве.

Эти люди описываются как "испытавшие" благое слово Божие. Это значит, они испытали благодать того, что сказал Бог. Бог обещал благо тем, кто уверует в Него, и они испытали это благо. Как говорит Кент, это — "испытавшие слово Божье в Благой Вести и обнаружившие его благодать". (Kent, 109) Сравните с 1 Пет. 2:3.

Кроме того, они "испытывали" силы будущего века. "Силы", *dunameis*, часто используется как синоним "чудес" (как в Евр. 2:4). В самом широком плане здесь имеются в виду сверхъестественные свершения. Проявления божественной силы не берут происхождение в современном мире. Все могущественные деяния Бога исходят из будущего века, это "силы иного мира", как формулирует Ленски. (Lanski, 184) Но христиане, по-прежнему живущие в этом веке, уже начали испытывать сверхъестественные воздействия, характерные для века грядущего. Эта тема более обширна, чем мы можем позволить себе обсуждать здесь, но рождение свыше и дар Духа Святого — это первые чудесные силы будущего века, которыми совместно владеют все христиане.

Осборн указывает, что "будущий век" — важный момент эсхатологии Послания к евреям, где "эсхатология становится частью сотериологии", поэтому данная фраза обозначает предвкушение "благословений Царства". (Osborne, 148,149) Дж. Бем, рассматривая все фразы о "вкусивших" в этом стихе, утверждает, что они "живо описывают реальный личный опыт спасения, которым христиане наслаждаются при обращении". (TDNT, 1:676) Глядя теперь на эти четыре фразы вместе, можно сказать, что трудно было бы найти лучшее описание подлинного возрождения и обращения. Каждая из них сама по себе выдерживает все испытания. Все четыре вместе дают одну из лучших формулировок спасения в Писании, в том, что касается опыта.

Среди тех, кто явно согласен с этим мнением, — Мак-Найт, называющий описываемых людей "феноменологически истинными верующими", под чем он подразумевает, что это действительно подлинные верующие в настоящий момент, во всех возможных отношениях. Автор Послания к евреям так их воспринимает. Но они могут устоять в своей вере, а могут не устоять. Если они устоят, тогда их вера — "спасительна" в глазах автора послания, так как он обозначает словом "спасение" *конечное* спасение. Их положение — это положение *всех* верующих в этой жизни. (McKnight, 24,25)

Я вынужден критически отнестись к терминологии Мак-Найта, признав, однако, что пишет он замечательно. Хотя его позиция оправдана старанием придерживаться таких слов, как "вера" и "спасение" в Послании к евреям, я считаю, что он неправ в некоторых выводах. 1) Кажется, он не понимает, насколько режут ухо высказывания вроде: "Это выражение дает нам много оснований полагать, что эти читатели были, на феноменологическом уровне, обращенными в Иисуса Христа". (McKnight, 47) Фактически, фраза звучала бы ближе к сути Послания, если бы в ней не было слов "на феноменологическом уровне". 2) "Феноменологическая" примесь вызывает сомнения в подлинности их христианства, хотя

Мак-Найт ясно показывает, что не имел такого намерения, утверждая, что описанные люди— "христиане" и "рожденные свыше" и что вера всех христиан "феноменологически истинна", (McKnight, 49). 3) Он иногда создает путаницу, поскольку использует термины не в их традиционном значении. Это не смягчает несогласий с кальвинистами — хотя я и не считаю, что Мак-Найт собирался этого добиться. 4) *Мы* не способны судить о подлинности веры на основании лишь внешних наблюдений, однако Бог не столь ограничен, и под действием вдохновения свыше автор Послания к евреям, очевидно, мог гарантировать подлинность веры тех, кого он описывает как подлинных верующих. Иначе говоря, в конце концов, в послании нет разницы между "феноменологически истинным верующим" и просто "истинным верующим".

Б. Описывается ли здесь отступничество от спасения?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо изучить значение слова "отпадших".

Впрочем, по поводу значения самого слова споров практически нет. В свете невозможности нового покаяния (о котором мы еще поговорим) большинство толкователей с готовностью признает, что "отпасть" здесь обозначает утрату человеком спасительных отношений со Христом. (Исключение составляет Т. К. Oberholtzer в серии статей "The Warning Passages of Hebrews", in *Bibliotheca Sacra* 145,146 (1983-89).)

"Отпасть" — это *parapipto*, это — единственное употребление данного глагола в Новом Завете. Он встречается в Септуагинте в отрывках, также относящихся к отступничеству, как Иез. 18:24. Как утверждает Кент, хоть он не верит в возможность отступничества, слово обозначает "полное и окончательное отвержение Христа (как в Евр. 10:26-27)" и описывает "тех, кто рожден свыше, но потом отвергает Христа и отступает от Него". (Kent, 110) Это "отпадение" — отказ от положительного опыта, описанного в четырех предыдущих фразах.

Вот что означает отступничество. В свете содержания всего Послания к евреям, о котором говорилось выше, это "отпадение" явно является синонимом "отпадения" в Евр. 2:1, "отступления от Бога живого" в Евр. 3:12; "колебания" в Евр. 10:38 и "отвращения от Глаголющего с небес" в Евр. 12:25. Мак-Найт убежденно доказывает, что во всем Послании к евреям имеется в виду один и тот же грех отступничества. (McKnight, 39, 40) Некоторые толкователи, возможно, незнакомые с греческим оригиналом, неправильно понимают связь этих фраз. Они охотно признают, что первые четыре, положительные, описывают состояние подлинно рожденного свыше человека. Затем они добавляют, на основании перевода, что такие рожденные свыше люди, *если бы* отпали, вероятно, не смогли бы снова покаяться. Обратите внимание на этот акцент: "если". На самом деле, они говорят, это совершенно гипотетическое добавление; подлинно рожденные свыше на самом деле не могут "отпасть".

Но грамматика оригинала не позволяет так это понимать. Пятое придаточное не может быть лишь гипотетическим дополнением к реальному ряду обстоятельств. В греческом грамматика вполне ясна. Мы имеем серию из *пяти равнозначных, сочиненных придаточных с причастиями в аористе*. Люди, которые здесь описаны, совершили все пять условий: они просвещены, вкусили дара небесного, стали участниками Духа Святого, вкусили благого глагола Божия и сил будущего века и отпали.

Именно так сказано в греческом тексте. Я предполагаю, что в Переводe короля Иакова было вставлено "если", чтобы сделать длинное предложение глаже и более удобным для чтения, в то же время там опущено греческое *kai* ("и"). Кент признает, что это означает: "Грамматически нет причины рассматривать последнее придаточное из серии как отличное от других". (Kent, 108) Новый американский стандартный перевод более точный и ясный: "Ибо невозможно однажды просвещенных... и потом отпадших, опять обновлять покаянием". (Хотя слово "потом" не обязательно, и его нет в оригинале.)

В. Какова природа упомянутой невозможности? Автор пишет, что для тех, кто испытал пять перечисленных моментов, невозможно вновь вернуться к покаянию. Это очень категоричное утверждение. Слово "невозможно" выделено тем, что стоит в начале предложения.

Невозможность предполагает две стороны, хоть они и неразделимы. Во-первых, надо посмотреть, *что именно* невозможно. "Обновить покаяние" — значит они уже каялись раньше. Покаяние — это полное изменение сердца, ума и воли. Теперь, когда произошло

отступничество, покаяние невозможно. Все это кажется вполне ясным из самих слов. Покаяние уже присутствовало в непосредственном контексте. В Евр. 6:1-3 автор говорит, что мы должны на опыте своем двигаться по направлению к зрелости, а не полагать (среди прочего) основание "обращению от мертвых дел". Ибо, добавляет он в Евр. 6:4-6, обращенный и отступивший не может быть обновлен в покаянии. Понятно, что имеется в виду то же самое покаяние: отказ от мертвых дел, который происходит при обращении. Связь "покаяния" с предостережением об отступничестве в Евр. 12:15-17 подкрепляет такое понимание. Предупреждение, "чтобы кто не лишился благодати Божией", связывается с ситуацией Исава, который "был отвержен; не мог переменить мыслей [отца]" — не мог вернуть наследства, от которого так трагически отказался.

Второй важный момент: *почему* покаяние невозможно. Объяснение дается в словах: "Они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются [Ему]". (В Переводe короля Иакова сказано: "так как они...") Буквально эта фраза значит: "Они снова распинают в себе (или для себя) Сына Божия и подвергают Его публичному позору". Распятие, в римские времена, было самой позорной казнью. Отступники "отождествляются с теми, чья ненависть ко Христу побудила их выставить Его на позор на ненавистном римском орудии казни". (Guthrie, 144) Арминий рассматривает возражение Уильяма Перкинса против возможности отступничества на том основании, что "полный отказ от истинной веры потребовал бы вторичного искупления, чтобы отступник мог снова спастись". Один из ответов Арминия: "Нет совершенно необходимости, чтобы отступник был искуплен; в самом деле, скажут некоторые, в Евр. 6 и 10 говорится, что отпавший от истинной веры не может быть обновлен в покаянии". (Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 111:494) Неясно, считал ли так сам Арминий. Но ясно, что Томас Грэнтэм, богослов раннего общего баптизма, соглашается с тем, что отступничество является "необратимым состоянием", из которого отступник не может вернуться". (Matthew Pinson, "The Diversity of Arminian Soteriology" (unpublished paper), 13, цитирует Thomas Grantham, *Christianismus Primitivus, or the Ancient Christian Religion* (London, 1678), 11:154)

Лишь очень немногие толкователи будут спорить, что это вообще не *причина* и что переводчики Библии короля Иакова неправильно использовали словосочетание "так как". Формальная особенность грамматики в том, что все эти придаточные сопутствующих обстоятельств предоставляют переводчику право решать, *какие именно* обстоятельства имелись в виду. Так, Шенк высказывает мнение, что это обстоятельство *времени*, а не причины (как в Переводe короля Иакова). Поэтому он перевел бы это как "Невозможно... опять обновлять покаянием, *когда* они снова распинают в себе Сына Божия..." (Shank, 318)

Такая точка зрения ведет нас к выводу, что описанное здесь отступничество *может* быть обратимо, что покаяние и возвращение отступника к Богу не является совершенно невозможным, что автор Евреям имеет в виду лишь временную невозможность. Уэсткот (хоть он, в отличие от Шенка, воспринимает придаточное как причинное) считает, что весь этот отрывок говорит об отступничестве, которое может быть обратимо: "Моральная причина отступничества, которая утверждается здесь... это активная, длительная враждебность по отношению ко Христу в душах таких людей". (Westcott, 151) Поэтому он сводит невозможность к действиям *человека* и предполагает, что *Бог может* осуществить в таком случае возвращение от смерти к жизни (формально это не будет вторичным рождением свыше). (Westcott, 150, 165) Я согласен с Маршаллом, что "этот отрывок не дает права утверждать, что Бог может специально вмешиваться, чтобы обновлять тех, кого люди не могут обновить". (Marshall, 142)

Очень немногие толкователи признают, что описываемое отступничество может быть обратимо. Есть несколько веских доводов против такого мнения. Во-первых, придаточное просто не может быть временным. Оно выглядит "уместно" только как придаточное причины, и переводчики практически единодушно передают его как "Невозможно... *потому что* они снова распинают Сына Божия".

С другой стороны, акцент на слове *невозможно*, как мы уже замечали выше, имеет больше смысла, если это реальная (а не просто человеческая) невозможность.

Толкование Шенка гласит, что невозможно обновить их в покаянии, пока они упорствуют в

своем отвержении, — это даже не довод, так как всегда невозможно вернуть к покаянию кого-то, пока он упорствует в отступничестве: "триумф, который вряд ли стоит того, чтобы его формулировать". (Bruce, 124) Это почти все равно, что сказать: невозможно привести к покаянию человека, пока он упорствует в поведении, которое делает покаяние невозможным; это чистая тавтология. Формулировка Уэсткота не так слаба. Он говорит, что невозможно для *людей* вернуть человека к покаянию, так как он активно враждебен по отношению ко Христу. Но это не придает смысла фразе; для людей всегда невозможно привести кого-то к покаянию без божественного вмешательства.

Еще один момент: надо отдать должное содержанию Евр. 6:7-8. "Ибо" в Евр. 6:7 связывает эти два стиха с Евр. 6:4-6 как довод в форме примера. Так, невозможность в Евр. 6:4-6 основана не просто на отношении отступника, но и на суде Бога. Земля в примере — это "земля осуждения" (Bruce, 125) — *adokimos* (как в 1 Кор. 9:27, "недостойная").

Наконец, еще одна причина рассматривать отступничество в Евр. 6:4-6 как окончательное содержится в других отрывках послания. Так в Евр. 2:1-4 спрашивается, как мы можем избежать, если "отпадем" от великого спасения, причем не упоминается, чего мы должны избежать. Отрывок, начинающийся в Евр. 3:7, создает фон предостережения против отступничества, напоминая нам об израильтянах, по поводу которых Бог поклялся, что они не войдут в покой Его. В Евр. 12:25 опять мы видим предупреждение, что не избежим чего-то, если отступимся от Него.

Евр. 10:26-39 особенно проливает свет на серьезность и окончательность отступничества. Этот отрывок предостерегает нас, утверждая, что Бог не благоволит к тем, кто колеблется (Евр. 10:38). Брюс говорит об этом, как "божественном неудовольствии, которое будет довлеть над отступником". (Bruce, 274) Этот отрывок также указывает на истинную причину невозможности: для того, кто желает вернуться ко греху, таким образом попирая кровь Христовой жертвы за грех и оскорбляя Духа благодати, жертва за грех отменяется. Кровь Христова — единственное искупление за грех. Получив это искупление и отвергнув его, отступник остается ни с чем. Повторное распятие и публичное оскорбление Христа в Евр. 6:6 явно относится к тому же, что и поправление, и неуважение к святости жертвенной крови в Евр. 10:29.

По всем этим причинам кажется ясным, что отступничество, о котором говорится в этих стихах, необратимо и окончательно.

III. Другие прочтения текста

Кратко, в виде обзора, обратим внимание на взгляды тех, кто не согласен с занятой нами здесь позицией, будь то кальвинисты или субкальвинисты. Среди тех, кто не верит в возможность личного отступничества от спасительной веры, принято два основных способа объяснения значения Евр. 6:4-6.

A. Отрицание рождения свыше

Первое мнение гласит, что описанные здесь люди не изображены как подлинно рожденные свыше. Как высказывает это Уэст, "отступничество", в отношении к Посланию к евреям — это "действие неспасенного иудея... отказывающегося от веры в Мессию" (Kenneth S. Wuest, "Hebrews 6 in the Greek New Testament" (*Bibliotheca Sacra* 119 [1962]), 46) Брюс сравнивает этих людей с "приобретшими иммунитет от болезни путем заражения ею в легкой форме... которая, пока продолжается, кажется настоящей, и ее искренне принимают за таковую". (Bruce, 118, 119) Моррис приводит в пример Симона Волхва и цитирует Деян. 8:13: он "уверовал... и, крестившись, не отходил от Филиппа". Затем он замечает: "Это так же определенно сказано, как и любое место Евр. 6". (Leon Morris, *Hebrews* (Bible Study Commentary; Zondervan, 1983), 59) (На самом деле, *любое место* Евр. 6:4-5 более определенно, чем это!)

На это мнение мы уже отвечали выше, и нет необходимости вновь подробно его обсуждать. (Говорят, что такая экзегетика служит потребности кальвинистов опровергнуть мнение арминиан; однако помогает ли она также предупреждать людей, которые подвергаются подобной опасности?) Факт, который описывается в четырех утвердительных придаточных, — это совершенно определенно подлинное обращение. Даже Кент с полным правом отмечает, что "сомневается, считали бы эти толкователи

подобное описание чем-то иным, кроме полного рождения свыше, если бы встретили его в каком-нибудь другом месте". ((Kent, 112)) Никоул, предлагающий кальвинистские объяснения факта, что эти отступники раньше "покаялись", признает, что "ни одно из этих объяснений не является полностью удовлетворительным, хотя предпочтительнее прибегнуть к ним, чем быть вынужденным заключить, что рожденные свыше люди могут погибнуть". (Roger Nicole, "Some Comments on Hebrews 6:4-6 and the Doctrine of the Perseverance of God with the Saints", in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G. Hawthorne (Eerdmans, 1975), 361) Его честность похвальна, но за экзегетическую объективность похвалить его не могу!

Б. Предостережение-гипотеза

Другой подход — предполагает, что автор рассматривает чисто гипотетическую ситуацию. Я уже замечал, что просто невозможно рассматривать первые четыре придаточных как реальные, а последнее, пятое — как гипотетическое. Но некоторые толкователи рассматривают все это описание как гипотезу. Иными словами, они говорят, что весь фрагмент на самом деле описывает воистину возрожденного человека, который совершает отступничество. Но, говорят они, это гипотетическая ситуация, которая не может произойти на самом деле.

Такого мнения придерживается Кент. Он предполагает, что "автор описал вымышленную ситуацию, на какое-то время представляя ее как возможную своим искушаемым и колеблющимся читателям". (Kent, 113) Другими словами, считая, что читатели как истинные христиане подвергаются искушению оставить христианство и вернуться к иудаизму, автор показывает им, как безумны их соображения, говоря, что воистину спасенный человек, пренебрегающий Христом, не может быть снова спасен. "Истинные верующие (видя, к каким ужасным последствиям привело бы их отступничество, если бы оно было возможно) будут предупреждены этим утверждением и устоят (а с человеческой точки зрения, предостережения Писания — средство для обеспечения неотступности святых)". (Kent, 113)

Кент цитирует Уэсткота, приводя это объяснение:

"Это гипотетический случай. Ничто не указывает на то, что условие окончательного отступничества уже выполнено, тем более что оно имеет место по отношению к кому-то из адресатов. На самом деле утверждается обратное: Евр. 6:9 и далее". (Westcott, 165) Но он несомненно неправильно понимает Уэсткота, который под "гипотетическим" подразумевает нечто совсем иное. Уэсткот только имеет в виду, что автор Послания к евреям полагает: его читатели еще не совершили отступничества, а не что *не могли бы* его совершить. Уэсткот верит в *реальную* возможность отступничества. Гатри понимает Уэсткота правильно: "Автор, вероятно, размышляет о гипотетической ситуации, хотя, что касается природы всей темы, предполагается, что эта ситуация может быть реальной". (Guthrie, 145)

В некотором плане можно согласиться, что автор Послания к евреям не обязательно описывает людей, уже совершивших отступничество, как показывает Евр. 6:9. В то же время я убежден, что отрывок описывает отступничество как реальную возможность, пусть это и исключительный случай. Если бы это не могло произойти, в конце концов, для автора не было бы смысла предупреждать против ужасных последствий, которые ждали бы спасенных и не устоявших. Как пишет об этом Моррис, "если он не говорит о реальной возможности, значит, его предупреждение ничего не значит". (Morris, 59) В предыдущей главе я уже прокомментировал это, сказав, что богословы, которые не верят в возможность отступничества, не предостерегают о нем верующих!

Кроме того, грамматика отрывка не позволяет прочесть его как чисто гипотетический по структуре. В греческом есть несколько способов выражения предположения: конъюнктив, опатив, даже имперфект индикатива (как в Евр. 11:15, например). Но причастия в аористе — некоторые использованы в этом предложении — просто не могут выражать предположение. Я сосчитал 77 случаев употребления причастий в аористе в Послании к евреям, и ни одно из них нельзя считать гипотетическим — за исключением Евр. 6:4-6 и Евр. 10:29, где грамматика и богословие примерно те же.

Если мы обратим внимание не на придаточные, а на главное предложение, автор явно говорит в нем: "Невозможно... опять обновлять покаянием" — а не *было бы* невозможно

при определенных обстоятельствах. Оборот совершенно тот же, что и в Евр. 6:18 ("Невозможно Богу солгать"); Евр. 10:4 ("Невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожила грехи") и Евр. 11:6 ("Без веры угодить Богу невозможно").

В любом случае автор прямо говорит, что невозможно снова обновить покаянием тех, кто сделал те пять вещей, что он перечисляет. Это предостережение — само по себе или по ассоциации с повторяющимися по всей книге предупреждениями — так эффективно именно потому, что отступничество возможно и необратимо. (Я снова рекомендую перевод этих стихов в "Новой американской стандартной Библии").

Рассмотрев, как понимают этот текст не верящие в возможность отступничества, я должен добавить для полноты, что те, кто верит в возможность, но обратимость отступничества, тоже трактуют его не так, как я показал в этой главе. Я уже упоминал о (несколько отличающихся) мнениях Шенка и Уэсткота по этому поводу и не буду больше их повторять. Замечу лишь, что другие использования слова "невозможно" в Евреям (Евр. 6:18; 10:4; 11:6, уже процитированные выше) придают веса мнению, что слово это не обозначает "временную" невозможность сделать нечто, но нечто невозможное по самой своей природе. Гатри комментирует:

"Это все абсолютные утверждения". (Guthrie, 141) Мак-Найт, сравнив все предостережения, делает вывод: "В данном контексте "невозможно" следует понимать как: "Бог больше не будет помогать, поэтому для них невозможно вернуться"". (McKnight, 33 (note 39).)

Заключение

Как я уже отмечал в других местах, учение о любом вопросе следует выводить из отрывка, в котором он непосредственно рассматривается. Евр. 6:4-6 и вся эта книга слишком ясно говорят, чтобы это оспаривать:

личное отступничество подлинно рожденного свыше человека возможно и необратимо. Поэтому такое отступничество — нечто намного более серьезное, чем то, что большинство людей понимает под словом "оступиться". Поскольку спасение прежде всего и всегда осуществляется верой, такое отступничество предполагает сознательный отказ от спасительного знания Христа, окончательный отход от веры в Него, единственно обеспечивающего прощение грехов. Отступник пренебрегает распятием, которое дало ему искупление: "Отказавшись от Христа, они оказываются в положении тех, кто, сознательно отвергая Его как Сына Божьего, распял Его и подверг публичному позору". (Bruce, 124)

Вероятно, мне следует добавить здесь, что такой отступник, скорее всего, не будет искать прощения во Христе. Это именно то, от чего он отвернулся. Те, кто искренне хочет получить прощение и общение с Богом, не становятся отступниками. "Если людей беспокоит, не совершили ли они этого греха, сам таковой факт показывает, что они его не совершили... Отступничество в Послании к евреям ведет... к гордости в греховном отвержении воли Божьей". (McKnight, 42,43)

Мне следует также добавить, что моя задача не включает исследование практического применения этого учения. Однако не помешает привести обобщенные наблюдения Осборна по этому поводу: "Единственное средство [от опасности отступничества] — это постоянная неотступность в вере и постоянное возрастание в христианской зрелости". (Osborne, 153) Также надо заметить, что автор Послания к евреям "призывает читателей помогать друг другу взаимным увещанием на пути". (Marshall, 153) Смотрите Евр. 3:13; 10:24 и далее; 12:12 и далее; 13:17.

ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ ПЕТРА 2:18-22

Из-за ограниченности объема и чтобы избежать повторений, я не пытался исследовать этот отрывок столько же тщательно, как фрагмент из Послания к евреям. Однако на основании внимательного изучения всего послания (даже еще более подробно, чем в случае с Посланием к евреям) мне ясно, что подобного рода анализ привел бы к тем же результатам.

Например, столь же важно и показательно изучение контекста. Петр (Я полагаю, что

богодуховенным автором этого послания был Симон Петр. Доказательства этого мнения и другие общие материалы см. в: Robert E. Picirilli, "Commentary on the Books of 1 and 2 Peter" in *The Randall House Bible Commentary: James, 1, 2 Peter and Jude* (Randall House, 1992), 217-227) никогда не забывает об опасности отступничества и явно говорит об этом во 2 Пет. 1:89 и 3:17, это словно уголки, загибаемые в книге, напоминающие о важности духовного роста для укрепления в неотступности и защиты от ложных учений. Рассматриваемый нами отрывок — суть того, о чем столь сурово предупреждает Петр своих читателей.

Вот перевод отрывка:

"Ибо, произнося надутое пустословие, они [лжеучителя, описанные в предыдущих стихах] уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва (или только что) отстали от находящихся в заблуждении; обещают им свободу, будучи сами рабы тления; ибо, кто кем побежден, тот тому и раб. Ибо, если, избегнув скверн мира (после того, как они избегли) чрез познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, опять запутываются в них и побеждаются ими (сквернами), то последнее бывает для таковых хуже первого. Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав (после того, как познали), возвратиться назад от преданной им святой заповеди. Но с ними случается по верной пословице: пес возвращается на свою блевотину, и вымытая свинья [идет] валяться в грязи".

Первый вопрос касается личности "их" во 2 Пет. 2:20, тех, которые определены как отступники: имеются ли в виду сами лжеучителя или их предполагаемые жертвы? Ввиду того что Петр рассматривает это отступничество как уже свершившееся, я считаю, что он подразумевает под отступниками лжеучителей. Однако, как замечает Баукхем, "лжеучителя находятся в состоянии определенного отступничества, описанного во 2 Пет. 2:20-22; последователи же их, без сомнения, серьезно рискуют присоединиться к ним". (Richard J. Bauckham, *Word Biblical Commentary: Jude, 2 Peter* (Word, 1983), 277) Для задачи нашего исследования, впрочем, неважно, кого именно Петр рассматривает как отступников или рискующих стать таковыми.

Основной ход мыслей в отрывке можно выразить в виде сравнительно простого плана:
2 Пет. 2:18-19 — попытка лжеучителей сбить верующих с истинного пути;
2 Пет. 2:20-21 — отступничество, примером которого они являются;
2 Пет. 2:22 — пример-сравнение.

Поэтому ключевые стихи, которые относятся к отступничеству, — это 2 Пет. 2:20-21. Мы не будем анализировать все связанные с ними вопросы, а сразу перейдем к рассмотрению основных. (Более подробный анализ см. в: Picirilli, "Commentary", 285-292)
1. Те, кого Петр считает отступниками от подлинного христианства, рассматриваются по меньшей мере с трех сторон.

Во-первых, они "избегли скверн мира", что напоминает нам 2 Пет. 1:4. Аорист *apophugontes* (2 Пет. 2:20 и 2 Пет. 1:4) относится к моменту их обращения в прошлом. Во-вторых, они избегли этих скверн "чрез познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа". Мое специальное исследование того, как Петр использует слово *epignosis*, не оставляет сомнений, что он сознательно употребляет это сложное слово для обозначения спасительного знания о Христе, которое человек обретает при обращении. (Robert E. Picirilli, "The Meaning of "Epignosis"" (*Evangelical Quarterly* 47:2 [1975]), 85-93)

В-третьих, они "познали пути правды". Глагол "познали", однокоренной с существительным *epignosis*, о котором мы только что говорили, указывает на то же значение. Это перфектная форма, которая обращает наше внимание на состояние знания, следующее за предполагаемой инициацией. "Путь правды" — это, очевидно, то же самое, что и "путь истины" во 2 Пет. 2:2, и "прямой путь" во 2 Пет. 2:15.

Как я уже заметил выше, в связи с четырьмя фразами Евр. 6:4-6, трудно было бы найти лучшее описание для обращения в христианство. Баукхем, сравнив слова, используемые здесь, со словами 2 Пет. 1:3-4, заключает, что они очень похожи, потому что "таков язык, с помощью которого наш автор обозначает суть и содержание христианства". (Bauckham, 276)

2. Отступничество, в котором Петр обвиняет этих людей и против которого предостерегает своих читателей, опять же обозначено двумя фразами, каждая из которых резко противопоставлена только что описанному опыту.

Во-первых, они "опять запутываются в них и побеждаются ими (сквернами)". И это после того, как они уже избегли этих самых скверн! В свете 2 Пет. 2:19 они снова становятся рабами того, что преодолели. Ясно, что в таком случае отступники вернулись к плотским грехам, которые их прежде оскверняли.

То, что данная фраза вводится с помощью "если", ничуть не смягчает вывода. Это в греческом условное предложение первого типа, где "если" указывает на реальное условие и может переводиться как "потому что". Даже Кистемейкер, ярый приверженец кальвинизма, признает, что те, о ком идет речь, были когда-то "ортодоксальными христианами", которые "избежали мирской скверны", — и затем спешит заметить, что эти "ортодоксальные христиане" были ортодоксальными только во внешних проявлениях и образе жизни. (Simon J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Peter and Jude* (Baker, 1987), 311,312) Очевидно, он не понимает, насколько противоречиво это звучит, или как это противоречит явному значению слов Петра.

Во-вторых, они дошли до того, что "возвратились назад от преданной им святой заповеди". И это после того, как ходили праведными путями! "Святая заповедь" — это, возможно, "моральный закон Евангелия", (Henry Alford, *The Greek Testament*, vol. 4 (Deighton, Bell and Co., 1871), 411) или "весь ряд истин Евангелия", (R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Epistles of St. Peter, St. John. and St. Jude* (Wartburg Press, 1945), 340) или, что вероятнее, "христианство вообще, как образ жизни". (J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (Baker, 1981 reprint), 350) Она была "предана им", когда им проповедовали Благую Весть и учили тому, что из неё следует. Эта заповедь свята, так как освящает людей, выделяя их как принадлежащих Богу, и учит образу жизни, свойственному святым.

3. О серьезности отступничества Петр говорит, используя два изречения и одну поговорку. Во-первых, "последнее бывает для таковых хуже первого". Нет сомнений, что Петр намекает на слова Иисуса в Мф. 12:45, видя, как этот принцип осуществляется на опыте отступников. Они находятся еще в худшем состоянии, чем прежде, до того как пришли к описанному выше спасительному знанию.

Во-вторых, "лучше бы им не познать пути правды". Это поразительное заявление: неужели *хоть что-либо* может быть хуже, чем никогда не прийти к спасительному знанию путей Господа? Как замечает Келли, отступники хуже, чем необращенные неверующие, "потому что они отвергли свет" (Kelly, 349). И если в своем изучении Послания к евреям мы пришли к верным выводам, то прекрасно понимаем, почему Петр так категорично говорит об этом. Отступничество необратимо; неверующий же, никогда не бывший обращенным, еще может обратиться.

В-третьих, Петр приводит в пример поговорку, состоящую из двух частей (или две поговорки). Поговорки образно описывают положение, в котором находятся отступники. Подобно псу, который возвращается на свою блевотину; подобно свинье, которая после мытья снова возвращается в грязь, эти отступники возвращаются в рабство и снова загрязняются скверной, от которой были избавлены.

Те, кто пытается смягчить учение Петра, утверждая, что Природа пса и свиньи не изменилась, и это значит, что данные лжеучителя никогда не рождались свыше, вкладывают в примеры больше смысла, чем они реально содержат. На самом деле поговорки должны истолковываться на основании предшествующих им слов, а не наоборот. Предыдущий фрагмент ясно показывает, что призваны означать поговорки. В завершение понятно, что Петр описывает реальное отступничество от подлинного христианства. Я не буду больше исследовать этот отрывок и отвечать на толкования кальвинистов, потому что по сути это будет повторением моего ответа на толкование кальвинистами Послания к евреям, приведенного выше.

Рекомендуемая литература по поводу библейского учения об отступничестве

I. H. Marshall, *Kept By the Power of God* (Bethany Fellowship, 1969).

Scot McKnight, "The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions", in *Trinity Journal* 13NS (1992), 21-59.

Grant R. Osborne, "Soteriology in the Epistle to the Hebrews", in *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock (Bethany Fellowship, 1975), 144-166.

Robert Shank, *Life in the Son* (Westcott Publishers, 1960). (Взгляды Шенка не полностью совпадают со взглядами автора.) (Р. Шенк, Жизнь в Сыне. Исследование учения о неотступности. — СПб.: Христианское общество "Библия для всех", 2000.)

Послесловие

Когда приходишь к концу долгого рассказа, обычно спрашиваешь себя, как завершить свой труд, чтобы не показалось, что он резко оборван, и существует ли какой-нибудь способ подвести итоги всей книги в нескольких предложениях или параграфах.

На страницах этой книги я рассматривал много разных тем. Можно ли как-то обобщить их? Думаю, можно: в конце концов, проблема в том, верой ли осуществляется спасение. В самом деле, проблема не так уж часто была сформулирована подобным образом. Она достаточно проста и достаточно сложна, и именно на ней надо делать акцент.

Мы не должны заблуждаться: традиционно кальвинистское мнение гласит, что спасение происходит *не* верой, и об этом свидетельствуют разные элементы богословия спасения. Когда кальвинисты обращаются к вечности и исследуют замысел Божий, они видят спасение избранных независимо от какого-либо решения человека. Бог, приняв решение, послал Христа во искупление избранных, и только их. Когда в истории человечества приходит время осуществить это искупление на опыте людей. Божий Дух сначала возрождает их таким образом, чтобы Он мог дать им требуемую веру. Конечно, это упрощенное описание, но оно точно, и предыдущие главы служат для того, чтобы избавить нас от чрезмерных упрощений.

Арминиане Реформации разделяют с кальвинистами некоторые основные библейские принципы: человек полностью греховен, по природе своей не способен даже принять благодатное предложение Бога; поэтому спасение должно полностью происходить благодатью, а не делами; всеобъемлющий замысел Бога по поводу Его творения должен быть определенно осуществлен, и будет осуществлен. Однако спасение происходит верой. Бог наделил человека моральной ответственностью и хочет, чтобы он имел свободу выбора; поэтому любой человек, выбирающий благо или зло по собственной воле, исполняет волю Бога. Так как человек грешен и слаб. Бог постановил обеспечить искупление для всех людей и применить его к любому, кто пожелает принять его через веру. Это обеспечение Он совершил через искупительную деятельность Христа.

Подобным образом Он постановил, чтобы Благая Весть об этом искуплении распространялась посредством воли Духа Божьего, которая предваряла бы возрождение благодатью и наделяла человека способностью уверовать, как того хочет Бог. Таким образом, все благословения спасения — будь то рождение свыше или оправдание — осуществляются верой, а не делами и поэтому полностью благодатны. Спасенный верой верующий обладает неотступностью благодаря вере.

Конечно, арминиане считают, что подобная точка зрения соответствует Писанию. "Тайна" Божья, связанная со спасением, — не что иное, как Его воля, явленная в Библии, Его делание спасти всех, кто верит. Да здравствует лозунг Реформации: только через благодать, только через веру, только через Христа.