

Спасение в его связи с другими доктринами Библии

1. Введение

Вопрос спасения в систематическом виде существует в виде двух взаимоисключающих богословских концепций, представленных в протестантизме: кальвинистической и арминианской. Арминианский способ систематизации библейских истин о спасении возник в недрах кальвинизма в ответ на крайние выводы, которые были развиты последним в начале XVII-го столетия в Голландии. В споре, связанном с богословской деятельностью Якоба Арминия (1560-1609), и продлившемся около двадцати лет, выкристаллизовалась богословская специфика различий между этими двумя видами библейской систематики.

В 1610 году 46 арминианских пасторов во главе с богословом и другом Арминия Иоганном Утенбогартом (1557-1644) представили Генеральным Штатам документ, известный более как Ремонстрация (от лат. "увещание"), где изложили пять основных принципов своего учения (См: *Realencyklop(die f(r) protestantische Theologie und Kirche*, hg. Von Albert Hauck, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908, Bd. 21, S. 510-518. Ср. W.F. Dankbaar, "Arminianer": *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3-е издание, T(bingen: J.C.B. Mohr, Bd. 1, S. 620-622. Также: Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (Baker, 1966), 111:545-549):

1. Бог до сотворения мира вечным непреложным установлением постановил из павшего греховного рода спасти тех, которые с помощью благодати Святого Духа будут веровать в Сына Его и устоят в этой вере и послушании ей до самого конца, и наоборот — осудить тех, кто не обратится;

2. Христос умер за всех и каждого, однако результаты Его жертвенной Смерти применяются только к тем, кто проявляет веру;

3. Человеческая воля бессильна приобрести спасительную благодать самостоятельно и ее самой по себе недостаточно для того, чтобы правильно понять Божественную истину и произвести спасительную веру без предварительного воздействия Святого Духа (Этот пункт арминианского вероучительного документа говорит лишь о том, что человеческой воли недостаточно для преодоления всех последствий "первородного греха". Преодоление же состояния "парализованной" воли осуществляется предваряющей (предварительной) благодатью, универсальной по масштабу своего влияния на людей);

4. Благодать Бога, которой следует приписывать все доброе в человеке, не действует неотразимо;

5. Верующие, то есть возрожденные христиане, сохраняются благодатью Божьей от падения и отступления до конца, если они сами проявляют готовность бороться с грехом и желают воспользоваться Его помощью. (В последней статье была выражена некоторая неуверенность в занятой позиции, обусловленная расчетом на дальнейшее более детальное изучение данного вопроса, тем не менее, вместе с содержанием первой и четвертой статей она все же говорит в пользу обусловленного характера Божьих гарантий спасения. Первоначально и сам Арминий не настаивал на возможности отпадения от веры: "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" (Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 1, p. 254). Тем не менее, он также никогда не исключал этой возможности. В пользу этого говорит то, что среди обвинений против него, выдвинутых Гомаром и представленных перед Генеральными Штатами, была и возможность отпадения от благодати, неизбежно

следующая из его вывода о непринудительной природе Божественной благодати. Не удивительно, что после того, как Дортский синод не признал даже такой смягченной версии оппозиции, арминиане стали подчеркивать возможность отпадения от спасения более решительным образом).

Сторонники оппонента Арминия Франциска Гомара (1563-1641) в следующем (1611) году составили опровержение принципам Ремонстрации в виде противоположных тезисов, составленных в духе супралапсарианства. Позже они были приняты в качестве официальной позиции реформатской церкви на синоде в Дорте и значатся, как «пять столпов кальвинизма»:

1. Бог до сотворения мира суверенным актом и безусловно избрал определенное число людей к искуплению во Христе;

2. Христос Своею кровью на кресте действительно искупил всех тех, и только тех, которые были от вечности избраны к спасению;

3. Все люди по своей природе и без благодати Духа Святого неспособны и не хотят сопротивляться злу или отдать себя Богу на исправление (Некоторые исследователи считают этот пункт ничем существенно не отличающимся от арминианской версии, однако, это не так. Арминий указывал лишь на неспособность воли собственными силами достигнуть спасения, но не утверждал этим то, что она не располагает возможностями предварительной благодати Духа Святого, которая имеет универсальный характер. По этой причине все люди, пользуясь этой благодатью, оказываются способными пожелать, востребовать или нуждаться в спасении. Его последователи не внесли в этом вопросе никакого новшества, как это почему-то представляется, поскольку исходили, как и сам Арминий, из тезиса о непринудительной природе благодати. Таким образом, они верили, что ни "первородный грех", ни Божественная благодать не подчиняют христианина себе безоговорочно, но лишь оказывают на него определенное воздействие, каждому из которых он может оказывать сопротивление. В отношении же неверующих людей, конечно же, остается ситуация безысходности, поскольку предварительная благодать лишь ослабляет действие "первородного греха", но не уничтожает его полностью. Итак, арминиане не включали в свое определение возможностей грешного естества неспособность желать спасения: воля к добру у него есть, но она не достаточна для зарабатывания или покупки спасения. Она способна лишь нуждаться в нем, искать и просить его. Таким образом, следует отличать волю, способную к заслуживанию или зарабатыванию спасения, от воли, способной принять его, когда оно предлагается Богом даром. Хотя в отношении "первородного греха", которому в определенной сфере (области поступков) невозможно сопротивляться неверующему человеку, данное мнение содержит ошибку, в отношении же благодати, применяющейся к каждому грешнику лишь опосредовано (пункт 3 Ремонстрации) и действующей ненасильственным образом (пункт 4), оно является верным);

4. Бог исполняет Свое намерение в избранных мощной, действенной и непреодолимой силой Духа Святого как в призыве их к спасению, так и в деле их освящения;

5. Истинно обратившиеся будут, без сомнения, спасены и вне зависимости от того, как они живут, будут сохранены Богом в вере до конца.

Таковы основные вероучительные различия между кальвинизмом и арминианством, которые, разумеется, с различной степенью адекватности выводятся из библейского богословского материала. Разумеется, библейским обоснованием своих доктрин занята каждая из этих богословских систем, однако в нашей стране изложение доводов арминианской стороны малоизвестно.

Кальвинизм, исторически возникший первым и долгое время преследовавший представителей арминианской доктрины политическими средствами, сумел достигнуть большего распространения в мире. Арминианство господствовало в американском

протестантском богословии на протяжении XIX-го века, но с появлением «кризисной» теологии (неоортодоксии) в прошлом столетии пошло на убыль. Этим обусловлена ситуация на богословском пространстве Евразии.

Настоящая работа призвана восполнить существующий в этой области пробел, предоставив картину развития систематического изложения вопроса спасения в арминианской традиции, а также попытавшись определить наиболее соответствующую доктринам Библии ее разновидность. В начале нашего исследования мы рассмотрим оригинальное учение Арминия в целом, затем углубимся в богословские аспекты той систематики, которая выступила с критикой кальвинизма, чтобы узнать, насколько хорошо она справилась со своей задачей.

Разумеется, существовали попытки примирения этих двух учений, состоявшиеся в создании комбинации из различных их элементов, однако ввиду сильной взаимосвязанности последних они потерпели крах. Дело закончилось лишь тем, что в целом системы остались существовать, но в пределах каждой из них возникли некоторые модификации.

Этим объясняется различие во мнениях тех, кто приступил к изучению богословских взглядов Якоба Арминия, в том числе и в лагере кальвинистов, который он оставил. Для инфралапсарианцев (Позиция инфралапсарианцев выражает умеренное крыло кальвинизма, в настоящее время представленное такими лицами, как Джон Пайпер, Чарльз Стенли, Стивен Олфорд, Адриан Роджерс, Чак Свиндол, Джош Макдауэл, Карл Генри, Альберт Молер, Р.К. Спраул, Джей Адамс, Чарльз Райри, Джон Макатур и др. Ее сторонники прикрываются авторитетом Кальвина потому, что в его трудах фрагментарно содержалась и инфралапсарианская аргументация, указывающая на колебания в данном вопросе этого великого богослова. Помимо данных делений внутри кальвинизма имеется довольно большая группа богословов, считающих арминианский спор не разрешимым рационально) он далеко не свой, а супралапсарианец (К современным супралапсарианцам относятся Э. Пальмер, Б.Б. Уорфилд, Дж. Пакер, Ч. Ходж, У. Шедд, Л. Беркоф, Л. Чафер, У. Грудем, Дж. Пайпер, А. Пинк, У. Хендриксен, Г. Вос, Х. Хеппе, Г. Хексема, Г.Х. Керстен и др. Эти богословы считают Кальвина однозначно своим, а наличие в его сочинениях инфралапсарианских утверждений несущественными отступлениями в сравнении с ясно выраженным супралапсарианством) вообще относят его к еретикам. Например, такой представитель супралапсарианства, как Вебер (Н.Е. Weber) считает Арминия «оскорбительным» и «презренным» отступником от кальвинистской ортодоксии. Появившиеся позднее сублапсарианцы (среди современных представителей этой позиции можно назвать А. Стронга, М. Эриксона, Г.К. Тиссена) наиболее терпимы к Арминию, хотя и побаиваются его некоторых взглядов.

Очевидно, что исследователи жизни и учения Арминия описывают его деятельность и достижения в зависимости от собственных симпатий или антипатий к его богословию. П. Бертис (P. Bertius) и К. Брандт (C. Brandt) считают Арминия убежденным сторонником супралапсарианства, которому он позже изменил, перейдя в лагерь инфралапсарианцев. К. Бангс (C. Bangs) глубоко сомневается в этом, относя его взгляды к умеренной форме кальвинизма значительно раньше (Bangs, Carl. *Arminius: A Study in the Dutch Reformation*. Nashville: Abingdon, 1971, pp. 138-141). По его мнению, Арминий уже давно сомневался в правильности супралапсарианства и лишь формально исполнял должность реформатского священника до его богословского обращения. Это делает его разрыв с кальвинизмом более радикальным.

Во взглядах Арминия есть некоторое сходство с учением католицизма и православия, но они не признают его варианта доктрины условного спасения, конечно, уже из других соображений, чем кальвинисты. Итак, критикуемый со всех сторон Арминий оставался тем, кем он был. Скорее всего, он не был никем из них, ища

собственный путь выхода из тех противоречий, которых в силу различных причин не хотели видеть другие.

Фактически в истории богословия после него уже никто не смог выдвинуть оригинальной доктрины спасения вот уже как четыре века подряд. Нет, он не был первооткрывателем ни в одном из пунктов своей теологии, но он увидел и собрал из всего многовекового опыта христианской мысли в новой комбинации то, что оказалось разбросанным по разным, враждующим между собой, направлениям христианства. Ему выпало жить в период ожесточенной религиозной и политической распри, но он до конца своей жизни отстаивал веротерпимость, хотя сам подвергался гонениям за свои убеждения. Кто же этот родоначальник новой теологии, нашедший в Боге силу не согласиться со всеми и предоставить нам возможность взглянуть на Бога и человека под иным углом зрения?

Данная работа носит сжатый обзор богословских взглядов Арминия, представляя их вклад в развитие евангельского богословия (Термин "евангельское богословие" восходит к мирному крылу анабаптизма - радикального направления в швейцарской Реформации), альтернативного по своему содержанию кальвинистскому.

2. Арминий между католицизмом и кальвинизмом

2.1. Арминий и католицизм

Когда Арминий пришел к выводу о том, что отрицание кальвинизмом свободы воли человека неминуемо делает Бога единственным источником зла, в первую очередь он обратился к доктринам католицизма (Под термином "католицизм" мы здесь понимаем лишь ту часть общецерковной традиции, которая восходит к богословию Августина). Внимательное изучение Отцов церкви, однако, показало, что они во многом были неправы. Ему оставалось искать третий путь, однако не без того, чтобы не опираться на те достижения исторического богословия, которые не противоречили учению Библии.

Со времени осуждения позиции марсельских монахов на Втором Оранжевом соборе (529) семипелагианская позиция восточных церквей находилась в конфликте с богословием Запада. Тем не менее, францисканский «поворот» от августинизма к семипелагианству заново поднял вопрос синергизма в спасении. Оранжевый собор постановил, что человеческая воля не может самостоятельно производить из себя веру (покаяние) и нуждается в предшествующей благодати, хотя последняя понималась по-августински, а не как универсальное желание Бога (спасти всех людей). (Об этом говорят каноны 1,3-8).

И лишь Оккам распространил действие последней на всех, а не только избранных людей в вопросе их подготовки к принятию спасения. Кроме того, сама природа предшествующей благодати была пересмотрена, лишившись августинского принуждения. По другому встал вопрос о ее содержании: несет ли она людям лишь «просвещение» Духа Святого или она позволяет воле воспроизвести (синергично) покаяние и веру?

Решение этих вопросов представителями «нового» богословия такими, как Роберт Холкот и Габриэль Биль, подрывало августиновский монергизм. Дело дошло до того, что, не без влияния идей Ансельма Кентерберийского, рядом с благодатью появились сверхдолжные заслуги перед церковью, а затем перед Богом, которые постепенно делали благодать все менее значимой, а волю человека все более важной.

Против этого положения выступил Мартин Лютер, выдвинув библейский тезис об оправдании верой без дел. (Конечно, Лютер по-своему повторил здесь Августина, учившего в работе "О предопределении святых" (7:12): "Человек оправдывается от веры, а не от дел (Гал. 2, 16) потому, что она дается первой, а уже исходя из нее, даруется все остальное - то, что в собственном смысле зовется делами, коими человек

живет праведно"). Однако дела им настолько отвергались, что делались ненужными в жизни христианина. Кальвин воспринял критику лютеранства и придал делам законный статус в жизни христианина, правда, не различая между собой аспекты возрождения и освящения. Однако оба реформатора напрочь отрицали свободу воли. Тридентский собор отверг их мнение на этот счет и утвердил два ключевых положения: свобода воли людей не повреждена, а лишь поработана в результате первородного греха и, будучи восстановленной от его последствий предшествующей благодатью, способна к сотрудничеству с особой Божественной благодатью в деле достижения добрых дел. В отличие от дел кальвинистов дела католиков давали оправдание, причем их достигала в людях именно благодать, заслуги которой приписывались человеку.

В ответ кальвинисты возразили тем, что эти утверждения Тридента противоречат решениям Второго Оранжевого собора относительно неспособности человеческой воли продуцировать любую «начальную» форму добра или движения к Богу. Со стороны католиков последовал ответ: рабство воли не равнозначно ее отсутствию. Воля человека оказалась лишь ослабленной вследствие греха Адама, но не мертвой вообще, поэтому при возрождении она как бы пробуждается и делается способной к сотрудничеству с Божественной благодатью.

Действительно, в трудах самого Августина (В своем трактате "О предопределении святых" Августин отвечает марсельским монахам: "И сказанное мною немного после: "Ибо нам принадлежит верить и желать; Ему - же давать верующим и желающим возможность делать добро через Святого Духа, Коим любовь изливается в сердца наши", - является истинным, но разумеется должно по тому же правилу: и то и другое принадлежит Ему, поскольку Он приготовляет волю; и одновременно принадлежит нам, поскольку совершается только по нашей воле (3:7). То, что человек может иметь веру, как может иметь и любовь, принадлежит его природе; иметь же веру, как и иметь любовь, принадлежит благодати верных" (5:10). "Всякий дерзнувший сказать, будто имеет от себя самого веру, потому что не получил ее, открыто противоречит этой очевидной истине: не потому, что верить или не верить не принадлежит свободной воле человека, но потому, что в избранных воля уготовляется Господом" (5:10)) (и даже в канонах Оранжева - Канон 13 гласит: "О восстановлении свободной воли. Свобода воли, в первом человеке ослабленная, не может восстановиться, кроме как через благодать; "ибо упущенное не может быть возвращено, кроме как Тем, Кто мог его дать раньше". Канон 21: "Поэтому Христос не напрасно умер, чтобы и закон через Него исполнился, ибо сказал: "Не пришел Я разрушить закон, но исполнить" (Мф 5:17), и чтобы природа, Адамом погубленная, через Него же восстановилась, ибо сказал, что пришел Он "взыскать и спасти погибшее" (Лк 19:10)". Разумеется, Августин и отцы Оранжевого собора спорили с Иоанном Кассианом однобоко. Время не позволило им достигнуть синтеза позиций, который вполне возможен, если предшествующую благодать понимать как всеобщую и непринуждающую. Однако в те дни, трудно было провести различие между двумя этими видами Божественной благодати. Для Августина, как сторонника правового подхода к пониманию природы Бога, Творец не был обязан тратить Свои силы напрасно для избранных) эта мысль высказывалась, однако она касалась восстановления воли после возрождения (в те времена связанного с крещением младенцев) лишь избранных людей к спасению. Эти мысли Августин высказал, когда адрументские монахи в 425 году осудили его мнение о том, что Бог награждает не человеческие, а Свои собственные дела в людях. (В Письме 194 (5.19) Августин писал: "Какие заслуги человека имеют место до благодати, которыми он может достигать благодати, если благодать творит каждую из добрых заслуг в нас? Поэтому Бог, когда Он вознаграждает наши заслуги, вознаграждает ничто более, как Свои собственные дары?" (Цит. по: Ott L. Fundamentals of Catholic Dogma, Rockford, IL: TAN Books, 1974, p. 264).)

Тем не менее, это мнение утверждало какой-то, пусть ограниченный, но все же синергизм. В глазах же католиков периода Контрреформации Августин допускал

восстановление свободы воли людей вследствие воздействия на них не особой, но предваряющей благодати, которая в истории богословской мысли стала носить универсальный смысл. Иными словами, шла перетрактовка слов Августина, который часто высказывал в свою защиту сразу несколько возможных, но несовместимых друг с другом аргументов.

Арминий, конечно же, был в курсе всего этого спора между католиками и кальвинистами. Глава 5 Декрета об оправдании Тридентского собора утверждала, что «человек... не способен своей свободной волей без помощи благодати Бога двигаться к оправданию в Его глазах». Арминию эта мысль показалась привлекательной, поскольку воля человека все же была, хоть и в недостаточной для зарабатывания себе заслуг форме.

Это позволяло допустить, что человек мог обладать способностью принять Божье предложение спасения. Поэтому он переосмыслил доктрину «первородного греха», считая, что свободы воли в результате его стало недостаточно только для достижения цели заслуживания прощения посредством накопления добрых дел, но она может служить основанием для проявления человеком веры и покаяния. Сама же возможность принятия дара спасения определялась действием предшествующей благодати, доступной всем людям. В этом вопросе Арминий соглашался с католиками.

Однако он расходился с католиками по вопросу оправдания, которое он связывал не с делами, заслуживающими спасение и совершаемыми Божественной благодатью, а с возрождением и прощением грехов. Синергизм в отличие от них он видел не столько в совершении добрых дел, сколько в принятии дара прощения и силы Духа Святого. Здесь он занял собственную позицию, похожую, правда, на мнение Меланхтона, утверждая условный характер получения спасения.

Искуплением спасение было приобретено лишь для всей Церкви, но для каждого отдельно взятого человека оно предоставлялось на условии его личного отклика, когда человек личной верой мог воспринять дар прощения грехов и жизни вечной. При этом под условиями спасения он не видел дела, но лишь волю человека и его нужду в помощи Бога. Поэтому Арминий отличал слабость человеческой воли от ее бессилия.

Поскольку эта нужда обычно не осознается людьми, Бог предоставил каждому человеку «просвещение» Духа Святого, открывающего его греховное состояние, обличающего его греховные привязанности и ведущее его к покаянию. Поэтому Арминий пришел к мысли, что воля восстанавливается не в момент крещения, как учили католики, не в какой-то таинственный и неопределенный момент жизни человека, а с самого его физического рождения.

Правда, это восстановление не было полным, а лишь частичным в силу полномочий предваряющей благодати, но достаточным для принятия дара спасения. От всеобщего действия предшествующей благодати невозможно скрыться, поэтому причина неспасения некоторых людей содержится в воле не Бога, а самих людей, не желающих принять требования Духа Святого. Поэтому Арминий занял позицию, согласно которой предшествующая благодать опережает человеческое желание, не принуждая его к правильному выбору, а содействуя его слабым силам (Рим. 8:16; 1Кор. 10:13). (Примечательно, что сам Августин называл невозрожденного человека "полуживым" (см. напр: "О природе и благодати", 3.3; 19.21; 20.22).)

В ту пору между кальвинистами и католиками велся спор о том, на чьей стороне находился Августин. Относительно учения о таинствах и церкви как средствах обретения благодати он был католиком, но относительно оправдания и своего учения о двойном предопределении он был кальвинистом. Кульминацией этого спора было выяснение собственных взглядов Августина на взаимосвязь между предузнанием и предопределением.

Арминию было суждено в этой долгой дискуссии занять собственную позицию, в своих сферах согласившись с мнениями обеих сторон. Он расчленил учение Августина

на правоверный и на граничащий с ересью срезы. В рассуждении Августина Арминий заметил существенный изъян, обусловленный с одной стороны его юридическим подходом к решению богословских проблем (Бог руководствуется не моральными, а только правовыми принципами), а с другой - его искаженным представлением о заслугах (к заслугам он относил даже мотивы поведения). Свое действие оказала и ошибочная мысль о возрождении через крещение.

Ход мысли Августина, согласно которому человек мог надеяться на Божьи обетования и в то же самое время не мог верить, что условия, на которых они посылаются, нужно понимать буквально, был ложным для Арминия. Человек, по Арминию, мог рассчитывать на верность Бога не просто давать или не давать свою благодать избранным людям, но предоставлять ее всем на определенных условиях. Правовое сознание Августина говорило, что человек не может сделать Бога должником себе, когда он просит Его о чем-нибудь. (В своем толковании на Пс. 83:16 Августин пишет: "Господь делает Себя должником не путем получения (чего-то от людей), но путем обещания. Человек не может сказать ему "Верни мне то, что Ты получил (от меня)", но только "Дай мне то, что Ты обещал". Августин панически боялся самой идеи угождения со стороны человека Богу, выражающей себя в том, что он должен ответить на условия обетований Божьих. Для него призыв Богом человека к каким-либо действиям был обращен не к человеку, а к Себе, чтобы сделать это Самому. Это совершенно искажает учение Библии об ответственности человека, значению его личного поведения и молитв перед Богом). Однако библейская истина состоит в том, что человек получил от Бога право использовать свою свободу применять или не применять к себе Божьи обетования. Поэтому Арминий увидел здесь очевидное недопонимание и уклонение кальвинизма, следовавшего учению Августина (См. напр: Smits L. Saint Augustine dans l'oeuvre de Jean Calvin. Assen (Belg.), 1951-1958, vol. 1-2; Nautra D. Augustinus en de Reformatie. Kampen (Nederl.), 1960), от библейского учения. Вот почему ему предстояло выступить за реформирование самой реформатской церкви.

Далее Августин писал в работе «О предопределении святых» следующее относительно избрания:

- «Это призвание, является таковым не для всех званых, а только для избранных» (3:7);

- «Многие слышат слово истины: но одни веруют, а другие противоречат: Следовательно, эти хотят веровать, а те — нет». Кто не знает об этом? Кто отрицает это? Но поскольку у одних готовится воля от Господа, а у других нет, следует, конечно, различать, что происходит от Его милосердия, а что от суда... Вот милосердие и суд: милосердие для избранных, которые получили праведность Божию; суд же для остальных, которые были ослеплены. И, однако, и эти уверовали, поскольку хотели; и те не уверовали, ибо не желали. Итак, милосердие и суд вершатся в самой человеческой воле» (6:11);

- «Потому что если всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит, то, очевидно, всякий не пришедший - не услышал от Отца и не научился. Ведь если бы услышал и научился, то пришел бы. Потому что нет такого, кто бы услышал и научился и не пришел... Сия благодать, даруемая тайно сердцам человеческим по божественной щедрости, никаким жестоким сердцем не отвергается. Ибо она для того и дается, чтобы сперва было снято ожесточение сердца» (8:13).

- «Итак, почему Он не учит всех, чтобы пришли к Сыну? Не потому ли только, что всех, кого учит, учит из милосердия, а кого не учит, не учит по суду? Ибо "кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает"; но милует тем, что дарует благо; ожесточает же тем, что воздаст должное... Однако, в некотором смысле Отец всех учит приходить к Своему Сыну. Ибо не напрасно написано у пророков: "И будут все научены Богом". Иисус же, предпослав сие свидетельство, добавил: "Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне". Стало быть... Бог всех учит прийти ко Христу, — не потому, что все

приходят, а потому, что никто не приходит иначе. А почему Он не всех учит, апостол открыл, насколько посчитал это нужным... Всех таковых Бог учит придти ко Христу, потому что хочет, чтобы все они спаслись и пришли к познанию истины (1 Тим. 2, 4). Ибо если и тех восхотел бы научить, для которых слово о кресте юродство есть, чтобы они пришли ко Христу, то без сомнения пришли бы и они» (8:14);

- «Когда провозглашается Евангелие, некоторые веруют, некоторые же нет; но верующие вместе с голосом проповедника, который приходит извне, изнутри слышат Отца и учатся; неверующие же извне слышат, изнутри же не слышат и не учатся» (8:15);

- «Итак, вера — и начавшаяся, и совершенная — есть дар Божий; и в том, что этот дар одним дается, а другим не дается, пусть не усомнится никто, не желающий противостать яснейшим местам Священного Писания. Почему же дается не всем - это не должно волновать верного, который верует, что от одного человека все пошло в осуждение, без сомнения справедливейшее, так что не было бы никакого упрека Богу, даже если бы никто оттуда не был бы избавлен... Почему же Он скорее избавляет того, нежели этого? Непостижимы суды Его и неисследимы пути Его (Рим. 11, 35). Ибо нам лучше и здесь услышать или сказать: “А ты кто, человек, что споришь с Богом?” (Рим. 9, 20) нежели дерзнуть говорить так, будто мы знаем оставшееся сокрытым по желанию Бога. А ведь Он не мог хотеть чего-либо несправедливого» (8:16);

- «Там и тогда восхотел Христос явиться людям и среди них проповедовать Свое учение, где и когда, как Он знал, будут жить те, которые были избраны в Нем до сотворения мира» (9:18).

Даже в приведенных отрывках из этого сочинения Августина можно увидеть то многообразие позиций, которое в богословии кальвинизма принято называть супралапсарианством, инфралапсарианством и сублапсарианством. Это можно определить даже по последней цитате. Мысль о том, что не «первородный грех», не предвидение будущего поведения людей, а суверенное Божье избрание «до сотворения мира» определило спасение одних и осуждение других людей, позволяет нам отнести Августина к супралапсариям.

Примечательно, что если в других более ранних своих произведениях (см. например, Письмо № 102 к Порфирию) Августин говорит о том, что, поскольку Бог предузнал непринятие людьми спасения, то и не посылает возможности для этого, то здесь Августин считает причиной избрания не предузнание веры людей, а только ничем не определяемое желание Бога. Каждому непредубежденному исследователю богословия Августина становится ясно, что в его глазах если бы свобода воли и была дана человеку, то Бог должен был бы тотчас уничтожить ее в любом ее проявлении, потому что даже повиноваться Богу ей бы пришлось вынужденно, а не свободно.

В среде богословов существует мнение, что Августин не выходил за рамки инфралапсарианских убеждений, однако последние его сочинения противоречат этому утверждению: «Когда Он желает вести людей, связывает ли Он их телесными узами? Нет, Он овладевает сердцами изнутри, побуждает их и влечет посредством воли человека, которую Он и воспитал в нем» («Об укорё и благодати», 15.46). «Если Ему угодно спасти, то никакое свободное решение не воспротивится этому. Посему нет сомнений в том, что воля людей не может противиться воле Бога... ибо Он делает все, что угодно, в том числе и с волей людей» («Об укорё и благодати», 14. 43-45). Там, где отстаивается идея о непреодолимости благодати и абсолютном волюнтаризме воли Бога, не может идти речи о допущении Богом греха, следовательно, Августин верил, что и грехопадение было спланировано Богом, но боялся признать это открыто.

Арминий отверг не только учение о двойном предопределении Августина, но и саму идею волюнтаризма Бога, т.е. представление о Его суверенности, не определяемой разумными и моральными критериями как выражениями Его сущности. Даже апелляция к идее допущения Богом зла, к которой постоянно взывает Августин в своем

желании снять с Бога ответственность за причинение зла, в своей сути доказывала лишь то, что зло могло возникнуть без Божьей на то воли. (Обращение к идее допущения зла Богом имеет вес только в случае признания того, что желание сделать зло возникло помимо воли Божьей. Желание и способность (возможность) его осуществить важно отличать. Первому Бог содействует, укрепляет или игнорирует, а второе допускает или запрещает. В противном случае, без Божьей воли и причинения грешник не может не только согрешить, но и пожелать этого. Угрожает ли внутренняя свобода человека (свобода выражать личное отношение, но не действовать во внешнем мире) Промыслу Бога? Нет, Бога это не стесняет подобно тому, как "вольно псу и на владыку брехать". Почему же Бог предоставляет возможность злу осуществиться на практике? Ответ на этот сложный вопрос все же подразумевает ситуацию получения из такого допущения больше пользы, чем потери. Вся сложность ответа на него состоит в том, что выгода в духовном отношении часто влечет ущерб в материальном. По этой причине претензии к Богу будут существовать всегда и могут быть удовлетворены только лишь детским доверием рукам Небесного Отца. Рано или поздно после перенесенных страданий мы узнаем их причину, за которую сможем даже поблагодарить Господа).

Предопределение некоторых людей к спасению также было ложным учением в кальвинизме, потому что противоречило одному из важнейших качеств Божьей моральной природы — справедливости, а также подменяло творение Творцом, Которое лишалось собственного значения и ответственности. Ведь чем больше Бог контролирует действия Своего творения, тем меньше разделения между ним и Богом. И самое главное, зло оказывается причиненным Самим Богом и, потому не подлежащим искоренению.

Голландский реформатор подверг критике также и небиблейский тезис о непреодолимости Божественной благодати, обязывающий Бога принуждать к спасению, а, следовательно, и к осуждению. Искупительным делом Христа, рассуждал Арминий, воля людей была восстановлена, и они стали способны выразить свое отношение к предлагаемому спасению. Конечно, возможность такого восстановления лучше обосновывается действием предшествующей благодати, чем одним из результатов искупления, однако для того времени это объяснение было бесспорно прогрессивным.

С идеей непринудительного искупления конкретного грешника связано убеждение Арминий в том, что Христос пришел умереть за каждого грешника, который должен испытать на себе результаты этого всеобщего искупления. Конечно, не все арминiane истолковывают это следствие смерти Христа как наделение людей способностью верить, и более склонны видеть в нем предоставление возможности спасения на новозаветных условиях. В любом случае, Бог может быть справедливым только тогда, когда предоставляет шанс спасения всем людям, даже если и знает, что кто-то и не уверует, ведь проповедь Слова Божьего должна возвещаться и для неверующих как основание их осуждения. Таким образом, когда Арминий выступил против официальной доктрины кальвинизма, он апеллировал к некоторым аспектам католического учения о природе человека, последствиях «первородного греха» и синергизму.

2.2. Арминий и кальвинизм

Несмотря на то, что позиция Арминия в его споре с кальвинистским богословом супралапсарианского направления Гомарием отличалась от многих положений католицизма, более всего различий в его учении было с кальвинизмом.

Основным вопросом стал вопрос о характере суверенности Божьей воли и предопределении. Кальвин вслед за Августином признавал двойное предопределение людей (к гибели и к спасению). Однако в истории церкви не только они исповедовали эту доктрину. О двойном предопределении учили в V-м веке Лукид, в VI-м Фульгенций,

в IX-м Готшалк, а в XIV-м Томас Брэдвардин (1290-1349), Григорий Реминийский (ум. ок. 1358), Гуголино Орвиетский и Джон Уиклиф (ок. 1320-1384). Лютер вступил в спор с Эразмом (1524) по поводу свободы воли человека, видя в ней угрозу всемогуществу Божественной воли (В 1518 году вышел трактат "Диалог о свободной воле" Лоренцо Валлы, однако он не содержал в себе ничего нового по сравнению с трудами Боэция на этот счет). Против Лютера написали свои возражения и католические богословы Эк, Фабер (1537) и Пигий (1542). О предопределении, обусловленном предузнанием, учил в 1528 году богослов Конрад Вимпина. Этот вопрос волновал целую эпоху, предшествующую Реформации (два «пути» в католическом богословии).

Сам Кальвин столкнулся с оппозицией внутри протестантского движения при своем желании утвердить эту доктрину в качестве библейского учения. В 1551 году администрация Берна направила женеvesкому реформатору прошение прекратить дискуссию о предопределении ради мира в церкви. Однако в этом же году из Женевы был изгнан оппонент Кальвина по этому вопросу, Жером Больсек. Еще одним противником кальвинистского учения о предопределении был Себастьян Кастеллио, написавший о предопределении, свободе воли и избрании три соответствующих трактата. Кальвин также был несговорчив и со своими друзьями: трактат У. Цвингли «О Провидении», в котором автор предлагал избегать крайностей в этом вопросе, он осудил; не было у Кальвина согласия и с мнением М. Буцера, который проводил причинную связь между предвидением и предопределением Божьим.

Но наибольшего накала данный спор достиг в противостоянии с Кальвином маститого лютеранского богослова Филиппа Меланхтона, поставившего под сомнение августинскую позицию еще в 1535 году.

Вот как это происходило. В 1538 году общественности стало доступно второе издание «Наставления в христианской вере» («Институты») Кальвина, которое содержало раздел посвященный доктрине предопределения, истолкованной несколько отлично от принятой в лютеранстве. Лютеранская ветвь протестантского лагеря признавала августинское объяснение предопределения, согласно которому Бог избрал одних людей к гибели, а других – к спасению, но это произошло после того, как первые люди согрешили и попали под тотальное осуждение. Эта позиция называется в богословии инфралапсарианской (от лат. «ниже (после) падения»). Кальвин же подчеркивал независимость Божьего избрания от грехопадения вообще, считая лютеранскую трактовку унижающей Божий суверенитет, и потому учил, что Бог сделал Свой выбор еще до грехопадения людей и вне зависимости от него. Такой подход к данной проблеме называется супралапсарианским (от лат. «выше (до) падения»).

Сначала, во втором варианте Аугсбургского исповедания (1540), и, в конце концов, в 1577 году в лютеранском вероисповедном документе под названием «Формула согласия» (Конвенция 11, пар. 3-4) учение Кальвина было отвергнуто как небиблейское. Лютеранская позиция по этому вопросу состояла в том, что на всех людей распространялось предузнание Божье, а на избранных — Его предопределение (При этом лютеране допускали спасение и вне избрания, утверждая два способа спасения: вынужденный (для избранных) и свободный (для всех)). Хотя данный вопрос был не до конца выяснен в протестантском богословии, крайние выводы Кальвина никого не устраивали. Это можно было понять, поскольку Божье решение об избрании одних и неизбрании других в трактовке Кальвина перестало зависеть от человека вообще, то это делало Бога единственной причиной самого падения и, следовательно, источником зла.

Не смотря на резкое противодействие, все последующие издания «Наставления» содержали эту доктрину без существенных изменений (перестановка данного раздела в тексте книги ничего не играла). Мало того, подобно Августину, Кальвин аргументировал свою позицию всевозможными инфралапсарианскими отступлениями, только вносящими недоразумения. Поскольку Кальвин в одном месте признавал, что первоначально Адам обладал свободной волей («Институты», кн. 1, гл. 15, пар. 8), а в

большинстве других мест указывал на его падение как результат воли Бога, получалось, что Бог преодолел волю Адама, силой склонив ее к греху.

Сам Кальвин (О богословии Кальвина см. напр: Wendel F. Calvin: Courses et evolution de sa pensee. Religieuse. P. 1550, p. 199-216) не только не отрицал этих выводов, но и защищал их ("Никакого избрания не было бы, если бы оно не противостояло отвержению... Так что тех, кого Бог при избрании оставил в стороне, Он отвергает, причем по одной единственной причине: Он хочет лишить их наследия, которое предназначил Своим детям... Ожесточение в той же степени находится в руках и воле Бога, как и милосердие" ("Институты", кн. 3, гл. 23, пар. 1).). Правда, он постоянно ссылаясь при этом на непостижимость Божьей воли: «Каждый, кто проникает в его («святилище Божьей мудрости») чересчур уверенно и дерзко, никогда не сможет удовлетворить свое любопытство, но окажется в лабиринте, из которого не найдет выхода. Неразумно, чтобы вещи, которые Бог пожелал скрыть и от знания которых удержал нас, разбирались подобным образом; чтобы высота премудрости, которой, согласно желанию Бога, следует скорее поклоняться (чтобы и нам исполниться ее), нежели понимать ее, была подчинена человеческому разумению, желающему проникнуть даже в вечность. Тайны воли Бога, которые Ему угодно было нам сообщить, засвидетельствованы в Его Слове. А Ему было угодно сообщить то, что, как Он полагает, касается нас и нам полезно». ("О предвечном Божьем избрании, которым Бог предназначил одних к спасению, а других к осуждению" / "Институты", кн. 3, гл. 21, пар. 1).)

Этот единственный аргумент, к сожалению, очень часто любят использовать многие, включая и еретиков. Спора нет в том, что философия не советница теологии, однако лишать теологию библейских оснований только потому, что они плохо объясняют собственные идеи, было для Кальвина делом слишком неразумным. Августин, прибегнув к этому аргументу, хоть опирался на волюнтаризм воли Бога, хоть как-то объясняющий избрание некоторых. Кальвин же был здесь непоследователен: «Вслед за Августином (Кальвин здесь ссылается на Письмо Августина к Паулину (№186 - 8.23)) я утверждаю, что Бог *сотворил* таких людей, *вечную* погибель которых предвидел; он сделал так, потому что пожелал. А если Бог пожелал, то не наше дело спрашивать о причинах этого, так как мы все равно не сможем их понять» ("Институты", кн. 3, гл. 23, пар. 5). Тем не менее, в протестантском схоластицизме уже давно был утвержден принцип, согласно которому Бог ничего не делает неразумно, т.е. не основываясь на предугадании того, куда приведет частично свободных людей Его решение.

После Кальвина лютеране продолжили оспаривать эту доктрину, как это делали и католики. Например, в 1586 году в Монбельярде, после победы Реформации, состоялся известный диспут о свободе воли и ее отношении к Божественному предопределению. Во второй половине XVI-го века в защиту супралапсарианской позиции вступили такие реформатские богословы как Дж. Дзанки, Й. Пискатор, Т. Беза и Дж. Нокс, написавший «Трактат о предопределении» (1560) в Шотландии.

Беза, взяв за основу строго логический подход, изложил доктрину Кальвина в полной ее неприглядности, хотя рационализму его стоило бы прислушаться к вышеизложенному мнению своего учителя (Еще одной проблемой супралапсарианства Беза было представление о "неисторическом" характере спасения, совершенного не на Голгофе и в I-м веке н.э., а в вечности и до сотворения мира. Поэтому Беза выводил оправдание из предопределения, а не наоборот, что делало грешника спасенным еще до его возрождения и обращения). Нет ничего удивительного в том, что Арминий владел полным арсеналом этого же логического инструментария, чтобы вполне адекватно отвергнуть то учение, которому некогда следовал. При этом он оспорил ключевую для кальвинизма доктрину – о безусловном предопределении – и связанный с нею тезис о неотразимости Божественной благодати.

Во время своей профессуры в Лейдене Арминию как раз было суждено читать курс по предопределению. Готовясь к нему, он проследил спор по этому поводу вплоть до периода ранних Отцов. Комментируя Послание к Римлянам, Ориген, Амвросий Медиоланский и Иероним учили о распределении благодати Бога согласно с Его предвидением.

Впервые это мнение оспорил Августин (Об учении о предопределении Августина см: Mozley J.B. A Treatise on the Augustinian Doctrina of Predestination. N.Y. 1878; Polman A.D.R. De praedestinatie leer van Augustinus, Th. van Aquino, en Calvin. Franeker (Nederl.), 1936) в своем Письме к Сиксту (№194 – 8.35), а также в работах «О различных вопросах к Симплициану» (гл. 1, разд. 2, пар. 5) и в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (86.2). Но более ясно он высказал свои идеи об абсолютном предопределении в Письме к Паулину (№186 – 3.15): «Божья благодать не находит никого, кто должен бы быть избран, но она делает людей способными быть избранными». Ясно, что эта мысль возникла в борьбе с донатистами на почве обращения Августина к волюнтаризму воли Бога – ошибочному учению о том, что воля Бога не подчинена никаким доводам Его разума. (Джон Уэсли цитирует мнение одного кальвинистского богослова: "Когда Бог приводит к согрешению ангелов и людей, Сам Он не согрешает, так как не нарушает никакого закона. Бог не находится под каким-либо законом и потому не может грешить" (Уэсли Дж. Избранные проповеди. - Киев. - 2000. - с. 247). Однако волюнтаризм ставит Бога не только вне закона, но и вне морали. Последнее означает, что Бог не обязан придерживаться даже Собственного выбора. Однако в Библии Бог представлен как моральная Личность). Таким способом он избегал вопроса, почему Бог наделяет одних людей большей благодатью, а других меньшей. Это позволило ему так легко прийти к доктрине о беспричинном избрании и уклониться от вопроса: почему Бог избирает одних и осуждает других.

Повторяя этот удобный способ избежать затруднения при описании этой доктрины, Кальвин не упустил возможности сослаться на Августина: «Если бы Бог захотел, Он сделал бы благочестивыми тех, которые не были таковыми. Но Он по Своей воле призывает и обращает кого хочет». (Эти слова повторяются у Августина дважды: "О благодати Христовой и первородном грехе" (1.46.51) и "Об устоянии святых" (19.19)). В своей книге «Против Юлиана» (5.3.13) гиппонский епископ приписывает Богу не только допущение зла, но и его причинение.

Однако это учение так и не было принято даже на Западе. Без оглашения имени своего зачинщика оно было осуждено уже на Втором Оранжевом соборе (529) поскольку поклонники Августина постарались не делать доступными для чтения последние его труды, чтобы скрыть причастность гиппонского епископа к учению о двойном предопределении. Вместо этого в обращении находились «выжимки» из более ранних его творений, к тому же еще и смешанные с трудами его последователей, пытавшихся скорректировать его учение.

Последующие схоласты также не благоволили к этому учению. Так Петр Ломбардский учил, что предуздание Бога не препятствует грехам людей и не определяет их ("Сентенции", кн. 1, гл. 40, пар. 4). Процесс спасения совершается совместно с человеком: «Петр Ломбардский, чьи «Сентенции» были общепринятым теологическим наставлением Средневековья, полагал, что благодать и свободная воля совместно действуют во имя спасения, поскольку порождают добрые дела, в результате чего и достигается спасение» (Остернахен М.Е. Дела // Теологический энциклопедический словарь. Под ред. У. Элвелла. - М: Духовное возрождение. - 2003. - с. 375). При такой трактовке даровой характер Божественной благодати стал относиться не к самому спасению, а к его возможности. Христос даровал спасение как возможность, которой сам человек должен воспользоваться. Такой подход оставлял за благодатью слишком малое.

Подобно ему, Фома Аквинат не следовал Августину в этом вопросе: «Хотя предвидение заслуг не может именоваться «причиной предопределения» с точки зрения Бога, его можно так назвать с точки зрения человека. Как, например, говорится, что Бог предопределил Своих избранных к обладанию славой по их заслугам, потому что Он пожелал даровать им благодать, посредством которой они могут заслужить эту славу» ("Сентенции", кн. 1, гл. 41, разд. 1, пар. 3). Если Фома и считал спасение даром для Бога и требованием для человека, то думал, что человек пользуется ею как средством для достижения заслуг. Таким образом, в Средневековье, с одной стороны, было проявлено неудовлетворение августинской концепцией предопределения, с другой – намечен неверный способ ее преодоления.

Реформация выступила против злоупотребления делами, а вернее в пользу исключительности благодати. Это был возврат к Августину, на котором как на непререкаемом авторитете основывался вначале Лютер, а за ним и Кальвин. По этой причине первым кальвинистом был именно Августин, прикрытие заблуждений которого ради сохранения его имени стоило римокатолической церкви крупнейшего в истории христианства раскола. Он писал: «Бог, превращая волков в овец, преображает их мощнейшей благодатью, дабы укротить их свирепость; а упорствующие не обращаются потому, что Бог не изливает на них такую благодать, хотя Он вовсе не лишен этой возможности, если бы пожелал ею воспользоваться» (Толкование Евангелия от Иоанна (45.10).).

Такая трактовка спасения не могла не создать в умах людей представления о том, что в воле Бога коренится не только добро, но и зло. Арминий не мог смириться с таким положением дел и выступил с новым толкованием 9-й и 11-й глав Послания к Римлянам ап. Павла. Он заметил, что Кальвин увиливал от того, чтобы признать Бога виновником всего страдания и зла на земле. Однако его последователь, Теодор Беза, прямо называл Бога причиной неверия людей и даже их греховности. Против этого учения выступил не только Арминий, поскольку даже в реформатских учебных заведениях до Дортского Синода преподавали профессора-инфралапсарии, не признававшие этих взглядов Кальвина и Беза.

Лишь позже развернется дискуссия относительно того, какой же версии лапсариянства отдавал предпочтение сам основоположник кальвинизма. Но предоставим слово ему самому:

«Как случилось, что падение Адама безвозвратно увлекло за собою в погибель столько людей вместе с их детьми, если бы это не было угодно Богу?... Я признаю, что мы должны ужасаться Божьему решению. И все же нельзя отрицать, что Бог *прежде создания* человека предвидел к какому концу тот с *неизбежностью* придет. Бог предвидел это, *потому что* именно так постановил в Своем плане» («Институты», кн. 3, гл. 23, пар. 7).

«Утверждение, что Бог лишь попустил, но не повелел, чтобы человек погиб, неправдоподобно: как будто Он не определил в каком состоянии Он хотел видеть Свое высшее... создание... Первый человек пал потому, что Бог постановил это необходимым. Но почему Он так постановил – об этом мы ничего не знаем» («Институты», кн. 3, гл. 23, пар. 8).

Тем не менее, лучшим доказательством ненадежности какой-либо доктрины, являются сомнения ее творца. Кальвин не избежал этой участи:

«Ибо, хотя по *предвечному* Божьему провидению человек был *сотворен*, чтобы впасть в то несчастное состояние, в котором он и пребывает, он воспринял материю этого состояния *от самого себя*, а не от Бога. *Единственная* причина его гибели состоит в том, что *он* исказил и испортил чистую природу, данную ему Богом» ("Институты", кн. 3, гл. 23, пар. 9).

Его (как, впрочем, и Августина) подстраховка видна в том же самом месте, где он отрицает допущение греха Богом ("Институты", кн. 3, гл. 23, пар. 8), когда он пишет:

"Откуда же появилась в человеке порча, если не оттого, что он отвернулся от Бога своего? Дабы никто не подумал, что она происходит от Его творения, Господь все то, что Он вложил в человека, назвал хорошим. А человек собственным злом извратил добрую природу, полученную им от Бога... Посему лучше будем видеть причину проклятия в испорченной природе человека, где она очевидна для нас, нежели искать ее в Божьем предопределении, где она глубоко сокрыта и совершенно непостижима».

Когда-то наступил тот момент, когда Арминий решительным образом отмежевался от кальвинизма. И причиной тому было, конечно же, несоответствие кальвинистской (неотразимой) трактовки благодати ни жизни, ни Писанию. Клейн приводит некоторые доводы в пользу того, что Божья воля, по крайней мере, не всегда достигает Своей цели: "Хотя христиане молятся об осуществлении Божьей воли на земле, в сущности, она не всегда совершается. В цитате из Ос. 6:6 Иисус говорит о Божьей воле: "...милости хочу, а не жертвы" (Мф. 9:13; 12:7). Однако часто людям не удается проявлять милость, и это противоречит Божьему желанию. Иисус горячо желал, чтобы иудеи Его дней покались и нашли убежище в Нем, но они не захотели этого (Мф. 23:37; Лк. 13:34; ср. Ос. 11:7). Господь желает (и даже делает все возможное для) освящения и воздержания от блуда (1 Фес. 4:3), достижения добрых дел (1 Пет. 2:15) от Своих детей, тем не менее они иногда не слушаются Его. Божья воля для Его народа включает в себя постоянную радость, молитву и благодарение (1 Фес. 5:16-18). Цель жизни самопожертвования - исполнение благой, угодной и совершенной воли Божьей (Рим. 12:2). Вне всякого сомнения, христиане не исполняют Божью волю всегда и постоянно. И Петр, и Павел утверждают, что Господь желает спасения всем людям. Господь не хочет, чтобы кто-то погиб (1 Тим. 2:4; 2 Пет. 3:9). И все же новозаветные авторы ясно говорят, что люди, которые не уверуют во Христа, погибнут в своих грехах. Эти разнообразные места Писания описывают волю Божью как осуществляемую не безоговорочно" (Klein, William W. *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (William Wade Klein, 1990, pp. 280-281).) Наделение благодати неотразимой или непреодолимой эффективностью делало Бога единственным виновником и источником происхождения зла на земле.

Вот каким было то учение, против которого выступил Арминий в своем желании создать ему альтернативу. Постепенно голландский богослов пришел к следующим выводам: в декретах Бога благодать предшествует и определяет избрание, а не следует за ним; предопределение Божье обусловлено Его премудростью и любовью к Своему творению; по этим причинам искупление Иисуса Христа распространено на всех людей; не избрание ограничивает благодать, а благодать определяет условия для избрания; личное избрание условно и зависит от предузнания человеческого отклика на Божий призыв; благодать можно не принять, ей можно сопротивляться и бороться против нее; «первородный грех затронул лишь интеллект и чувства человека, но не его волю, которая способна отреагировать на предлагаемое ей спасение; Божественная благодать сотрудничает с человеческой волей; нельзя быть уверенным из Писания в том, что возрожденный христианин не может отпасть от спасения. Заслуга Арминия состояла в том, что он разработал особую разновидность богословия, отличного как от католического, так и от двух протестантских форм: лютеранского и реформатского (кальвинистического).

Однако Арминий не все отрицал в кальвинизме. Например, он высоко ценил идею личного освящения, добываемую не только путем вменения, но и качественного преобразования жизни христианина. Закон нужен вере так же, как и вера закону. Они не отменяют друг друга, а должны быть должным образом согласованы между собой: вера относится к оправданию, которое является началом процесса освящения, которое, в свою очередь, продолжает находиться под руководством «закона Христова». Различие между ними не означает их несовместимости. Закон подготавливает человеческое сердце к принятию благодати по вере, а затем с ее помощью наделяет его своими благами. Вера же не может заменить собой все функции закона, например, обличение

греха. Вот почему Арминий считал, что благодатью прощения можно легко злоупотребить, если она не опирается на нужду грешника в ней. Эту мысль поддерживает Уэсли: "В Писании нет ни заповеди, предлагать Христа беззаботному грешнику, ни примеров тому. Это не практиковалось никем из Апостолов, насколько мы можем судить по их посланиям. И хотя Павел проповедовал Христа, но он проповедовал и закон, даже больше, чем все другие. Поэтому он не думал, что Евангелие служит той же цели, что и закон" (Уэсли Дж. Избранные проповеди. - Киев. - 2000. - с. 221). Благодать требует от грешника веры, а закон покаяния. Поэтому вера не освобождает христианина от требований святости, замещая ее собой. Дела закона являются закономерным результатом веры так же, как его обличение ее условием. Эти обязательства человека перед святостью Бога превратились под действием искупления Христа из условий спасения в благодарный отклик на него).

3. Основные положения арминянского богословия

3.1. Природа Бога и Его Промысел

Божий суверенитет не есть отрицание моральных атрибутов и природы Бога. Для Бога нет внешних ограничений, но Он добровольно и естественно ограничен Своей Собственной природой, не допуская действий, противоречащих Его мудрости, справедливости и любви. Библейский Бог имеет четкие моральные принципы, не нарушаемые им Самим ни в целях, ни в средствах, поэтому Он и требует их соблюдения от Своего морально способного творения. (Совершение добра в средствах, однако, обусловлено поведением человека, только реакцией на которое Бог может в качестве наказания посылать зло, справедливо Им посланное, или же несправедливое, допущенное со стороны других лиц). По этой причине Бог не изменяет Своих решений, отвечает за Свои обязательства в договорах и выполняет Свои обещания (Втор. 7:9; Пс. 32:11; Евр. 6:17-18; Откр. 1:5).

Поскольку Бог не может противоречить Собственному Разуму (Иов.38:36; Притч. 2:6; 9:10; Ис. 11:2), все Его Откровение, адресованное разумному Его творению, то же подчинено требованиям логики в пределах доступных человеческому разуму. Это не значит, что Бог не может открыть о Себе знания, превосходящие наше разумение, но лишь то, что доступная нашему уму информация не может быть противоречивой, кроме сферы, принадлежащей только Божественному Естеству (Троица и Боговоплощение) и природе человеческой души (бессмертие). Вопрос же отношения Бога к людям должен быть не двузначным и логически определенным, поскольку является первостепенно значимым для межличностных отношений между людьми вообще, и тем более между человеком и Богом (Матф.15:16; 22:37; 24:15; Лук.11:52; Иак. 4:17; Рим. 1:28; 3:11).

Т. Беза как, впрочем, Лютер и Кальвин учил, что Бог может быть несправедлив, но не из необходимости Его природы, а из суверенности Его воли. Это означает, что Он может быть суверенен (независим) от Собственных атрибутов любви или справедливости. Т.е. типично кальвинистская теодицея (оправдание Бога от причастности к происхождению зла) выглядит так: Бог делает зло лишь в виде средства, но не в качестве цели, отсюда и известное отношение кальвинистов к насилию как средству достижения блага.

Арминий подверг критике такой подход к пониманию природы Бога как противоречащий святости, справедливости и разумности Божьих решений, выразившихся в Новом Завете иначе, чем в Ветхом. В период благодати Бог достигает Свои цели моральным путем (Иоан. 12:47-48). В Библии нет доказательств ни произвольности, ни равнодушного характера воли Бога, напротив, есть тексты, опровергающие данные утверждения (Втор. 32:4; Иов. 34:10, 12; 37:23; 1Иоан.1:5;

Иак.1:17). Тексты же, указывающие на то, что Бог никому не подчинен, вполне согласуются с данной позицией арминиан.

Арминий различал предопределение условное от предопределения безусловного, но в отличие от Кальвина он полностью вывел вопрос спасения из-под власти второго и передал в область компетенции первого. Поэтому он больше оперировал терминами «предопределяющая» и «допускающая» воля Божья. Первая не зависит от предузнания, вторая же зависит, и зависит полностью. «Если [Бог] решил использовать силу, которой... творение может сопротивляться, значит, следует говорить, что событие происходит не *неизбежно*, но *допустимо*, хотя его действительное течение определенно известно Богу заранее» (James Annumus, *The Writings of James Arminius* (3 vols), tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 1, p. 291).

Джон Уэсли также выступил против определения справедливости Бога как доминирующего качества Его природы: «Приводя предположение касательно того, что мог бы справедливо сделать Бог, вы думаете о Его справедливости отдельно от всех остальных Его атрибутов, в особенности от Его милости. Но все Его атрибуты нераздельно связаны воедино. Их нельзя разделить даже на мгновенье» (Уэсли Дж. *Избранные проповеди*. - Киев. - 2000. - с. 259).

Он также оспорил кальвинистское мнение о том, что вопрос спасения решался суверенностью Бога без каких-либо «внутренних» ограничений или условий со стороны Его характера. При этом суверенность не может игнорировать претензий не только со стороны любви Бога, но и Его справедливости, требующей предоставления одинакового для всех людей шанса спасения: «Писания не говорят о суверенности, как об атрибуте, в одиночку решающем вечную судьбу людей... Божья суверенность никогда не превосходит Его справедливости» (Уэсли Дж. *Избранные проповеди*. - Киев. - 2000. - с. 261,262).

Аргументация Кальвина, оправдывающая Бога благостью Его намерений, вовсе не объясняет происхождение злых намерений и целей у дьявола и людей, если без Его воли они возникнуть никак не могли. (Вопрос возникновения зла неразрешим в рамках представления об абсолютном предопределении, так как оно не позволяет дьяволу даже пожелать согрешить без Божьего на то разрешения. Хотя частично Бог ставит препятствия для осуществления зла в нашей жизни (особенно по отношению к Своим людям), а иногда и не препятствует этому (Иов. 1:11-12; 2:5-6), полное исчезновение возможности как самого желания зла, так и его несанкционированного воплощения совершится в конце времен. В случае с Иовом два независимых друг от друга желания (Бога и дьявола) совпали. Иное дело - если Бог использует дьявола для прикрытия Своего собственного зла и избирает его как цель вне зависимости от того, совпадает ли она с желанием самого сатаны или нет. В этом смысле и дьявол часто творит зло не сам, а через посредников. Поэтому если Бог имеет цель причинить зло, Он не имеет права переложить вину за него на другие плечи. Этот случай не доказывает того, что дьявол не может делать зла без разрешения Бога по отношению ко всем людям. Он говорит лишь о том, что Бог может лишать нас земных благ, однако только временно и с последующим возмещением. Мы можем предположить, что Бог провоцировал дьявола, но никак не с целью гибели Иова, да и само это испытание не было желанным для Бога, не нуждающегося в каких-либо доказательствах). Кальвинистская доктрина абсолютного избрания несостоятельна также в виду ясного учения Библии об избрании ангелов (1Тим. 5:21) и предопределении некоторых из них к гибели (2Петр. 2:4; Иуд.6; см. также: Рим. 9:22), что обосновывается не Божьей, а их личной ответственностью. Значит, Бог чем-то все же руководствуется как при избрании, так и отвержении. Сам Кальвин был честен, чтобы признать за Богом право делать зло без какого-либо согласования с дьяволом. Ведь если Бог не допускает существования рядом с Собой никакой иной воли, значит и за появление самого желания сделать зло ответственен лишь Он.

С другой стороны, Христос также был предопределен к Своей миссии Богом (Лук. 22:22; Деян. 3:20; 4:28; 17:31; 1Петр. 1:20; Еф. 3:11), однако это не исключает Его личной суверенности (Ис. 53:7). Все это могло быть объяснимо лишь позицией условного предопределения, в которой есть место действиям Бога и других существ (ангелов, людей, сатаны, Христа).

И, наконец, во свете истолкования Кальвином текста Еф. 2:10 в том смысле, что Бог предопределил совершение добрых дел как Свою извечную и неизменную цель (Кальвин даже делает из этого следующее утверждение: "Что же остается за свободной волей, если все добрые дела, которые должны совершаться нами, признаны быть дарами Духа Божьего?" (Calvin, *Commentary on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* [Edinburgh: Calvin Translation Society, 1854], p. 229). Между тем, существует и иная возможность понимания местоимения "хойс", согласно которой Бог предназначил (приготовил) нас для совершения добрых дел (см. подр. Klein, William W. *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (William Wade Klein, 1990, pp. 187-188)), становится проблематичным тот факт, что в действительности это предопределение осуществляется с большим трудом. Занятая Кальвином в этом вопросе позиция не могла допустить того, чтобы в жизни христианина хоть каким-то образом проявлялось зло, отсюда весь ригоризм его морального учения. На самом же деле, трудное осуществление предопределенных добрых дел говорило об условности самого предопределения и недопустимости толкования его в абсолютном смысле.

Конечно же, доктрина условности предопределения должна относиться лишь к вопросу спасения, в противном случае получится, что Бог не настаивает на выполнении всех Своих желаний. Тем не менее, у арминиан в этом вопросе нет противоречий с духовным опытом: благодать координирует свои действия с готовностью человека предоставить ей место, и этого не происходит лишь в особых случаях. Рядом с условным (обусловленным предугаданием) видом предопределения или воли Божьей существует и та, в которой Бог действует совершенно суверенно, однако это принуждение не относится к спасению, но к обычной жизни людей на земле. Что же касается побуждения к спасению, то такого рода Божья воля все равно будет осуществляться непринудительными мерами воздействия на сознание людей. Бог может достигать Своей цели спасения всех людей такой степенью силы, которая бы не могла полностью устранить свободу воли человека.

Поскольку ни одно из решений (декретов) Бога не может вступить в противоречие с Его Собственной природой, благодать как внутренне свойство Бога предшествует избранию и предопределению как Божьих решений, относящихся к Его творению, и потому вторичных к Его природе, т.е. подчиненных ей. Отсюда решение Бога о спасении опережает и определяет Его решение об избрании, а не наоборот, как в классическом кальвинизме, т.е. количество спасаемых полностью зависит от желания Спасителя (Еф. 1:4-5; 3:11; 2Тим. 1:9).

Отсюда, любовь определяет декрет об избрании, а решение избрать — предопределение способа достижения этой цели. Т.о. доктрина о предопределении призвана носить не законодательную функцию, как в кальвинизме, а исполнительную. Вот почему к ней имеет большее отношение не только верховная власть Бога, а Его любовь, необходимым балансом требований которых явилась позиция условности предопределения к спасению: те, кто уверуют, получают его, кто нет, не получают. Следовательно, Бог избирает и предопределяет ко спасению всех людей (Иоан. 3:16-17; 1Иоан. 2:1; Рим. 5:8; 2Кор. 5:14-16; 1Тим. 2:4,6; 4:10; Тит. 2:11; Евр. 2:9) на условии их личной веры, предугаданной согласно Божьему Всеведению (Рим. 8:29). (The Works of James Arminius; 3 vols. (Auburn and Buffalo: Derby, Miller and Orton, 1953), 1:247).

Кальвинистская трактовка предопределения подчиняет искупительный подвиг Христа решению предизбрания, в результате чего Христос становится уже не основой, а лишь средством избрания. Если воля Бога суверенна абсолютно, значит Бог не

относится к делу Христа как добровольной Его Самоотдаче, а это вносит в учение о Троице дополнительное напряжение. Такая трактовка суверенитета Бога унижала искупление и делала его придатком безусловного избрания. ("Иисус Христос должен здесь рассматриваться не только как основание, на котором строится исполнение Промысла, но и как основная причина самого Промысла" (Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 3, p. 266).)

С другой стороны, идея абсолютного предопределения, исключая возможность моральной свободы человеческой воли, в своей сути унижает мудрость и достоинство Бога, ибо предполагает, что Бог делает вместо человека абсолютно всю работу, т.о. образом превращаясь из его Правителя в слугу. Следовательно, предоставление Богом некоторой (не абсолютной) свободы не противоречит ни мудрости, ни моральным качествам Бога.

Исходя из этого, сам Арминий определил предопределение следующим образом:

“Это чудесный Божий указ во Христе, которым Он определяет верующих к оправданию, усыновлению и увенчанию их вечной жизнью, а неверующих и нераскаявшихся людей — к осуждению”. (*The Works of James Arminius*. Trans. by James and Williams Nichols. Grand Rapids, MI: Baker, 1986. pp. 698-699).

Божье предопределение не определяет Его предузание или всеведение, но основывается на них (Рим. 8:29), поэтому Бог знает все заранее особым образом, а не потому, что Он все это предопределил. В вопросах морали и отношения человека к греху и спасению Бог знает будущий выбор человека, в то же самое время, не предопределяя его (Иоан. 17:12; 18:9; Деян. 2:23; 3:17-18; 2Тим. 2:19). Арминий учил: “Постановление о спасении или проклятии конкретной личности основано на Божьем предузнании того, кем Его благодать будет принята и сохранена, а кем — отвергнута и утрачена”. (Цит. по: Sell, Alan P.F. *The Great Debate: Calvinism, Arminianism and salvation*. Grand Rapids, MI: Baker, 1983, pp. 10-11).

Вопрос же: как это возможно, присущ скорее философу, чем христианину, не представляющему Бога ограниченными человеческими возможностями. Писание не позволяет нам сказать, что Бог не обладает полнотой знания будущих моральных решений человека. Признать это равносильно убрать из Божественного Откровения само понятие «предвидение» или «предузнание». (Существует мнение, что даже предвидение Бога может быть ограничено Им Самим - не столько по причине некоей скуки, всегда сопровождающей "наперед знание", сколько из желания Бога действовать, отдавая предпочтение Своей мудрости перед силой и всезнанием. Иными словами, Бог может достигнуть поставленных целей без привлечения ряда Своих Божественных возможностей. Что касается темы о смысле зла, то Бог допускает его настолько, насколько оно отрезвляет людей своим ужасом. Зло оставлено для того, чтобы люди научились признавать свою личную к нему причастность. Конечно, если бы Бог был занят только демонстрацией Своей силы, возражать Ему уже никому бы не пришлось). Тем не менее, нас вполне может удовлетворить и то положение, что Бог знает все последствия любого возможного со стороны человека выбора и поэтому никакое его будущее решение не затруднит исполнение Божественного Промысла: не найдется среди людей его исполнителей, «камни возопиют». В данном случае этот вопрос равнозначен доктринам о Троице и Боговоплощении, как трансцендентным. Но тема предопределения отличается от них не отсутствием согласия между философией и Откровением, что имело место в их случае, но из-за наличия проблем внутри самого Откровения. Эти проблемы, отвод которых не может быть оправдан ограниченностью разума, требуют своего обязательного разрешения. Либо Бог взаимодействует со временем и пространством, либо Он вообще не действует в человеческом мире, разрушив его законы самим только вмешательством в него..

Важно отметить здесь также несостоятельность мнения, что к Богу нельзя применять категории времени и логики, определяя порядок следования Божьих

декретов. Если Бог не имеет порядка и логики в вопросах, имеющих отношение к Его творению, тогда Он полностью трансцендентен, непознаваем и не мог дать людям Свое Откровение, не имеющее по этой причине просто точек соприкосновения с нашим разумом. Бог не нарушает созданных Им же законов мироздания без особой надобности. Также Он предоставил ему некоторую степень самостоятельности. Если бы Он сотворил мир, который бы не был автономен от Него, тогда христианство бы представляло собой разновидность пантеизма. Арминий же учил, что Бог сверхразумен, но не неразумен, т.е. имеет отношение к людям в доступной для понимания форме, поскольку Он есть Причина и Создатель и разума, и логики.

Исходя из приоритета моральности Божьей природы над Его суверенностью, порядок следования Божьих декретов у Арминия (См. Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 1, pp. 247,248; 2, pp. 494,495) решительно отличается от кальвинистского:

1. решение назначить Спасителя для спасения всех людей ввиду предузнания их падения,
2. решение спасти тех, кто покается и поверит в спасение Христа, и осудить тех, кто не согласится на это,
3. решение создать необходимые для спасения условия (Общее Откровение), а также средства донесения вести спасения до людей,
4. решение осуществить Воплощение и Голгофскую Смерть Иисуса Христа в конкретное историческое время.

Нельзя сказать, что Бог только предузнает поведение людей, но не влияет на него. Влияние происходит, но характер его – моральный. С другой стороны, не все только предузнано в жизни человека, потому что Бог кое-что определяет с неизменностью (место и время рождения, родители, уровень образования и т.д.). Поэтому условное предопределение относится лишь к вопросам спасения и морали, но не различных ситуаций жизни. Таким образом, условное предопределение и безусловное сосуществуют путем отнесения к различным сферам человеческой жизни.

Христиане последующих веков развили взгляды Арминия на предопределение Бога. Его последователи свято верят в то, что жизнедеятельность всего мироздания поддерживается Божественным Промыслом (Неем. 9:6; Иов. 26:2; 34:13; Пс. 36:6; 85:17; Евр. 1:2-3). Бог также изначально предопределил источник, способ и условия спасения людей.

При этом в основании всех решений Божественного предопределения лежит Его суверенность, находящаяся в полном согласии с Его Премудростью и верностью моральным принципам Его природы. Бог не может творить, не имея определенной цели и не располагая предварительным знанием о последствиях Своих действий. Отсюда Его предопределение определяется предвидением (Рим. 8:29), в противном случае о последнем не было бы смысла говорить как о самостоятельном свойстве Божьей природы (При этом важно отметить, что предвидит Бог не заслуги отдельных людей, а их нужду в Божьей помощи и готовность предложить себя в роли орудия исполнения Его воли. Остальное Он достигает в людях Сам. В целом же этот текст описывает корпоративные отношения).

Представление об абсолютном предопределении делает из всезнания Бога фатализм: если Бог знает даже то, что никогда не случится в реальности, тогда Он не оставляет никакого места в созданном Им мире категории возможности — прошедшей, будущей или настоящей. Знание невозможного (а именно оно необходимо включено в Божье всезнание) не равнозначно предопределению невозможного. А это означает, что Бог не может предопределить буквально все, что только возможно, включая зло, смерть и невинные страдания.

Если же что-то Им не предопределено, тогда Он может это знать без его предопределения. Библия различает предопределение и предведение именно потому, что

Бог может знать, не предопределяя какие-то события. Однако кроме знания реального (что произойдет непременно) и невозможного (что никогда не произойдет) Бог имеет знание того, что произойдет на определенных условиях (условное знание).

Этот род Божественного знания теоретически предполагает, что Бог знает на самом деле условия и варианты, исходя из которых будет осуществлен выбор, а также все его последствия, но не знает содержания самого выбора. Однако Библия указывает на возможность того, что Бог может знать, не предопределяя даже сам будущий выбор человека, оставляя эту проблему философии, но утверждая ее в качестве одного из недоказуемых рационально постулатов веры.

В любом случае, Богу нужно либо признать духовный мир людей становящимся, либо создать его неизменным. Кальвинистская трактовка данной проблемы состоит в признании того, что Бог предопределил два вида людей, так что переход из одного лагеря в другой невозможен. Все создано раз и навсегда; неудивительно, что кальвинистам всегда было трудно вместить Бога в рамки исторического времени (даже искупление у них было совершено не на Голгофе в первом веке, а предвечно).

Если же Бог допускает существование нереализованных возможностей, а именно это предполагает библейское учение, то Он налагает на Себя земные обязанности, хотя и не в полной мере (напр. в вопросе Воплощения). То, что делал Христос в теле, есть отражение того, что делал Бог в истории. Творец приспособился к рамкам человеческого существования, подобно как Он приспособился к правилам функционирования речи, когда дал людям Свое Откровение. Сам по Себе Бог не связан этими ограничениями, но для того, чтобы достичь человеческих сердец, Он добровольно возложил их на Себя.

Данный принцип лежит в основе многих вещей. Сотворив человека, как и весь мир, Бог несколько отделил его от Себя, т.е. наделил его свободой (конечно же, в своем происхождении и заложенных способностях человек так и остался обязанным Богу). В той мере, в какой человек получил свободу, он и ответственен. Иными словами, человек может быть наказан или поощрен только за те поступки или желания, совершение которых исходило из его личных возможностей. Если предопределение позволяет существовать возможности того, что еще не осуществилось, тогда оно внутренне ограничено, а, следовательно, предоставляет некоторую свободу человеческой воле, пусть даже только внутри его души.

Однако значит ли это, что Бог чего-то не знает из происходящего в будущем? Конечно, можно предположить, что Бог знает все последствия любого будущего морального выбора человека, а его самого может и не знать, однако для арминиян этот вывод не требуется. Это проблема философии, но не богословия.

Данный подход хорошо объясняет, почему Бог не может изменить некоторого прошлого и не рассчитывает на будущее знание (ср. Мк. 13:32), а также постоянно занят «познанием» или «испытанием» сердца человека. Вероятно, Бог знает будущие намерения людей лишь когда «выходит» из поля действия материальных законов времени и пространства. Возможно, Он имеет это знание, но добровольно отказывается от его использования подобно тому, как Христос отказался от многих (если не всех) Своих Божественных атрибутов, находясь в физическом теле.

Это не похоже на то, что Бог только делает вид или ведет Себя так, как будто не знает, какой выбор совершит человек, но Он добровольно отказывается брать во внимание присущую Ему способность знать будущее на тот момент, когда Он действует в этом мире, вопреки его законам, чтобы свобода людей оказалась не иллюзорной, а реальной. Когда же Он не действует в мире сверхъестественным образом, предоставляя событиям истории и духовному становлению людей возможность самостоятельного развития, Он знает всю человеческую историю и отдельные намерения людей в их конечном виде. (Само понятие "время", по мнению ученых, условно и связано с материей неоднозначно, так как зависит от скорости движения в пространстве. "Теперь

уже теоретически хорошо известно всем, что если, например, я войду в ракету и буду лететь в продолжение десяти лет в пространстве со скоростью света, а затем вернусь на Землю, то я буду на десять лет старше, но моя жена, которая оставалась на Земле во время моего отсутствия, окажется старше на двадцать четыре года... Если же я продолжу мой полет в пространстве со скоростью света в течение сорока лет и затем вернусь на Землю, то окажется, что моя жена умерла 36 000 лет тому назад" (Уайльдер-Смит А.Е. Происхождение человека. Предназначение человека. - Черкассы: Стефанус. - 1995. - с. 131). Как видим, время при больших скоростях передвижения протекает значительно медленнее, чем в обычных условиях: скорость "омолаживает" субъект передвижения. Следовательно, мы не знаем, что такое время и, тем более, не можем обуславливать им Божье предвидение. Бог способен вывести нас из этого времени и посмотреть на нас во времени космическом, узнать наши будущие действия и вернуть нас в нормальные условия, при этом нисколько не ограничив наш свободный выбор).

Конечно, решить рациональным образом проблему предвидения без предопределения невозможно, как невозможно достигнуть этого по отношению к Троице. Поскольку внутренний моральный выбор человека, по убеждению арминиян, гарантирован Богом от самого сотворения человека, то для осуществления Его моральных целей в этом мире знание будущего не только не нужно, но и противоречиво, однако Писание говорит, что Бог знает все (Иез. 11:5; Рим. 11:33-34), включая и будущий выбор человека, значит, Бог не полностью отказывается от него.

Несмотря на то, что некоторые вопросы все равно останутся, мы должны исходить из того, что нам известно, а не из того, что неизвестно из Писания. В данном вопросе важно следовать совету Втор. 29:29: «Сокрытое принадлежит Господу Богу нашему, а открытое — нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего», и не вносить философские проблемы в богословие. (Здесь мы должны решительным образом отмежеваться от тенденции некоторых арминиян привлечь в богословие философскую проблематику. Например, Кларк Пиннок выражает свои взгляды следующим образом: "Так же, как существуют явления, которых Бог не может совершить, хотя и всемогущ, 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... Еще не принятые решения не существуют и не могут быть известны даже Богу" (Clark H. Pinnock, ed. *The Grace of God. The Will of Man* (Zondervan, 1989), pp. 12,25). Разумеется, в этом вопросе христиане имеют дело с верой в Божественное Откровение и вовсе не обязаны полагаться на разум, претендующий в совершенстве понять сверхъестественные возможности Бога. Последнее было бы равнозначно превращению христианства в сугубо рационалистическое учение, оставляющее от Бога только то, что вмещается в ограниченные рамки человеческого мышления. Библия же учит нас тому, что Бог знает будущий выбор человека, в тоже самое время не предопределяя его. Для верующего человека знать это вполне достаточно. Ответить Пинноку можно, но не обязательно. Дело в том, что время - это категория материального бытия, причем последние исследования в области астрофизики указывают на его изменчивый характер. Бог - его творец, а не служитель. Не принятые решения людей не существуют только в пределах времени и пространства, фиксирующих изменения явлений материального мира, в духовной же сфере человеческого мышления они реальны, потому что возможное для Бога так же реально, как и осуществленное. Для Него и нереализованное на земле определимо в любой стадии своего развития в виде неизменного набора своих составляющих. Для вечности, которую следует отличать от бесконечного течения времени, открыт и конечный результат, который Бог знал еще до сотворения мира и именно исходя из этого знания допустил ему осуществиться. Воля человека является неустойчивой лишь на начальных стадиях своего становления, но чем дальше, тем она больше приближается в моральном

отношении либо к добру, либо к злу. Именно эта ее форма и может быть подвержена наблюдению при Божьем предузнании).

Определяя проблему всезнания как второстепенную, арминиане уделяют больше внимания характеру Божьего Промысла (В это понятие входит общая забота Бога об охране Своего творения (Быт. 8:22; Иов. 37:6,10; 38:8-12,25; Пс. 95:10; Деян. 17:28; Рим. 11:36; Кол. 1:17; Евр. 1:3) и определение Им земной судьбы отдельных людей и целых наций (3 Цар. 12:24; Дан. 4:30-34; Рим. 9:18). Общий Промысел Бога допускает свободу воли отдельно взятых людей, например, Даниил начал молиться к Богу об исполнении определенного Им пророчества о 70-ти годах вавилонского пленения (Дан. 9:2-4,16-19). Люди используют или же не используют предоставленные им Богом возможности (1 Цар. 24:5; Ин. 7:8; 12:27; 13:1). При этом Бог допускает осуществиться некоторому злу, которое Он лично не причинял, в Своих целях (4 Цар. 8:11-13), зачастую в знак наказания (3 Цар. 22:19-22). Остальное же зло допускается Им вынужденно (1 Цар. 8:7-8) как неотъемлемое следствие злоупотребления свободой воли со стороны злых людей. В связи с этим для достижения Своих целей в порочном мире Бог может менять исполнителей (Есф. 4:14). Это значит, что неизменной остается только цель, средства же ее достижения изменяемы в виду свободы воли отдельных ее исполнителей. Тем не менее, у нас нет оснований считать, что Бог терпит зло людей без меры. Напротив, Он делает это настолько, насколько сохраняется способность человека одуматься, остановиться делать зло и обратиться к добру. Если это уже не предоставляется возможным, Бог неизбежно наказывает безнадежно погрязших во грехах людей (Быт. 15:16; Иез. 7:4,9; Мф. 23:32-33; 1 Фес. 2:16)). Они верят, что Божье правление миром является моральным, а не основанным только на позиции силы и власти. Поскольку Бог не может ни создавать, ни умышленно планировать и причинять зло (Иов. 37:23; Авв. 1:13; Иак. 1:13,17; 1Ин. 1:5; Рим. 12:2), в основе Божественного Промысла находится Его предвидение грехопадения и зла людей (Деян. 2:23), а также веры тех, кто в будущем ответит на Божьи условия спасения (1Пет. 1:1-2; Рим. 8:29).

При этом Арминий не считал предузnanие активным действием в отличие от предопределения: «Бог заранее знает будущие явления через безграничность Своего существования и через превосходное совершенство Своего понимания и предведения, а не потому, что Он пожелал или замыслил, что они должны обязательно произойти, хотя Он не стал бы знать о них заранее, если бы они не были в будущем, и они не были бы в будущем, если бы Бог не замыслил либо исполнить, либо позволить их». (Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 2, p. 480).

Предвечными целями Божественного Промысла относительно спасения людей являются следующие решения Бога:

1. назначить Спасителя в лице Иисуса Христа и послать Его на землю в качестве Божественного Посредника, Своей смертью искупившего грехи всего человечества (Ин. 3:16; 1Пет. 1:20; 2Тим. 1:9);

2. даровать жизнь вечную всякому, кто уверует (Еф. 1:4-5; Тит. 1:2), а всех неверующих подвергнуть справедливому суду (2 Пет. 2:3,9; Иуд. 4; Рим. 9:22-23; 11:22);

3. определить условия и средства донесения этой вести спасения до всех людей (Еф. 3:9-11);

4. в результате применения спасения к каждому грешнику избрать Церковь, освятить ее и наделить статусом небесного наследства (Еф. 1:3-14, 18-23; Рим. 8:29).

Таким образом, избранные к спасению предопределены не лично, а в составе Церкви Божьей. Они предызбраны лишь как потенциальные верующие люди, предвиденные Богом «в Нем» (Греческий предлог "эн" (в) в данном употреблении означает "в связи с". "В Нем" - излюбленное выражение Павла (см. "во Христе"), указывающее на призвание христианина находиться в тесной связи с Богом и Его благодатной силой), а не сами по себе. Поскольку был предызбран Христос, были

предызбраны и те, кому Он должен был послужить спасением. Сами же блага спасения и небесные обетования были определены Богом заранее (Ин. 14:2; 1Пет. 1:4; Еф. 1:3; Флп. 4:3).

(Предызбрание апостолов согласно Деян. 10:41 может означать "предварительное назначение" (греч. "прохэйротонэо"), причем не к спасению, а к служению, что важно различать. Возможно, здесь Петр различает не просто учеников и еврейский народ, а Двенадцать от всех остальных учеников, некоторые из которых также были избраны ("семьдесят учеников"). В роли полноценных "свидетелей" могли быть лишь Двенадцать. Иными словами, "предызбранным" может передавать мысль "первоначально избранным", однако другие использования этого глагола - в Деян. 3:20 (о Христе) и в Деян. 22:14; 26:16 (о Павле), скорее говорят не о предназначении, а о простом назначении ("поставить" в Деян. 26:16), не об предварительном избрании Павла для этой цели, а о предусмотрительном избрании некоторых обстоятельств его жизни, необходимых для осуществления изначально заданной цели для Павла ("чтобы ты познал" в Деян. 22:14). В его роли мог быть любой другой исполнитель в случае его отказа. Такое предызбрание также не носит принудительный характер. Так или иначе, Павел обладал свободой выражения своего отношения к Божественному призыву (Деян. 26:19). Личная же вера избранного к какой-либо миссии всегда не определяется, а предузнается Богом. Уильям Клейн уточняет значение данного глагола, ничем не отличающегося от других греческих глаголов, передающих значение избрания к определенному служению: "Буквальное его значение - "взять в руки, прибрать к рукам, приложить руки", когда же он используется по отношению к людям, приобретает значение "выбирать" или "назначать". В Септуагинте он имеет значение "избирать" или "называть, именовать" (И. Нав. 3:12; 2 Мак. 3:7; 8:9). Префикс "про" не является временным предлогом. Данное слово происходит от прилагательного "прохэйрос", что означает "удобный для употребления в чьих-то руках". Таким образом, мы не можем говорить ни о каком временном значении - предопределении, но только о выборе или назначении" (Klein, William W. *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (William Wade Klein, 1990), p. 116). К приведенному комментарию можно добавить лишь то, что префикс "про" в греческом языке не всегда указывает на время ("заранее"), а может описывать зависимость от старшего лица ("прохейротонэо" - "избирать", "поручать") или даже просто на титул, подобно тому как, например, "протоколос" ("первородный", "единственный") говорит не о "начале" во времени, а о статусе. Контекст использования таких слов в Библии часто не подчеркивает временные характеристики этого префикса. Божье избрание Павла быть апостолом язычников, конечно же, опирается на предвидение Богом его готовности откликнуться на Божественный призыв к спасению, однако как Божье приглашение к спасению, так и Божье определение стать апостолом не несло для него принуждающей силы, а также не находилось в жесткой последовательности. Тем не менее, кое-что было заранее определено в жизни Павла. Фраза "от чрева матери" (Гал. 1:15) указывает на ту работу, которую Бог совершал над Савлом от самого его рождения и до уверования, вырабатывая в нем необходимые для его будущего служения качества. Таким образом, были предопределены его происхождение (семья, место и время рождения), образование, образ жизни и пр. Хотя данные рассуждения могут привести нас к предсуществованию свободных душ, однако Бог может знать о человеке нечто еще до того, как тот придет в сознательный возраст).

Никто из людей в личном смысле не был предопределен к осуждению (Иез. 33:11; Мф. 18:14; 2Пет. 3:9; 1Тим. 2:4), поэтому причиной их отвержения Богом является вина самих людей, не пожелавших откликнуться на всеобщий призыв к спасению (Плач. 3:31-40). Бог иногда и временно допускает существование некоторого зла в мире (Исх. 21:13; Руфь. 1:13; Ис. 45:6-7) не в качестве Своей цели, а лишь как средства, причем вынужденного, а не изобретенного специально (Плач. 3:33). За эту форму зла Он

ответственен Сам, не возлагая за него никакой вины на людей (Иов. 5:17-18). Таким образом, существование греха не может быть оправдано *допускающей* волей Бога и подлежит справедливому наказанию согласно Его *совершенной* воле.

Священное Писание учит тому, что Бог иногда удерживает зло силою (Пс. 90:3-7; Иов. 1:10-11; 2:5), иногда превращает его во благо (Быт. 45:5; 50:20), а иногда допускает ему случиться (Быт. 20:6; Иов. 1:12; 2:6; Мф. 6:13; Иак. 1:2-3; 1Пет. 1:6-7; Евр. 11:35-39), однако это делается Богом в особых целях, касающихся только Его людей (Иов. 1:8; Иак. 1:12; 1Пет. 4:19; Евр. 12:7-8) и всегда имеющих в виду их благо земное (Иов. 42:10; Евр. 12:10-11) или небесное (Евр. 11:40). Бог несет полную ответственность за *допущение* зла, источником которого Он не является (Иов. 42:8), но за появление зла Он не отвечает (Иак. 1:13-14; Рим. 3:7-8).

Поэтому такого рода "причастность" Бога к злу никогда не может быть причиной наказания людей, потому что нарушители Его воли страдают только за их собственный грех или из-за грехов других людей. Поскольку Бог не может умышленно причинять зло Сам и при этом наказывать за него других, преступления и грехи людей не предопределяются Им, а только предвидятся.

Таким образом, предопределение Божье не устраняет свободу воли человека, хотя и существенным образом ее ограничивает. Также оно в его условной (т.е. спасительной) части не является непреодолимым (Мф. 23:37 - Заметьте, оба случая использования глагола "(т)эло" или "хотеть" имеют одну и ту же временную форму; Ин. 5:40), поскольку, хотя Бог и оказывает определенное воздействие на грешника, оно всегда имеет свой предел, ведущий к осуждению виновного, в том числе и к окончательному (см. Быт. 15:16; 1Фес. 2:16). Также и так называемая «безопасность» верующего обусловлена его верностью условиям спасения (2Пет. 2:20-22; Рим. 11:22; Евр. 10:26-29) и касается внешней защиты от сатаны, мира и плоти (Ин. 10:28-29 - Об обусловленном характере данного обетования говорит стих 27. Глагол "идут" (букв. "следуют" - греч. "аколю(т)усин") имеет продолженную форму, как указание на необходимость пребывания верующих в правильных отношениях с Богом, чтобы это обетование имело силу. Слова "слышать" (откликаться на зов пастыря) и "идти за" ("следовать") определяют принадлежность овец к охраняемому стаду. При этом под словом "слушать" (греч. "акуусин") следует понимать не способность слышания, а понимание услышанного (см. "знают голос Его" ст. 4,14), т.е. в значении "различать голос пастыря от голосов иных"; 1Пет. 1:5; Рим. 8:38; 1Кор. 1:8-9).

Иными словами доктрина предопределения была истолкована Арминием в условном ключе. Мало того, он стал относить многие места Писания, традиционно относимые кальвинистами к теме личного предопределения к спасению, к теме предопределения условий, возможностей и средств донесения евангельской вести к грешникам. Также он обратил внимание на корпоративный (общий) характер многих выражений ап. Павла. И, наконец, вывел из понятия предузнания принуждающий момент действия, ограничив его когнитивным или познавательным смыслом. Многие решения Божьи носят характер призыва к свободному отклику человека и не обладают непреодолимой силой воздействия на людей.

Тема избрания стала мыслиться как корпоративное, подготовительное, обусловленное личной верой грешника действие Бога по *применению* спасения. Поэтому из принуждения («эффективный призыв») оно превратилось в убеждающее предложение Бога к людям спастись. Таким образом, в армининской трактовке предузнания относилось к Замыслу Бога, а предопределение и избрание к осуществлению его, причем историческому и осуществляемому через проповедь Евангелия. Функция предузнания ближе к законодательной, предопределения и избрания — к исполнительной. Таким образом, идея предопределения из первостепенной перешла в разряд обслуживающей остальные доктрины христианского учения.

Все вышеизложенные идеи выражают ясное понимание Арминием библейского учения о предопределении спасения, не принуждающем конкретного человека к совершению личного выбора. Следовательно, и понятие избрания в Священном Писании не исключает того, что в числе избранных Богом может оказаться любой человек. Божье избрание может быть корпоративным или личным в своем применении к служению, что же касается избрания к спасению, то оно обусловлено личным откликом человека на Божественный призыв (Мф. 22:3-14). Это прекрасно объясняет то, почему Христос умер за всех людей. Всем им предоставлена возможность спасения, следовательно, они предопределены и избраны к спасению, вернее спасение предопределено для них в потенциальном виде (как возможность). (Арминианское учение о потенциальном характере заслуженного для нас спасения подразумевает наше личное участие не в деле этого заслуживания, а в его принятии даром. Даром не наделяют принудительным образом, что прекрасно понимал и сам Павел, противопоставляя дар спасения (благодать) лишь делам, но не желаниям людей (Рим. 11:6). Желание также не в праве выступать в роли заслуги, тем не менее оно является основанием для предоставления Богом людям Его милости (Иов. 22:29; Пс. 137:6; Притч. 3:34; 29:23; Ис. 57:15; 66:2; Иез. 21:26; Мф. 23:12; Лк. 7:47; 14:11; 18:14; Иак. 4:6; 1 Пет. 5:5), потому что Он смотрит не на лице (или дела), а на сердце человека).

Доктрина условного предопределения к спасению не есть ограничение Божьей способности управлять миром. Напротив, это демонстрирует высшую степень Его мудрости, способной управлять не безвольными биологическими машинами, но свободными существами. ("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" (Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker. 1956), 1, p. 292).) Также и в управлении ходом истории Бога не затруднит моральная свобода человека, т.к. все возможности ее внешней реализации все равно находятся в Его руках. В любом случае, Бог способен достигнуть Своих целей без привлечения насилия над людьми.

3.2. Учение о человеке и его греховности

Ключевым вопросом библейской антропологии является вопрос о возможности автономного восприятия человеком Божественной благодати. И здесь нам нельзя обойти темы последствий «первородного греха». Прежде всего, Арминий считал, что вина Адама последующим поколениям людей не вменяется, хотя ее последствия передаются им наследственно. Тем не менее, часть этих последствий нейтрализуется действием предварительной благодати Божьей, в результате которого воля человека оказывается способной двигаться к Богу (См: Louis Berkhof, *History of Christian Doctrines* (Edinburg: Banner of Truth, 1937), pp. 150-153). Арминий также высказывал мысль о том, что последствия греха Адама, кроме способности делать добро, коснулись разума и чувств человека, но его воля при этом была не затронута ими. Это давало повод считать предшествующую благодать никогда не оставлявшей грешника. Последующее поколение арминиан развило эту мысль Арминия.

Мы уже отмечали, что Божественное предопределение спасения людей обусловлено не только одной справедливостью, но и любовью Бога к Своему творению. Сочетание Божественных качеств любви и справедливости в характере Бога таково, что Его справедливый гнев всегда сдерживается Его безусловной любовью (Пс. 77:38; 102:10-14; Ис. 42:1-3; 48:9; 64:9,12; Иез. 7:8-9, 27; 20:44; Неем. 9:31; Плач. 3:22; Мф. 12:15-21; Рим. 2:4; 3:26; 2 Пет. 3:9). По этой причине Бог не предъявляет к человеку требований абсолютной святости, а это значит, что некоторые прегрешения не могут

считаться губительными и вести к необратимому наказанию. Вот почему Бог, наказав все человечество последствиями «первородного греха», не лишил людей возможности спасения и способности нуждаться в нем. Если бы частью наказания было и лишение человека свободы выбора, тогда получилось бы то, что в сотворении человека свободным Бог не достиг Своей цели.

Тем не менее, моральные возможности павшего человечества были всегда проблемными для кальвинизма в двух важных аспектах:

1. способность сопротивления грешника греху означала, что Бог не лишил его полностью Своей благодати, которая почему-то не действовала неотвратно, как это предполагалось;

2. способность грешника сопротивляться Богу должна была быть приписана Ему Самому, что делало поведение Бога противоречивым или произвольным. Если же признать, что Бог не был инициатором такого сопротивления Его воле, то возникал вопрос: какой же силой оно вообще могло осуществляться?

Арминианская антропология позволяет разрешить такого рода затруднения при помощи понятия «предшествующей благодати», носящей универсальный, но непринудительный и частичный характер воздействия на человека. Как это происходит, описывается арминианами несколько вариативно, однако все они сходятся на том, что предшествующая благодать позволяет преодолеть некоторые последствия «первородного греха», делая человека способным принять дар спасения во Христе. Арминий связывал действие предварительной благодати с частичным сохранением первоначального «образа Божьего» в каждом человеке, Уэсли – с универсальным характером искупительного подвига Христа, более поздние арминиане вообще стали относить испорченность человека лишь к части, а не ко всей его природе, согласно текста Рим. 7:14-25.

Бог создал человека с целью его *свободного* уподобления Себе (Рим.8:29), поэтому ничто не может отменить или исказить этого решения, даже грехопадение. Именно по этой причине Бог создал человека морально ответственной личностью. Никакое действие человека не способно уничтожить этого дела Бога полностью. Если же после грехопадения человек не исказил, а потерял “образ Божий”, то в таком случае дискредитируется замысел Бога и целесообразность создания того, что оказалось разрушенным. Бог представляется т.о. потерпевшим поражение, не предусмотрев страховки в достижении Своей цели. Поэтому доктрина Августина и Кальвина об абсолютной порче первоначальной природы человека в результате грехопадения несостоятельна.

Поскольку Бог имел по отношению к предназначению человека иную, чем его падение, цель, то само это грехопадение не могло ни отменить, ни изменить ее. Отсюда, коль цель творения состояла в богоуподоблении (Рим.8:29), т.е. была по своей сути моральной целью, то человек мог лишиться в результате грехопадения всего, кроме свободы воли как неотъемлемой предпосылки любого морального действия. Это справедливо, по крайней мере, по отношению к его душе или сердцу, где Библия отмечает неповрежденность первоначального “образа Божьего” (Деян. 2:15; 17:29; Иак.3:9; Рим. 10:9-10; 1Кор.11:7). По этой причине последствия первородного греха носят воспитательный характер и не являются окончательным осуждением, т.е. полным лишением человека благодати Божьей. Вот почему человек оказался несвободным только в области его поступков, но не в мыслительной сфере его жизни (Рим. 7:18-19).

Сам Арминий считал свободу воли человека не только больной, но и испорченной ("Свободная воля (в состоянии греха)... не является лишь раненой, искалеченной, больной, обремененной и слабой, но также и поработанной, разрушенной и потерянной" ("Disputation 11"). См. также: Bangs, Carl. Arminius: A Study in the Dutch Reformation (Nashvill, TN: Abingdon Press, 1971), p. 341), но, тем не менее, содержащей потенциальную способность к моральному действию (Например, в своем толковании

текста Ин. 8:36 он пишет: "Из этого следует, что наша воля не является свободной из-за первого падения... если не говорить о том, что она может быть свободной через воздействие Сына и Его Духа". Тем не менее Арминий считал морально недееспособной лишь часть человеческой свободы: "Воля на самом деле свободна, но не в отношении тех действий, которые не могут быть выполнены или невыполнимы без сверхъестественной благодати" (Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 3, p. 196). Таким образом у нас не должно быть никаких сомнений относительно содержания третьего пункта Ремонстрации, выражавшей смягченную форму взглядов Арминия под натиском кальвинизма), что позволяло Богу использовать необходимый отклик человека на Его благодать, направленную на всех без исключения людей. Однако такая двойственность позиции Арминия имела вполне логичное разрешение: сама по себе человеческая воля испорчена, но вместе с предваряющей благодатью она жива и дееспособна.

Развитие идеи Арминия об исправлении порчи воли, как предварительной благодатью, так и всеобщим делом искупления Христа привело в конечном итоге к возникновению в его лагере убеждения, что свобода желаний в человеке никогда и не повреждалась. Именно этот вариант восприняли Православная и Англиканская церкви. В любом случае, сам Арминий просто выражал идею того, что «порабощенная воля» не есть мертвая воля, не вникая в вопрос возможности сохранения ее предваряющей благодатью. По этой причине некоторые арминиане говорят о воле в двух разных смыслах: о ее испорченности, когда подразумевается несвобода действий, и о ее способностях, когда подчеркивается аспект желания человека.

Конечно, Арминий больше известен в той версии объяснения состояния воли человека, которой придерживался Уэсли и которая означала, что предшествующая благодать восстанавливает утраченную свободу воли при рождении человека, так что потом люди грешат свободно. (Последующие поколения арминиан развили это положение в то, что "первородный грех" имел ограниченные последствия, особенно в сфере души человека, с ее внутренней свободой воли. Таким путем они уточнили, что человек в неверующем состоянии вследствие воздействия на него предшествующей благодати не является полностью свободным, но свободным лишь в желаниях, а в осуществлении этих желаний - он раб, находящийся под "проклятием закона". В результате такого подхода арминианству удалось избежать обвинения в создании современной версии пелагианства). При этом он считал эту благодать непервозданной, а заслуженной Христом на Голгофе, ссылаясь на нее как на универсальный результат Его Смерти. Со времени Христа говорить о первородном грехе можно лишь как о внешнем, а не внутреннем воздействии «плоти», так что все люди уже грешат свободным образом.

Разумеется, последствия универсального искупления Христа могли быть и такими. Однако Павел акцентирует внимание на факт внутренней борьбы в природе человека, живущего уже после совершенного Христом на Голгофе. По этой причине лучше видеть универсальным результатом искупления Христом именно предоставление всем людям дара спасения на условии их веры. То, что Христос совершил однажды исторически, всякий раз должно произойти в душе грешника, верой принимающего Божью искупление. Вот почему Писание подчеркивает аспект прощения *прошлых* грехов по отношению не ко всему человечеству, а к каждому человеку лично.

Каждый грешник, когда бы он ни жил, находится во власти «первородного греха» и только вера в прощение грехов и освобождение от этой власти даруют ему фактическое избавление, но не сам факт Смерти Христа, или осознанность в нем со стороны грешника. Универсальный характер искупления по этой причине носит не столько объективный (освободить всех людей от условий спасения по закону), сколько субъективный характер (предложить спасение на новых условиях – веры и покаяния).

Только личная вера грешника переводит его из потенциального состояния, в реальное. Избавление через предварительную благодать происходит не от всех

последствий «первородного греха», а лишь от самых необходимых для возможности принятия спасения. Такая частичность не присуща полному делу искупления Христа. В этом смысле безусловность предшествующей благодати проявляется не в силе, а в объемности своего воздействия. Поэтому есть смысл говорить каждому грешнику, что Христос умер и за его грехи, однако от него самого зависит будет ли это прощение принято им самим.

Тем не менее, нужно отличать безусловный и условный компоненты предварительной благодати Божьей: первый даруется объективно каждому грешнику в виде наделения его способностью откликнуться на Божий призыв к спасению, второй говорит о возможности отпадения грешника даже от естественной причастности к этой благодати («ожесточение сердца»). Любой грешник может избежать воздействия естественной благодати не иначе, как после долгого ей сопротивления, но изначально он всегда является причастным к ней.

Джон Уэсли учил, что предваряющая или предшествующая благодать безусловным образом или объективно снимает со всех людей последствия «первородного греха» (кроме болезни и смерти), сделав их ответственными лишь за свободно совершаемые грехи. Восстановление этой свободы имеет место с самого рождения каждого человека. Такой вывод неизбежен в случае, если предшествующую благодать связывать с доктриной универсального искупления, однако если ее связывать с доктринами творения и вездесущности Бога, то это не будет предполагать полной испорченности природы человека. (Сам Арминий допускал это в некотором смысле, когда считал, что благодать Божья является "действенной" только тогда, когда сам человек "соглашается, верит и обращается" (Jacobus Arminius, *The Writings of James Arminius*, tr. James Nichols and W. R. Bagnall (Baker, 1956), 3, p. 335). Это позволило Карлу Бэнгсу сказать о позиции Арминия: "Верит только тот, кто может верить" (Carl Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Abingdon, 1971), p. 343). Иными словами, человек потому может отказаться от веры, что он может верить).

Т.о. предшествующая благодать не просто односторонне делает человека способным принять спасение, как думал Августин, и не просто восстанавливает свободу воли в каждом человеке, но также и сотрудничает с его волей для того, чтобы привести ее к осознанию нужды в спасении. Это всеобщее восстановление свободы воли всего человечества не является одним из результатов искупления Христа, могущим объяснить «прошедший» аспект искупления. Последний нельзя путать с тем, что верующие получают при своем возрождении. Потому что восстановление воли безусловно и относится ко всем людям, а дары благодати условны и принадлежат лишь верующим.

Также важно знать, что Уэсли видел предшествующую благодать восстанавливающей волю людей лишь частично – только для того, чтобы она могла воспринять спасение – потому что полное освобождение не могло бы объяснить их состояние рабства греху и нужду в спасении и прощении грехов. «Существует *определенная мера* свободной воли, сверхъестественным образом восстановленная в каждом человеке, сосуществующая со сверхъестественным «светом, который просвещает каждого человека, приходящего в мир»... Способность «сотрудничать с Богом» была дана человеку Самим Богом, поэтому Он имеет всю славу». (Уэсли Дж. *Избранные проповеди*. - Киев. - 2000. - с. 268-269).

Из данной цитаты видно, что Уэсли различал функцию, которая традиционно приписывалась предваряющей благодати – «просвещение Духа Святого» – от той, которая восстанавливала способность человека к сотрудничеству с Богом, понимаемому, конечно же, как внутреннему согласию с тем, что Бог делает в человеке без помощников. Поэтому нашу потребность в спасении и желание получить его нельзя назвать участием в его достижении, потому что мы способны лишь просить, но не зарабатывать этот дар. Следовательно, мы участвуем в деле не достижения спасения, а

его получения, что сохраняет арминианскую позицию от обвинения в оказании помощи Богу.

При этом в лагере арминиан есть различия по поводу того, что зависит от самого человека, а что дается ему Богом. Например, Уэсли считал, что покаяние производится самим человеком, но вера является даром, которым Бог наделяет тех, кто покается. Более поздние арминиане отличали веру как дар от веры как личной способности. Еще некоторые оставляли за человеком лишь желание, основываясь на котором Бог дарует ему и покаяние, и веру. Так или иначе, но все арминиане оставляли за грешником способность и право востребовать спасение, нуждаться в котором и искать которое мог каждый человек.

Уэсли вносил в понятие веры более широкий смысл, а именно, внутренней убежденности в прощении грехов и принятии человека Богом. Поскольку же существует возможность быть спасенным и в то же самое время неуверенным в собственном спасении, этот взгляд кажется преувеличенным. Впрочем, грешник не может вообще ничего не пережить в своей жизни, получив дар прощения и силу Духа Святого (и здесь Уэсли безусловно прав), хотя и может иметь некоторые затруднения в своем отношении к тому, что сделал с ним и в нем Бог.

Конечно, в убеждении Арминия о распространении предшествующей благодати на всех людей заключена бесспорная его заслуга. Однако, хотя это мнение и хорошо объясняет всеобщий и универсальный характер греховности людей, подчеркивая и необходимость спасения, все же оно делает Бога непоследовательным: Он предоставил свободу воли человеку и наделил ее определенными задачами, зная наперед, что тот лишится ее по собственной воле и, таким образом, не выполнит своего предназначения. С другой стороны, лишение воли «первородным грехом» делало несуществующей и саму личность человека, поэтому некоторые арминиане предпочли говорить не о потере свободы воли в результате «первородного греха», а о ее парализованности или частичной недееспособности.

Это означает то, что предварительная благодать не творит заново волю человека и не просто восстанавливает ее из состояния бездеятельности, как это считали отцы Оранжевого собора, а восстанавливает возможность для адекватного восприятия ею истин Божественного Откровения. Воля в состоянии греха бездеятельна не ввиду своей неспособности, а в виду непонимания того, каким образом ей распорядиться собственными силами. Так же предшествующая благодать стимулирует ее, доводя до готовности принять предлагаемое спасение.

Полное лишение людей Своей благодати было бы равнозначно решению об окончательной их гибели, пересматривать которое было бы уже непоследовательно. Если же предшествующая благодать никогда не отменялась со времени грехопадения, как же она могла допустить лишение свободы воли человека? Это бы отменило весь Замысел творения. Непонимание этого обстоятельства в истории богословия привнесло в полномочия искупления функцию изначального преобразования мира как смысла творения, отождествив между собой понятия спасения и освящения.

Напротив, наказание Богом человечества за грехопадение выразилось в ограничении особой благодати рамками предваряющей, а это означает, что в человеческой истории вообще не было такого времени, когда предваряющая благодать не действовала бы на людей. Если Лука (со слов Павла) пишет в Деян. 14:17, что Бог никогда «не переставал свидетельствовать о Себе» различным образом, тогда, разумеется, Он и позаботился о том, чтобы это Его свидетельство было принято. Он не станет проявлять безрезультатные действия, поэтому доктрина о «предварительной благодати» выводится из текста Священного Писания так же, как это делается в случае с понятием «Троица». Хотя люди, «познавши Бога, не прославили Его как Бога» (Рим. 1:21), и поэтому подвергаемы Богом различным наказаниям (Рим. 1:24,26,28), все же они не оставлены вообще без надежды, потому что «богатство благодати, кротости и

долготерпения Божия» не отнято от них, но продолжает «вести (их) к покаянию» (Рим. 2:6). (При этом Павел, говоря о суде Божьем на язычников и евреев в Рим. 1-2 гл. ни разу не прибегает к теме "первородного греха", впервые появляющегося в главе 7. Почему же? Скорее всего, потому что считает его бедой людей, а не их виной, как это впервые начал делать Августин. "Первородный грех" есть наказание Божье всех людей за вину Адама, но каждый из них имеет свою собственную вину. Далее Павел говорит вначале о всеобщем характере греховности людей, а затем и о ее непреодолимости. Всеобщая греховность людей в некотором смысле определена уже самой природой свободы воли, не всегда подчиняющейся умиряющему ее воздействию благодати. Поэтому Павел говорит о всеобщности вины лишь по отношению к "свободным" грехам людей, а тему непреодолимости "закона греха" связывает с каждым отдельно взятым человеком, затрагивая ее при объяснении вопроса, почему одного знания закона не достаточно для спасения, и иудеи подвергаются опасности его лишения, несмотря на то, что имеют знание. Это означает, что искупление Христа призвано, прежде всего, освободить "тело" человека для служения Богу и выполнения закона Божьего. Эта цель достигается путем вменения, душа же и ее "свободные" грехи не нуждается во вменении и требует применения к себе только преобразующей функции искупления. Момент заместительности здесь приложим лишь к "телу" человека, к которому его личность имеет лишь внешнее отношение. К самой же личности не может быть применено замещение, так как она сама есть получатель даров искупления. Вот почему в деле преобразования личность сотрудничает с Богом, изменяя свое собственное лицо, а не просто пассивно переживает на себе Божье воздействие).

Последствия первородного греха, прежде всего, сказались на физической, эмоциональной и интеллектуальной способностях человека, но не затронули его воли, которая обладает определенной степенью моральной свободы (Strong A, Systematic Theology, (Valley Forge, Pa.: Judson, 1907), p. 601). Объяснением этому обстоятельству является моральный характер первоначальной цели сотворения человека и самого правления Бога, предполагающий свободу человека. Поэтому Библия содержит места, доказывающие неповрежденность природы человека, которые, следует отнести к указанной сфере жизнедеятельности человека (Матф. 11:12;23:23; Марк. 10:21; Рим. 2:14).

С другой стороны, Бог не допустил ее потери в результате грехопадения, поскольку Библия учит, что Бог никогда не лишал полностью человечества Своей благодати (Матф. 5:45,47; Иоан. 1:9; Деян. 14:17; 17:23; 1Иоан. 3:21; Рим. 1:19-21,32; 2:14-15), что ограничивает размер последствий первородного греха прежде всего этой сферой морального знания (Быт. 3:22; 4:7; Еккл. 3:11; 7:29). Поэтому Бог не отобрал совсем у грешника первоначальной благодати, которую и использует как предшествующую или начальную, наряду с последующей или возрождающей. (Тот факт, что предварительная благодать действует на человека не извне его сознания, а изнутри, не означает, что Бог внутренне манипулирует человеческим поведением. В этом смысле она (как, впрочем, и особая благодать) все равно остается внешним фактором по отношению к его "я", как субъекта его свободы. Если внешним образом Бог еще может иногда ограничивать свободу человека, то внутреннее ограничение лишает человека возможности самовыражения и делает неполноценной личностью. Обычно внутренне Бог действует через предоставление знания или побуждения, но не принуждение. В других случаях человек может быть ответственным лишь в той мере, в какой он был свободен склониться от этой ответственности).

Т.о. начальная благодать сохранила свободу воли человека, преодолевая последствия первородного греха, чем и объясняется его способность отвечать на Божьи требования (Ис. 1:19; Иез. 3:27; Матф. 23:37; Марк. 14:7; Иоан. 5:40;7:17;12:47; Рим. 7:15,16,20). Испорченность человеческого естества не означает, что человек лишился собственной природы, но в нее вошло чуждое ей начало, поскольку грех есть всегда

злоупотребление свободой, а последняя является неотъемлемой частью его природы, сотворенной Богом. Свобода есть неизменное качество сотворенного Богом человека: если она теряется, исчезает и сам человек, превратившись в животное.

Спасает ли Бог животных, чтобы из них снова сделать людей? Нет, в человеческой природе повредилась способность к познанию духовных истин, которая восстанавливается при помощи предшествующей благодати; в нем чувства и воля вышли из-под контроля разума, но они не исчезли полностью. Даже и в состоянии греха от человека остается то, за что есть смысл бороться, что ценно в нем как потенциальная способность покаяния, изменения и восстановления, хотя бы в минимальной мере. Бог никогда бы не создал свободы, которая при первой же возможности своей реализации прекратила бы свое существование. Человек был призван учиться на своих ошибках, которые, конечно же, не должны были проявляться в будущем, по крайней мере, в том же виде.

Свобода воли не способна самостоятельно проявить веру и принять спасение без «просвещения» первоначальной благодати (Ин. 6:44). Она также не достигает заслуг для получения спасающей благодати, но способна принять спасение в сотрудничестве с предварительной или начальной благодатью, даруемой Богом всем людям в их первозданной и неповрежденной грехом Адама природе души, а именно в совести (Пс. 124:4; Иак. 4:8; Рим. 2:14-15). (Louis Berkhof, *History of Christian Doctrines* (Edinburgh: Banner of Truth, 1937), pp. 150-151).

Таким образом, душа человека несла на себе влияние первородного греха лишь косвенным образом, а не полностью, как тело. Впрочем, некоторые арминиане склонны здесь к полупелагианскому объяснению испорченности человека. Первородный грех, т.е. «тенденцию к злу в человеке можно назвать грехом, но она не включает в себе идеи вины или наказания. Роду человеческому не вменяется вина Адама. Только тогда, когда люди сознательно и добровольно усваивают себе эти злые тенденции, Бог вменяет их им в грех» (Рим. 5:13). (Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. - СПб. - 1994. - с. 208).

Первородный грех является необходимой, но не достаточной причиной виновности человека, будучи не единственной причиной его греховности, потому что грех Адама поразил полностью только тело, а не душу человека, которая может грешить свободно, т.е. соглашаться с требованиями тела или нет. Поэтому причина греха находится не только в теле, но и в душе человека и связана с ее злоупотреблением свободой (Иоан. 8:44). Вот почему спасение не зависит от количества сделанных грехов, но от отношения человека к греху, т.е. покаяния, и к Богу, т.е. доверия (Марк. 1:15; Деян. 20:21).

Поскольку испорченная плоть (т.е. тело после грехопадения) постоянно склоняет человека к греху, то его добрые мотивы обычно не осуществляются на практике в совершенстве, что означает испорченность лишь его тела, грешащего инстинктивно и бессознательно (Рим.7:18), но не души, грешащей сознательно и свободно (Иоан. 5:40). Т.о. свобода воли человека ограничена в теле, но полновластна в душе, т.е. в сфере его намерений. Это в точности соответствует нашему видению этого вопроса в ключе, признающем дифференцированное поражение «первородным грехом» этих двух частей человеческой природы. Это говорит о том, что и применение благодати к ним также отлично.

(Текст Еф. 4:17-19, описывая природное состояние грешника и степень его поражения грехом, указывает на то, что во внутренней сфере человеческой природы они нуждаются лишь в правильном познании истины, но не в послании им способности к этому познанию. Они "отчуждены от жизни Божьей по причине их невежества и ожесточения сердца". Они сами (заметьте их самостоятельность) "предались распутству" и "делают всякую нечистоту с ненасытностью", "дойдя до бесчувствия". Слово "дойдя до бесчувствия" говорит о движении, причем таком, что они переступили

грань, за которой они могут помочь себе собственными силами. Причем, ст. 22 говорит, что это близость к гибели, но не сама гибель ("истлевающего", но не "истлевшего"). Иными словами, между состоянием полной гибели и гибели угрожающей есть разница. Смысл спасения состоит в том, чтобы спасти не мертвеца (хотя по своим делам ("преступлениям" Еф. 2:1) грешники уже мертвецы, т.е. бездеятельны и бесплодны для Бога), а того, в ком еще теплится жизнь, но жизнь неизбежно идущая к своему концу. Таким образом, грешника можно охарактеризовать как того, кто не просто духовно болен, а болен смертельной болезнью. Однако хотя он и не способен творить добрых дел (Рим. 7:14-25), он в состоянии просить и принимать помощь. Кстати говоря, выражение Еф. 4:22 "истлевающего в обольстительных похотях" правильнее перевести "портящегося из-за обманчивых желаний". Заметьте, "истлевающего", но не истлевшего и не испортившегося. Желания грешника находятся в состоянии обмана, но быть обманутым не равнозначно быть лишенным способности познать истину. Текст Еф. 2:3 также говорит о том, что сущность природы грешника состоит в том, что его богоподобная душа вместо господства над телом стала его рабыней, подневольно "исполняя (осуществляя практически) желания плоти", а не желания духа. Иными словами, свободный дух лишился лишь способности "исполнения", а не наличия самих желаний духа (Рим. 7:18-19). Что касается слова "природы", то это выражение лучше перевести так: "были дети естественно гнева как и остальные", так как в греческом тексте нет предлога "по" (греч. "ката"). В пользу этого перевода говорит и местонахождение слова "фюзис" - между "дети" и "гнева".)

Поскольку человек может быть ответственным лишь там, где он свободен, он ответственен перед Богом, прежде всего, за чистоту своих мотивов, а опосредовано через это и действий. Поскольку он без принуждения решает, чтобы его греховные желания осуществились, Бог справедливым образом вменяет ему и внешний грех, осуществившийся без внутренней борьбы. То есть ему вменяется также и внешним образом содеянный грех, совершенный с согласия его воли, а не только одна греховность мотива, потому что если бы он обладал свободой сделать его без принуждения, все равно бы сделал.

То, что человек грешит в своих поступках, не означает того, что Бог не может послать ему возможность частичного осуществления его добрых побуждений на основе Своей всеобщей благодати (Матф. 5:45, Деян. 14:17). Поэтому все добро, которое мыслят и делают люди без веры, возможно благодаря также и Богу, а не одним лишь ограниченным человеческим возможностям (Иоан. 6:44, Фил. 2:13).

Такого рода представление о характере первородного греха существенным образом отличается от полупелагианского, который подразумевает частичное поражение грехом Адама, как тела, так и души. Полупелагианство предполагает, что, людям грешить стало легко, а жить праведно — хотя и трудно, однако возможно, что делает искупление неприменимым к отдельным людям, которые смогли бы достигнуть спасения самостоятельно.

3.3. Учение о спасении

Заслуженой Армения является его утверждение о том, что Бог не принуждает к спасению и деланию добра, как это учили Августин и Кальвин: «Однако когда Бог предлагает нам благодать, свобода воли всегда сохраняет способность отвергнуть подаваемую благодать» (Цит по: Bangs, Carl. *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Nashvill, TN: Abingdon Press, 1971), p. 216).

(Наилучшим опровержением тезиса что Бог принуждает к спасению и деланию добра послужил как раз вопрос освящения, по отношению к которому воля Бога оказалась желательной, но не принуждающей. Несмотря на то, что Бог желает освящения (1 Пет. 1:15; 4:2; Рим. 6:22; 12:2; 1 Кор. 6:15,18; Еф. 5:3,17; Кол. 3:5; 1 Фес.

4:3-7), сама жизнь показывает, что последнее не применяется Им вне зависимости от воли человека. В этом вопросе воля Божья не имеет причиняющего и эффективного значения. Воистину, в своем применении библейская истина очищается от чуждого ей смысла, как раз потому что Бог не пускает Своих слов на ветер. Для арминиян это повод к тому, чтобы рассматривать волю Бога в некоторых случаях (в том числе и в вопросе спасения) как допускающую, но не причиняющую. Это можно говорить, например, о воле Бога к перенесению христианами незаслуженных страданий (1 Пет. 2:20-24; 3:17; 4:19; Флп. 1:29; 2 Тим. 2:3). Рассуждая о тексте 2 Пет. 3:9, Клейн пишет: "Мы должны сказать, что это утверждение о Божьей воле не является тем, что мы называли Его определяющей или декретной волей. Это место из Писания подтверждает действительные желания и цели Господа, но они осуществляются без использования Им принуждения. Погибнет или покается человек, не зависит от того, чего желает Бог, потому что Господь желает, чтобы все (pantas) покались. Судьба отдельно взятого человека должна зависеть от других факторов. Вне всякого сомнения, один из факторов проистекает из значения слова "metanoia" (покаяние) - готовность грешника обратиться от греха к Богу. Конечно, именно такого покаяния желает Господь, хотя многие поступают по своей воле, отвергая спасение" (Klein, William W. *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (William Wade Klein, 1990), p. 248.)

Арминий здесь говорит о спасающей благодати, которая приносит в жизнь христианина не только прощение грехов, но и силу для борьбы с грехом. (Этот двойной аспект оправдания отстаивал и Джон Уэсли: "Я верю, что Христос посредством Своего Духа производит праведность во всех тех, кому вменена вера к праведности" (Уэсли Дж. *Избранные проповеди*. - Киев. - 2000. - с. 230). Мы должны пользоваться возможностями благодати для нашего спасения путем внутреннего согласия с тем, что она в нас производит). Тезис о непринуждающей природе благодати полностью соответствует значению слова «благодать» – дар, который не имеет принуждающей силы. Эта способность воли, как уже было отмечено, защищена предварительной благодатью Бога.

Последователь арминиянского богословия в США Чарльз Финней (1792-1875) выводил свободу воли человека из нравственной и непринуждающей природы Бога. Эту концепцию он использовал также и в миссиологии, выступив против распространенного в его дни воззрения, что обращения грешником нужно только ожидать, причем пассивно. В крайнем случае, он может просить Бога о своем обращении, однако это ничего не значит, поскольку Бог, когда захочет, тогда и спасет его.

В противовес этому мнению Финней выдвинул тезис о необходимости подготовки личного спасения и пробуждения в обществе. Пробуждение может начаться только при наличии соответствующих условий, ожидаемых и со стороны человека. Цель каждого евангелиста, по Финнею, состоит в том, чтобы привести грешника к осознанию собственной нужды в Боге и выразить ее в молитве покаяния и доверия своей жизни Богу – само же спасение дарует ему благодать.

В отношении искупления Арминий строго различал его результаты, достаточные для спасения всех людей, но применяемые только к верующим. Уэсли эту мысль объясняет так: «Одной Жертвой Он осуществил совершенное, полное и достаточное приношение за грехи всего мира. И в то же время Он не сделал того, что неизбежно спасло бы весь мир, ибо если бы это было так, то весь мир был бы спасен, однако лишь только те, кто веруют, будут спасены». (Уэсли Дж. *Избранные проповеди*. - Киев. - 2000. - с. 237. Правда, сам Уэсли связывал действие предшествующей благодати с одним из аспектов искупления, однако эта концепция лучше обосновывается доктринами творения и Боговоплощения. Впрочем, некоторая степень искупления видна уже в самом воплощении Христа, усвоившем человеческую природу (Лк. 1:68).) Прощение грехов или «вменяющая благодать» устраняют вину человека и наказание за грех при условии исповедания греха и веры в искупительное значение Голгофы. Сам же грех

подлежит преодолению с помощью «благодати восстановления» или преобразующей силы Духа Святого.

Все творение несет на себе печать Божьей славы. И в нем, и через него также действует так называемая предшествующая благодать, которая подготавливает человека к принятию спасающей благодати, т.е. той же единой благодати, действующей поэтапно. Идея о том, что Бог не отвернулся полностью от человека, сохранив для него в какой-то степени благодать, обоснована библейски (Матф. 5:45; Иоан.1:9; Деян. 10:35; 14:17; см. также: 1Иоан. 2:1; 1Тим.4:10). Здесь Арминий в определенном смысле следует Фоме Аквинату. (Arminius, Jacobus, Disputationes Privatae, (XXVIII, V), in Opera).

Таким образом, Бог посылает всем людям начальную благодать, представляющую собой “божественное влияние, предшествующее возрождению” и необходимую для преодоления последствий первородного греха и возвращения человеку способности поверить и принять спасение (Иоан. 6:44). (Это влияние включает в себя и мысленное воздействие (Фил. 2:13), которое однако не замещает собой волю человека. Оно добавляет к желаниям человека желание Божье, что позволяет человеку в выборе мотивов в качестве решающего избрать Божий. Это не есть причинение человеческого желания, а сосуществование с ним. В мире убеждений Бога не принуждает, а убеждает. Поэтому Бог посылает человеку и знание, призванное указать правильный выбор, и желание, предназначенное для того, чтобы привлечь внимание человека к этому знанию. Свобода же воли человека принять Божье желание или отвергнуть всегда сохраняется за ним (Лк. 8:13; Иуд. 4; Рим. 11:22; Гал. 5:13; Кол. 1:23; Евр. 6:6).) Вот почему все ранние арминиане отрицали полную испорченность человека (См. напр: Беркоф Л. Христианская доктрина. - Минск: Вышэйшая школа. - 1995. - с. 111), что сделало бы всех людей грешащими всеми возможными грехами сразу и в самой наивысшей степени.

Благодать Божья не подразделена на общую (неэффективную) и специальную (непреодолимую), как у «позднего» Августина и Кальвина, но является единой, действующей в два этапа: начальный - восстанавливает утерянную (а вернее, сохраняет) способность принять спасение и рассчитан для всех людей, и последующий — реализует само спасение и обеспечивает дело освящения после обращения и, разумеется, предназначен для уже уверовавших людей.

Учение о предшествующей благодати подразумевает действие Божье, не обязательно ведущее к желательному результату, что является честной Божьей позицией предоставления всем людям одинаковых условий для принятия спасения и освобождает Его от ответственности быть прямой и единственной причиной их осуждения. Кстати, поскольку это все та же благодать, то и спасающая благодать тоже не действует неотразимо (Иер. 2:21; Иез. 24:13-14; 28:15-16; Ос. 4:6; 6:7; 9:10; 11:1-7; 13:1,5-6; Лук. 8:15; Евр. 3:7-8; 6:7-8; Иуд. 4-6; Рим. 1:18,21,25; 2Кор. 11:2).

Множество других мест Библии, описывающих примеры сопротивления, подавления и оскорбления истины лишней раз доказывают несостоятельность кальвинистского тезиса о невозможности сопротивляться Божьему призыву. Непризнание этих свидетельств ведет к утверждению, что Бог является причиной того, что люди не повинуются Ему, т.е. собственно к возведению происхождения зла к Нему Самому.

Спасение условно, хотя зависит не от дел, но от покаяния во грехах (Лук. 13:3; Деян. 2:38; 17:30; 2Петр. 3:9) и доверия Богу (Деян. 16:31; 1Петр. 1:5,9; Рим. 1:16; 10:9). Эти новые по сравнению с ветхозаветными условия просты и доступны каждому человеку, почему и названы даром, который не может быть заслуженным человеческими усилиями. Эти условия по своему характеру являются не одноразовыми, а постоянно действующими (Иоан. 3:16-18; Рим. 10:9-11).

Поэтому спасение может быть получено в любое время жизни человека, а не только в конце жизни или в посмертном состоянии. Эти условия не могут быть заслугами, т.к.

выражают лишь нужду в спасении, а не возможность его достижения. От этих же условий зависит и процесс освящения (праведность), который поэтому взаимосвязан с моментом оправдания и может непосредственно служить признаком его.

Уэсли считал, что покаяние предшествует вере, а Арминий видел их тесно взаимосвязанными, впрочем, оба относили их к условиям возрождения, т.е. только в ответ на веру и покаяние Бог посылает грешнику дар возрождения, т.н. прощение грехов и силу Духа Святого для проявления плодов новой жизни.

Выполнение этих условий человеком (обращение) открывает доступ к получению им как прощения грехов в Крови Христа, так и силы Духа Святого (Деян. 2:38), что является фактом его возрождения, совершаемым исключительно Богом (Иоан. 1:12-13:3:6). Причем, первое действие Бога является статичным и повторяющимся (1Иоан. 2:1), а второе — динамичным и постоянным (Еф. 1:13-14;4:30; 2Тим.1:12). Отсюда Писание рассматривает и двойное (2Тим. 1:9-10) действие благодати то как отношение Бога к человеку (Рим. 5:1-2,16; Еф. 2:5), то как Его воздействие (2Кор. 1:2,15;12:9; Евр. 4:16). Первое действие благодати дает лишь прощение, второе — еще и силу для победы над грехом.

Примирение или прощение грехов есть начало процесса освящения. Единство этих двух фаз христианской жизни составляют два соответствующих понятия: оправдание, достигаемое по вере через усвоение юридического действия благодати, и праведность, достигаемая верой через личное применение благодати преобразующей. Те же условия, какие необходимы для оправдания, задействованы и для процесса освящения, только здесь они имеют в качестве средства достижения требования Божьей святости не просто личные усилия, но и силу благодати Божьей.

Порядок духовного движения человека к его спасению следующий: признание факта личной греховности, отказ от греха, покаяние через исповедание грехов и доверие Богу (Enns, Paul P, *The Moody handbook of theology*, (Chicago: Moody Press, 1989), p. 497). На второй ступени действует предшествующая (Иоан. 6:44; 16:8-9), на последней — последующая или особая благодать Бога (Тит. 2:11;3:7), дарующая возрождение. Здесь уместно отметить, согласно мнению Арминия, условность такого деления единой Божьей благодати, которое обусловлено различной степенью доступом ее к человеческому естеству, находясь в прямой зависимости от его реакции (Евр. 3:7-8; Откр. 3:20) на Божьи побуждения (Иоан. 6:44; Фил.2:13).

Результатом оправдания является *вменение* возрожденному человеку результатов смерти (прощение грехов), но не жизни (праведности) Христа, которая должна быть практически усвоена им. Праведность христианина осуществляется подражанием праведности Христа (Матф. 11:29; 16:24; 1Петр. 2:21; Фил.2:5; см. также Рим. 5:10) через использование Божьих средств освящения (2Петр. 1:3-4; Еф. 6:13). В данном случае это есть благодать не оправдания, а освящения (Рим. 5:17;12:3; 2Кор. 1:12;4:15;12:9), результаты которой вменяются христианину, как его собственные, посредством не его прямого участия, а внутреннего согласия с тем, что она делает в нем и через него. (Благодать освящения (Тит.2:12) является конкретным даром, т.е. способностью (Рим. 12:3;15:15; 1Кор. 3:10;Еф. 4:7) или силой Духа Святого (Деян. 18:27; 2Кор. 12:9; Гал. 3:5; Еф. 4:29; Евр. 4:16;12:28;13:9). Эта благодать имеет количественное измерение (Иоан. 1:14; Деян. 11:23; Иак. 4:6; 1 Петр. 1:2; Еф. 2:7;4:7; 2Кор. 1:15;9:8;12:9; см. также: Рим. 6:1), и ею можно злоупотреблять (Иуд.4; Гал.5:13).)

Кальвинисты неоправданно смешивают благодать с заслугами (праведностью) Христа, которая в Писании связана с Его смертью, а не со служением. Христианин оправдывается верою в том смысле, что она одна вменяется ему в праведность (Рим. 3:30; 4:11-12,16,19-24; Гал. 2:16,20). А это противоречит мнению о замещении человеческой праведности по вере праведностью Христа. Т.о. только грех вменяется, но праведность передается или усваивается христианином.

Концепция условного оправдания имеет два аспекта:

1. прошедший — мы уже оправданы (Рим. 5:1,9;8:4,30; 1Кор. 6:11; Тит. 3:7);
2. настоящий — мы *продолжаем* свое оправдание (Деян. 13:39; Рим. 3:26,28; 8:33; 1Кор. 4:4; Гал.2:17).

Это не значит, что мы не спасены, но то, что мы спасены на постоянно действующих условиях, причем отличных от совершения дел. Только таким образом можно понять, почему в Писании речь идет не только о совершившемся (Марк. 16:6; Рим.8:24; Еф. 2:5,8; 2Тим. 1:9; Тит. 3:5), но и продолжающемся спасении (Лук.12:19; 1Петр. 1:9;4:18; 2Петр. 3:15; 1Кор. 1:18; 15:2; Рим. 5:9; Фил. 2:12). В согласии с вышеизложенным тезисом условности оправдания являются следующие доводы в пользу условности спасения, сделанные на основе Писания:

1. продолжительный характер спасения (см. выше);
2. незавершенность спасения во времени, но не в содержании (Матф. 10:22; Деян. 15:11;16:17; Иак. 5:20; 1Петр. 1:5;2:2; Рим. 5:9,10;8:24; 1Кор. 1:6-7; Фил. 1:19; 1Фес. 5:8; 2Тим. 3:15; Евр. 9:28);
3. обусловленность человеческого обладания спасением различными факторами (Матф. 12:31;18:35; Марк. 16:16; Лук. 8:12;16:16; Иоан. 10:9; Деян. 2:21;10:6;11:14;13:26;16:31; Иак. 1:21; Рим. 10:9-10,16;11:14; 1Кор. 9:22;10:1-12;32-33; 2Кор. 7:10; Еф. 1:13;6:17; 2Фес. 2:10; 1Тим. 4:16; Евр. 2:3;4:2,7;6:9;10:39; Откр. 3:20);
4. всеобщий характер цели спасения (Матф. 11:28;24:14; Марк. 11:17;13:10;16:15; Лук. 2:10,31;3:6;24:47; Иоан. 1:7;3:15-17; 4:42; 11:26; 12:38,46-47; Деян.3:25; 10:43; 13:39; 15:17; 17:30-31; 20:26; 22:15; 1Иоан.2:2; 4:14; 5:1; 2Петр. 3:9; Рим. 1:5,8; 5:18; 9:33; 10:13,18; 11:32; 14:25; 1Кор. 7:7; 9:19,22; 2Кор.3:2; 5:14-15; Гал. 3:8; Еф. 3:9; Кол. 1:6,20; 1Фес. 2:15-16; 1Тим. 2:4,6;4:10; 2Тим. 4:17; Тит. 2:11; Евр. 2:9).

Доктрина искупления отражает ветхозаветное представление о замещении Жертвой Христа грехов тех, кто отвечает условиям покаяния и веры. Ее результаты не применяются к конкретному человеку предвечно или с момента смерти Христа на кресте, поскольку это замещение распространяется автоматически лишь на неумышленный грех (Евр. 10:26-29). Собственно заместительность Смерти Христа выражена в прощении грехов прошлой жизни (Евр. 9:15), грехи же уверовавшего прощаются ходатайственным служением Христа (1Иоан. 2:1) при условии исповедания конкретной вины (1Иоан. 1:9).

Поскольку благодать не действует непреодолимо, а сам человек обладает свободой воли и в спасенном состоянии, то существует реальная возможность лишения спасения (Рим. 8:13; 11:22; Гал. 5:2; 1Тим.3:6; 2Тим. 2:12; Евр. 2:1;3:12; 6:7-8;10:26). Причиной последнего обычно является гордость и устойчивая неверность принятым на себя обязательствам (условиям спасения). Комментируя текст 1 Тим. 3:6 Биллхаймер пишет: «Если человек даже открыто не хвастается дарованной ему способностью красноречия, особым ответом на молитву, чудесами веры или каким-нибудь иным проявлением Божьей благодати и милости, перед ним все же остается сильный соблазн тайно упиваться своим признанием и личной значимостью. Божественная благодать в таких случаях не предотвращает падения, и человек становится легкой добычей сатаны». (Биллхаймер П. Предназначенная для престола. - Штокштадт. - б.г. - 121-122).

Грех сам по себе не сразу лишает верующего его спасения, но это происходит лишь при непрерывном характере самооправдания и систематическом игнорировании Божьих предупреждений в виде Его увещаний и наказаний (Иак.1:15; Евр. 2:15).

Возможность отпадения от спасения не означает, что его можно лишиться также легко, как и приобрести, но то, что Божьему терпению в воспитании, дисциплинировании и наказании есть предел (Быт. 15:16; 1Фес. 2:16).

Человек может практически освящаться только потому, что этого желает Бог, поскольку осуществление его добрых намерений находится исключительно в Его руках, поэтому полностью исключена возможность заслуг в деле спасения и освящения (Фил. 2:18; 1Кор. 15:10).

Уверенность в спасении основана на переживании в жизни христианина силы и водительства Духа Божьего с Божьей стороны, и поддержания необходимых для этого условий спасения со стороны человека.

Здесь арминиане явно имеют более объективные причины уверенности в спасении, чем их оппоненты, зная каким образом возможно их отпадение от благодати. Кальвинисты не имеют таковых, не зная, практически, даже признаков самого спасения, т.е. того, предопределены ли они или нет ко спасению. Впрочем, сам Кальвин косвенно относил к ним профессиональный успех и возрастание в освящении, что очень легко спутать с субъективными природными качествами человека (напористость, талантливость, добродушие), не имеющими ничего общего с подлинным действием Духа Святого. Арминиане же знают, когда христианин может быть уверенным в собственном спасении, а когда — нет. По этой причине вопрос отпадения от спасения не зависит от темы уверенности в нем.

Тем не менее, вопрос: должен ли быть уверен в своем спасении христианин и насколько - с XVIII века является предметом ожесточенных споров. Римокатолическая церковь считает, что уверенностью в своем спасении могут обладать лишь немногие подвижники веры, достигшие высоких духовных подвигов. Похоже, что на такую роль подходили лишь авторы Нового Завета (Павел, Иоанн и др.). Для представителей ортодоксальных церквей все еще оставался в силе принцип: до тех пор, пока человек может согрешать, не может идти речи о его спасении и уверенности в нем.

Реформаты с их акцентом на неотразимость благодати Божьей настаивали на обязательности уверенности в спасении и даже понимали его как основной признак спасения. С течением времени в лагере самих кальвинистов (пуритане) возникло сомнение в необходимости ставить данный вопрос столь категорично. Вспомнились слова самого Кальвина, учившего, что истинно верующий человек не свободен полностью от сомнений.

С другой стороны, оказалось, что можно иметь и ложное чувство спасения и, тем не менее, быть убежденным в нем. Однако для кальвиниста, утверждавшего непреодолимость Божьего влияния на жизнь христианина, совместить это с возможностью сомнения означало внутреннее противоречие: сам факт сомнения в нем становился признаком того, что он никогда не испытывал на себе действие спасающей благодати.

Однако пуритане XVII-го века пошли на эту уступку из практических душепопечительных целей. Они отказались от позиции: всякий, кто не имеет твердой уверенности в спасении, не обладает спасающей верой. Вместо этого они выдвинули тезис о постепенном приобретении уверенности в спасении, что означало, что христианин может бороться со своими сомнениями и победить их в какой-то момент своей жизни. Получалось, что получение истинной веры не совпадало по времени с обретением уверенности в ней же.

Это положение объяснялось тем, что человек на самом деле спасен, но напрасно беспокоит неизменное Божественное решение своими сомнениями. В итоге в церковь проникло множество людей, понимавших, что сомнения беспочвенны и даже греховны, ведь спасения все равно невозможно лишиться. Тему сомнений стали пренебрегать, как несущественную, что сделало ее нормальным явлением слабой человеческой природы, не могущей вполне вместить идею о спасении.

Таким образом, в церквях сложилось впечатление, что не только сомнения, но и открытое выражение самих грехов не опасно для спасения людей. С другой стороны, данное противоречие могло поддержать мнение о недостаточности одной веры для получения уверенности в спасении, привнося в спасение лишние условия. Разрешить эту проблему вызвался в XVIII веке Джон Уэсли, который был убежденным арминианином. Он увидел противоречие в том, что христианин может обладать сомнением относительно прощения своих грехов, так как это равнозначно неверию.

Поэтому он выступил с тезисом о том, что уверенность должна сопровождать каждое обращение, и неразрывна с ним. Уверенность нельзя считать каким-то дополнением к вере.

Уэсли учил, что христианин может обладать и сомнениями, однако это опасно для его спасения. (Тем не менее, важно отметить и тот факт, что несмотря на то, что истинная вера всегда должна сопровождаться уверенностью в спасении, само отпадение от состояния спасения зависит от сомнения не в той мере, как и от поддержания человека благодатью Божьей. Бог из Своей любви и долготерпении продолжает бороться за человека, даже ставшего на путь падения. Вот почему Священное Писание указывает на то, что хотя человек может начать сомневаться в Божьих обетованиях спасения, благодать не сразу покидает его. Поэтому важно учитывать тот факт, что окончательно спасение теряется не с момента появления или переживания спасения, а лишь после того, как человека покидает благодать Божья. Иными словами, сомнения во времени не в точности совпадают с потерей благодати, хотя и ведут к ней). Верующий нуждается в самопроверке подлинности своей веры, а не уверенности в спасении. Он может колебаться в вопросах веры только совместно с вопросом уверенности. На каждом уверовавшем лежит ответственность сохранять себя в благодати. Получалось, что христианин мог обладать полной уверенностью в собственном спасении, имея (но, не используя) возможность ее лишиться.

Знание того, что истинный христианин может отпасть, вовсе не лишало его этой уверенности, но напротив, убеждало удаляться от осуществления этой возможности. Напротив, зная, при каких условиях с его стороны благодать Божья может оставить верующего, он удаляется от этой опасности с помощью Бога. Согласно доктрине Уэсли, тот факт, что христианин видит край пропасти, несколько не уменьшает его уверенности в том, что он находится на твердой скале. Возможность не устраняет реальности.

Таким образом, Уэсли выступил и против доктрины безусловного предопределения, тем более против доктрины «двойного предопределения» (Доктрина "двойного предопределения" была ясно выражена в "Протестантском исповедании веры" (ст. 12), составленном в Париже в 1559 году, в Дортском соглашении 1618 года (ст. 6), а также в "Шотландском исповедании" 1646 года (гл. 3). Все эти документы основаны на супралапсарианской позиции самого Кальвина ("Институты", кн. 3, гл. 21). Англиканская церковь в лице ее епископов Латимера, Ридли, Хупера и архиепископа Ашера полностью отрицала это учение), была ли она выражена в августинском или кальвинистском варианте. (Часто указывается на различие между мнениями Августина и Кальвина о "двойном предопределении": первый в определенное время своей жизни придерживался мнения о том, что Бог предопределил одних людей к спасению, а других - к гибели лишь после грехопадения, тогда как Кальвин считал это мнение непоследовательным, относя это решение Бога к времени до него. Этот спор не принципиален, потому что сам Августин в последние годы своей жизни занял именно кальвинистскую позицию в споре с полупелагианами, особенно в своем последнем труде "Об устоянии святых", который так любил цитировать Кальвин). Он отвергал «этот совершенно оскорбительный «ужасный декрет предопределения»... Я скорее предпочел бы быть мусульманином, деистом или даже атеистом, чем верить в это» (Цит по: Green V.H.H. John Wesley (London: Thomas Nelson @ Song, 1964), pp. 114,116). Против него основатель методизма выдвинул ряд аргументов, основанных на Писании (См. Уэсли Дж. Избранные проповеди. - Киев. - 2000. - с. 254-283):

1. условность получения прощения грехов и милости Бога (Быт. 17:1; Исх. 19:3-; Втор. 5:29; 7:9,12; 11:26-28; 30:15-; 2Пар. 15:1-2; Притч. 1:23-; Езд. 9:13-14; Пс. 80:12; Ис. 65:2-; Мф. 12:41; 22:3,8; Ин. 8:31-32; Деян. 8:20-; 2Фес. 2:10-);

2. желание Бога спасти всех людей (Пс. 144:9; Иез. 18:20,23; Мф. 22:9; Мк. 16:15; Ин. 1:29; 3:17; 5:34,40; 12:47; Деян. 17:24-; Иак. 1:5; 2Пет. 2:1; 3:9; 1Ин. 2:1-2; 4:14; Рим. 5:18; 10:12; 14:15; 1Кор. 8:11; 2Кор. 5:14; 1Тим. 2:3-4,6,10; Евр. 2:9);

3. возможность отпадения от веры (Мф. 5:13; 18:35; 24:10-; Лк. 21:34; Ин. 15:1-; 2Пет. 2:20; 3:17; Рим. 11:17-; 1Кор. 9:27; 10:3-12; Гал. 5:4; 1Тим. 1:18-19; 4:16; Евр. 3:14; 6:4-6; 10:26-29,38; Откр. 3:11);

4. непринудительный характер Божьей благодати (Мф. 23:3-,37-38; Мк. 6:5-6; Лк. 7:30; 13:34; Ин. 5:40; 6:67; Деян. 7:51; 13:46; 28:24-25; 1Кор. 10:1-5; Евр. 3:8,12; 6:7-8; 12:25).

По мнению Уэсли, кальвинистское предопределение превращало Бога в тирана, а проповедь в притворство в устах проповедника, призывающего всех людей к спасению, когда некоторые из них не могут получить его. Поэтому он принял арминианскую точку зрения о непринудительной природе благодати: “Каждое дитя Божье в определенное время своей жизни стояло перед выбором жизни или смерти, вечной жизни или вечного осуждения, имея в себе самом решающий голос”. (Цит. по: William R. Cannon, *The Theology of John Wesley* (Abindon-Cokesbury Press, 1946), p. 107).

Разумеется, если благодать не проявляет насилия над волей человека, тогда спасение находится в прямой зависимости от его личных отношений с Богом (вера) и грехом (покаяние). Это не значит, что от спасения можно отпасть по причине наличия в жизни уверовавшего человека самого греха. Это лишь значит, что если в его жизни борьба с грехом превращается в заигрывание с ним, он стал на путь отпадения. Ведь от послушания Богу уклонились не только его поступки, часто зависящие от вынужденных обстоятельств окружающего нас зла и склонностей плоти, но и само желание его сердца, что становится равнозначным измене. Т.о. пребывание в состоянии спасения и выход из него полностью зависят от того, какое мы имеем отношение к Богу и к греху.

4. Богословское наследие Арминия

Учение арминиан, несмотря на их малочисленность, оказало большое влияние на протестантское богословие, особенно Англии и США. Так первые баптисты в Англии были арминианами, основав отдельное направление баптизма, т.н. “генеральные (общие) баптисты”. Это произошло вследствие того, что эта община английских пуритан-сепаратистов, возглавляемая Джоном Смитом, скрывалась от гонений как раз в Амстердаме с 1606 по 1612 годы, где и восприняла это учение из уст самого Арминия и его сторонников. Через Томаса Хэлвиса (1550-ок.1616) арминианские идеи проникли в английский баптизм.

Также еще при жизни Арминия в Кембридже его взгляды отстаивали такие профессора, как Джон Плэйфер и Баро, а также в Оксфорде президент этого университета, будущий архиепископ Кентерберийский Уильям Лод (1573-1645), стоявший у истоков создания официальной доктрины англиканской церкви. (Если быть точным, то первым Символом веры Англиканской церкви была Книга Общих Молитв, составленная в 1549 году Томасом Крэнмером, Петром Мартом и Мартином Буцером. Еще тогда эти богословы отстаивали взгляды, приближенные к учению Арминия. В 1552 и 1562 годах в Книгу Общих Молитв были внесены некоторые уточнения. Доктринально этот вероучительный документ похож на Аугсбургское исповедание лютеран (1530): Священное Писание - единственный авторитет в вопросах веры; дар спасения получается людьми на основании двух условий - их покаяния и веры; оправдание осуществляется по вере человека, которая вменяется ему в праведность; добрые дела необходимы, но лишены спасительного значения. Фактически, это вероучение англикан представляло собой умеренное изложение протестантских доктрин, избегавшее крайностей кальвинистского богословия, отстаиваемого Джоном Ноксом и другими пуританами Англии. Усилия последних привели к созданию в 1563

году еще одного исповедания Англиканской церкви, имевшего название "Тридцать девять статей". Будучи очень похожим на реформатское Шотландское исповедание (1560), оно было призвано заменить "Книгу Общих Молитв", что в последствии разделило Англиканскую церковь на две части: "высшую" (основанную на исповедании "Книги Общих Молитв") и "низшую" (предпочитавшую более кальвинистские "Тридцать девять статей"). Влияние арминианства на университетскую среду Англии, имевшее место в середине 90-х годов XVI века, только упрочило различие богословских позиций этих двух направлений англиканства). Когда в 1633 году он стал главой Англиканской церкви, то поставил под арминианскую присягу всех представителей высших церковных должностей, а также предпринял ряд литургических реформ, вызвавших неприязнь к нему со стороны радикальных пуритан. Правда, в Англии полупелагианские идеи возникли раньше арминианских, что обусловило более легкое усвоение последних. Их исповедовали первые английские протестанты Томас Крэнмер (1489-1556), Латимер, Ридли и др. (Томас Крэнмер издал в 1543 году полупелагианский труд "Необходимое учение и образованность для каждого христианина". Баро, кембриджский профессор с 1574 года, учил о том, что Бог predetermined к спасению всех людей на условии их личной веры и стойкости пребывания в ней. Его коллега Джон Плейфер написал труд "Обращение к Евангелию для выяснения истинного учения о предызбрании" (1608), а также Самуил Гоард - "Божья любовь к людям, открытая через отрицание Его абсолютного решения об их осуждении".)

Под влиянием идей Арминия Англиканская церковь стала склоняться к его варианту теологии. Это признают и сами противники этого учения: «К 1628 году влияние арминианской теологии привело к тому, что ряд теологов Англиканской церкви стали отстаивать точку зрения, согласно которой оправдание дается на основании наличия некоторой благодетели в верующих, и, следовательно, взгляды римской и протестантской церквей не так уж сильно и различны». В недрах Англиканской церкви зародился методизм Джона Уэсли (1703-1791), крупное арминианское направление, которое смогло противодействовать влиянию полупелагианского учения в Англии.

Не избежала арминианского влияния и Пресвитерианская церковь. Так называемая Новая теологическая школа (нью-хейвенская теология или теология йельского университета) в период с 1800 по 1870 годы исповедовала арминианские взгляды, выступив против традиционного кальвинизма. К числу крупных богословов той поры, оспаривавших те или иные тезисы строгого кальвинизма в версии Дж. Эдвардса (1703-1758), принадлежали С. Хопкинс, Т.Д. Эдвардс, Т. Дуайт, Н.У. Тейлор, Ч.Г. Финни (Финней), Л. Бичер, А. Барнс, Э.А. Парк и другие. Но и после ее перехода на более консервативные позиции (см. Г.Б. Смит) и формального соединения с Пресвитерианской церковью ряд ранее принятых ею положений (инфралапсарианство, доктрина о всеобщем искуплении, способность невозрожденного человека откликнуться на Божественный призыв, неправомочность пассивного ожидания схождения благодати и др.) не отменялись.

Таким образом, данное воссоединение состоялось благодаря не только одному усилению ортодоксальных тенденций теологов Новой школы, но и компромиссам Старой, бывшей инициатором изгнания из своей среды радикальных богословов. Подобное имело место и в церквях индепендентов и баптистов. Так или иначе, весь XIX-й век в американских церквях доминировало арминианское богословие, и лишь с развитием неоортодоксального богословия несколько уступила свои позиции. В XX-м веке на арминианских позициях осталась, прежде всего, «оберлинская теология», восходящая к богословию Дж. Уэсли, Н.Т. Тейлора, Ч. Финни, А. Мэхена и Г. Коулза.

В различных своих формах арминианство присутствует сегодня в епископальной, англиканской и лютеранской церквях. В настоящее время арминианство также исповедует ряд фундаментально ориентированных евангельских церквей Америки и Европы (В богословском значении важны следующие вероучительные документы

арминиан: "Краткое исповедание веры в двадцати пунктах, написанных Джоном Смитом" (1609), "Вероисповедание Томаса Хэлвиса" (1611), "Вера и жизнь тридцати общин, собранных согласно образца простоты" (1651), "Истинная евангельская вера" (1654), "Стандартное Исповедание Генеральной Ассамблеи общих баптистов в Лондоне" (1660), "Статьи Религии Нового Союза", составленные Даниэлом Тейлором (1770), "Статьи веры объединения общих баптистов" (1870, 1949, 1970). В России это "Изложение Евангельской веры", составленное И.С. Прохановым (1910), "Вероучение евангельских христиан-баптистов", принятое 43-м съездом ВС ЕХБ (1985) и "Вероучение евангельских христиан-баптистов", изданное СЦ ЕХБ (1991)), такие как баптистское (Умеренно кальвинистическое Нью-Хемпширское вероисповедание американских баптистов (издания 1833 и, особенно, 1853 годов), как и Исповедание Южных баптистов (1925), также несет на себе следы арминианского влияния (непредопределение грехопадения, всеобщее искупление, свободный отклик грешника не предлагаемое спасение), хотя и не признает возможность отпадения от спасения для "истинно" уверовавших) ("общие" или «генеральные»), меннонитское, пятидесятническое, адвентистское и перфекционистское объединения, а также Армия спасения, Церковь Назарянина, свободные евангельские и братские церкви. Учения Православной и Римокатолической церковью перекликаются с евангельским арминианством лишь в вопросах предопределения и антропологии, т.о. образуя собственный вариант интерпретации и развития богословского наследия Якоба Арминия.

Говоря о развитии учения Арминия, нужно сказать, что граница между кальвинизмом и арминианством не всегда проводилась четко и одинаково, а иногда и вообще стиралась или переставлялась с места на место. Некоторых богословов интересовал лишь «лапсарианский» аспект проблемы, и они не хотели идти дальше. Иные же ограничивались лишь условностью в принятии спасения, но отстаивали невозможность его лишения после получения. Некоторые принимали кальвинистскую теорию искупления, не видя никаких противоречий с арминианской сотериологией. Некоторые отвергали избрание к спасению, другие признавали его условным и даже безусловным. Во всем этом разнообразии мнений все же важно определиться в ключевом вопросе: Зависит ли спасение от поведения человека или нет? Синергичен ли вопрос его получения конкретным человеком?

Сам Арминий ссылался на 2 Пет. 1:10, чтобы показать условность получения и пребывания в Божественной благодати (см. также: 1 Пет. 1:9). Разумеется, признание какой-то степени зависимости можно продлить вплоть до небиблейских форм синергизма (например, включением в условия спасения дел, участия в таинствах крещения и причастия, церковного членства и т.д.). Ошибочным также является мнение, что каждый грех ведет к отпадению от спасения, а каждое покаяние к новому восстановлению. Бога интересуют не сами дела или грехи, а их мотивы, особенно сознательные, невынужденные и устойчивые. Божья благодать неохотно (и не всегда окончательно) оставляет грешника, поэтому чаще всего за человека, от которого уже отказались люди, Бог еще продолжает бороться в Своей превосходящей наш разум любви.

Существует также еще одна компромиссная разновидность арминианства, учение которой состоит в том, что хотя человеческая воля способна инициировать веру самостоятельно, устоять в ней она не может, поэтому если до обращения человека к Богу его воля играла роль, то после него она не имеет значения. Данное мнение делает волю человека непостоянным фактором, чтобы устоять в спасении, однако библейское учение так не считает. Поскольку Бог настаивает на продолжительном характере условий спасения не случайно («всякий верующий»), значит, воля способна стоять в вере и даже возрастать в ней.

Арминий большей частью лишь наметил направление движения мысли, но не определил в точности все арминианское богословие. В последовавшей после него истории теологии спор между кальвинистами и арминианами перебрался в те области, о которых Арминий не высказался со всей ясностью. Как и следовало ожидать, и арминианство не могло избежать участи создания различных вариантов учения Арминия. Это вполне понятно в виду невозможности для одного богослова при неблагоприятных условиях и в течение каких-то двадцати лет создать всеобъемлющую систему богословия.

Безусловно, не все эти трактовки хорошо согласованы с библейской систематикой. Арминий наметил лишь основные и фундаментальные ориентиры, Джон Флетчер (1729-1785), Джон Уэсли (1703-1791), Ричард Ватсон (1781-1833) (Р. Ватсон (Уатсон) написал одну из первых арминианских систематик "Теологические установления" (1823)) и Чарльз Финней (1792-1875) внесли в его учение собственные коррективы. Так Уэсли и Вайли (Уайли) вслед за Арминием считали, что свобода человека теряется в результате первородного греха, но восстанавливается предшествующей благодатью сразу при рождении каждого человека, что позволяет ему ответить на Божий призыв спасения покаянием и верою (H. Orton Wiley, *Christian Theology*, 3 vols. (Kansas City: Beacon Hill, 1952), 2:107). Финней и Майли же видели свободу неповрежденной изначально, соответственно трактуя как образ Божий в человеке, так и последствия греха Адама (John Miley, *Systematic Theology*, 2 vols. (New York: Eaton and Mains, 1892), 1:521).

Тем не менее, в вопросе искупления они усвоили теорию Гуго Гроция т.н. морального правления, предполагающую, что смерть Христа удовлетворяет Божье правосудие только в такой мере, в какой это отвечает Его моральным целям. В виду того, что данная позиция делает прощение Христа не всегда применимым к грешнику, следует ее отвергнуть как неадекватную свидетельству Библии, однако ее критика мнения, согласно которому смерть Христа якобы полностью отменяет применимость к спасенному правосудия Божия, безусловно, является истинной (1Кор. 5:9-11; 6:7-10; Гал. 2:17; Еф. 5:3-6; 1Тим. 1:8-10). Также дальнейшее развитие арминианства привело к существованию внутри него двух мнений относительно возможности лишения спасения. Сам Арминий не был здесь категоричным, однако неоднократно предостерегал от чрезмерной самоуверенности в этом вопросе кальвинистов.

Настоящая работа в вопросе неповрежденности свободы человека отражает мнение Майли, но по другим пунктам учения отлична от него, включая и уэслианский подход, особенно в вопросе обращения. В истории богословской мысли кроме методистов взгляды Арминия отстаивали «общие баптисты», такие как: Дж. Смит, Т. Хэлвис, Т. Грантэм, Д. Тейлор, Г. Аллайн, Б. Рэндал, Б. Стинсон, Дж. Бернс, Д. Маркс, А.Д. Уильямс, Дж. Клиффорд и др. В последнее время арминианскую позицию представляют такие видные богословы, как Роджер Форстер, Паул Мерстон, Роберт Шенк, Г. Олсон, Рей Даннинг, Д. Дж. Симпсон, Лерой Форлайнс, К. Пиннок, Уильям Клейн, И.Х. Маршалл, Д. Б`рдик, Н. Гейслер, Джек Хейфорд, Джон Хагги, Л.К. Джонсон, Дэн Корнер, Роберт Пицирилли и другие.

В данной книге представлено изложение одного из ее вариантов, который может быть названным позицией умеренного арминианства. Последнее, конечно же, не разделяет православного (католического) мнения, оправдывающего предузнанием дела человека в качестве одного из условий спасения (Справедливости ради следует сказать, что Арминий допускал (но не отстаивал) и такую возможность (см: *The Works of Jacob Arminius*, 3 vols., ed. James Nichols (Auburn and Buffalo: Derby, Miller @ Orton, 1853), 1:251), однако такой подход может лишь умалить все достоинство его системы из-за недостаточного согласования с библейскими свидетельствами (Рим. 3:20; Еф. 2:8-9)), а также убеждение некоторых арминиан, что каждое согрешение христианина лишает его спасения, а каждое искреннее покаяние – восстанавливает. Момент отпадения связан не с отдельными актами греха, а с их систематичностью; не с эпизодическими

отступлениями, а с целенаправленным отношением; не со случайными проявлениями неверности, а с твердо выбранной позицией.

Существует и такая разновидность арминианства, которая оставляет за человеком лишь способность принять Божий дар спасения, но не продуцировать покаяние и веру самостоятельно. Сторонники этой позиции указывают, что избегают ситуации, когда спасение нужно называть условным. По их убеждению, от человека ожидается только принять дар, но не верою и покаянием, а просто своим желанием, в ответ на которое Бог дарует человеку и их.

В связи с этим мнением есть смысл сказать, что самостоятельность человека в деле принятия дара спасения на условиях не исключает синергическое влияние Бога на выражение самих покаяния и веры. Бог содействует грешнику, когда тот пытается проявить свое покаяние (Ин. 16:8; Рим. 2:4; 1 Кор. 14:24-25) и веру (Мк. 9:24; Лк. 22:32; 1 Кор. 2:5; 15:17). Поэтому, в этом смысле, это и Божьи действия, однако они относятся к предшествующей и универсальной по своему характеру благодати, и потому не принуждают к решению.

О недостаточности одного лишь желания для получения спасения указывает как практика (каждый не против иметь спасение, не оставляя греховный образ, по крайней мере, мысли), так и некоторые тексты Писания, указывающие на необходимость послушания Божественной истине, по крайней мере, в сознании человека (Мф. 11:12; Лк. 13:24; 16:16; 1 Пет. 2:5; Рим. 10:3), что вполне соответствует призыву проявить личное покаяние (Мк. 2:17; Деян. 3:19; 2 Пет. 3:9; Рим. 2:4; 2 Кор. 7:10) и личную веру (1 Пет. 1:9).

С другой стороны, выбранная нами разновидность арминианства отлична от позиции таких арминиан, которые отстаивают мнение, что Бог считался с человеческой волей лишь до момента ее обращения, после же этого Его влиянию сопротивляться невозможно. В этом вопросе выражена их непоследовательность, разоблачаемая такими арминианскими авторами как Роберт Шенк и Лерой Форлайнс. Вот почему наша позиция отражает действительно специфические идеи, сохранившиеся за рубежом лишь среди немногих баптистов, приближаясь в сотериологическом плане к методистам и пятидесятникам.

5. Заключение

Доктрина предопределения со времени Августина (354-430) эволюционировала через ее развитие Лютером, Кальвином и Беза до своей абсолютной вершины. Каждый из этих богословов исходил из разной степени признания суверенитета Бога и сделал собственный вклад в ее становление, Беза лишь соединил их в одно цельное учение — супралапсарианство. Августину принадлежит мысль о неотразимости благодати и «двойном предопределении»; Лютеру, воспринявшему волюнтаризм Дунса Скота (1266-1308), хотя тот у него и был все же ограниченным в отличие от мнения У. Оккама (1285-1349) — о суверенности воли Бога даже по отношению к Его собственной природе; Кальвину — о безусловном предызбрании к гибели.

Арминий первым увидел ошибочность самих посылок такого подхода в богословии и разработал учение о внутреннем ограничении воли Бога Его же собственными принципами, истекающими из Его моральной природы. Вследствие этого, в трактовку суверенности Бога была включена также и теоретическая возможность, но не только реальное принуждение: Бог *может* вести Себя лишь с позиций Собственного превосходства и власти, но фактически *желает* демонстрировать Свою правоту, а не только силу.

Таким образом Арминий увидел причину Божьего предопределения в природе Самого Бога и подчинил его ей, а такая ранговая «перестановка» Божественных атрибутов исключала обвинение Бога в причинении зла. Предопределение стало

выполнять служебную роль по отношению к осуществлению Воли Бога, которая не может противоречить требованиям Его разума и морали. Божья суверенность перестала быть непредсказуемой и произвольной свободой, так как Бог не может быть свободен от Самого Себя.

Следовательно, у основания предопределения стоит неизменная моральная природа Бога, представляющая собой гарант Божьей честности и верности по отношению к Нему Самому, в первую очередь, а потом и по отношению к Его личностному творению. Бог считается с волей человека не потому, что та принуждает Его к этому, а потому, что это «принуждение» осуществляет Его Собственный моральный характер.

Со времени Арминия доктрина предопределения стала трактоваться в сторону отказа от ее абсолютности, так что подавляющее число кальвинистов сейчас не исповедуют супралапсарианства. Это основная его заслуга, позволяющая избежать обвинения Бога в произвольном причинении зла. Но даже если допустить, что Бог должен был сделать выбор (хотя арминиянство и не требует этого) между тем, чтобы ограничить Свою власть и тем, чтобы быть единственной причиной зла, на мой взгляд, Он бесспорно избрал бы ограничение Своего суверенитета, чтобы предоставить возможность совершения зла кем-то другим, но затем разделаться с ним личным образом.

Моральная природа Бога создала человека также моральным, и потому свободным существом. Это означало, что человек не является простым средством в Божьих руках, важным для Его прославления, но само это конечное прославление должно совершиться существом свободным. В свободе воли человека оказывается Бог заинтересован Лично. Поскольку же моральная воля человека подвергается различного рода опасным воздействиям, Бог заинтересован в ее сохранности, создав для этого «предшествующую благодать». С этим понятием связан весомый вклад Арминия в уяснение вопросов как зависимости свободы человека от Бога, так и реальности самой свободы воли, поскольку она входит в Его предвечный промысел.

Оправдывая потерянное, но восстановленное предвещающей благодатью достоинство человека, Арминий доказывал, что грешник способен и должен оценить любовь Бога, в противном случае Он уплатил бы столь высокую цену за ничто. Это явно унижает Его мудрость и искажает сущность Любви — за ненужное не платят дорого. Любовь не может любить, не основываясь на моральном состоянии человека, хотя он и несет на себе все последствия правового отпадения. Безусловная форма Божественной любви предоставляет всем людям спасение на новых условиях, но не гарантирует спасение без их ответной реакции.

Арминиянское понимание не делает благодать (любовь) Бога способом превращения греха в святость, причем почему-то достигаемую лишь в некоторых людях. Бог ненавидит грех, но любит грешника, его носителя, потому что не все буквально в последнем поражено греховностью, ведь где-то в нем еще сохранился «образ Божий». Бог спасает не мертвеца, а смертельно больного человека: фактически одна часть его природы оказалась мертвой, но другая не повредилась (Рим. 7:14-25). Отсюда Бог сделал все для спасения человека, но причина его осуждения не в Боге, а в людях, отказавшихся от Его предложения спастись (причем, не от наказания, а от власти греха).

Взгляды Арминия оказали большое влияние на дальнейшее состояние богословия. Например, в вопросе толкования Писания стало ясным различие между юридическим и моральным его подходами, неразличимыми на формальном уровне. Термины «неспособность» и «невозможность» в устах богословов обычно претерпевают удивительные метаморфозы с тем, чтобы втиснуться в определенную «систему».

Например, понятие греха «юристы» определяют лишь как «лишение права на избежание наказания», тогда как «моралисты» видят в нем еще и «неспособность достигнуть определенной цели». Соответственно, первые под спасением видят

восстановление прав или внешних возможностей, а последние внутренних способностей человека. Поэтому в таких текстах, как Ин. 1:12 и Откр. 22:14, богословы «юридического» крыла греческое слово «эксусиа» («власть как сила, способность») почему-то передают как «право», т.е. «правовую возможность». (Терминологическая двусмысленность видна и в случае понимания термина "святость". Если мы святые по названию или вменению, тогда зачем освящаться фактически. Например, выражение "призванные святые" из Рим. 1:7 "юристы" понимают "обозначенные как святые", а "моралисты" как "призванные быть святыми". Также перевод греческого глагола, стоящего в медиопассивном залоге, "лишены святости Божьей" в Рим. 5:12 в кальвинистическом понимании означает: лишены не по собственной причине, а внешней, причем Божьей. Моральное же понимание этого глагола учитывает также и средний залог - "лишились", т.е. сами причастны к совершившемуся. Синодальный текст дает такой перевод этого слова в Евр. 12:15, хотя в данном случае также нельзя не учитывать и пассивное действие лишения благодати Божьей. Все равно на смысловом уровне нужно различать, где действие Божьей благодати обусловлено человеческим поведением, а где оно совершенно суверенно).

В этом случае им не выгоден термин «способность», несмотря на то, что они сильно восстают против формального понимания слова «дал» в таких местах, как Деян. 11:18; Фил. 1:29; 2 Тим. 2:25, т.е. в смысле «открыл возможность», «устранил препятствия» или «дал право». (Текст Деян. 16:14 можно истолковать и как открытие возможности услышать о спасении, и как необычное действие благодати Божьей. Первая трактовка этого места Деяний опирается на то, что Лука называет ее "чтящей Бога", т.е. той, которая приближалась к иудаизму. Это значит, что она уже много знала, но имела некоторые препятствия для принятия истинного Бога, которые и были неожиданно сняты проповедью Евангелия. Вполне также возможно и такое толкование, согласно которому данный текст говорит не о простом уверовании, а о таком расположении сердца, которое готово было пожертвовать для Павла и его спутников свой дом. Бог побудил Лидию к такому действию, к которому она сама по себе не была готова. Во свете того, что это же слово (греч. "диеноиксен" - открыл) использовано также в Лк. 24:32 и Деян. 17:3 (ср. Деян. 14:27; 1 Кор. 16:9; 2 Кор. 2:12; Кол. 4:3), оно вполне может обозначать способ истолкования или объяснения уже чего-то известного. Поэтому "открыть" или "отверзть" равнозначно "просветить", "объяснить" или "снять недоумения". В любом случае это ограничивает данное влияние Бога областью познания вне зависимости от того, какими путями оно донесено до человека: средствами предшествующего или особого видов благодати. Поскольку Бог заинтересован в том, чтобы "все люди... достигли познания истины" (1 Тим. 2:4), наделение одних из них большим пониманием истины не исключает возможности наделения остальных необходимым ее минимумом для получения спасения. Таким образом текст Деян. 16:14 говорит нам об открытии возможности спасения через познание истины. В связи с этим Клейн пишет: "Этот стих не преуменьшает необходимость Лидии иметь веру. Господь поставил ее перед "открытыми дверьми", она может войти в них или отказаться" (Klein, William W. *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (William Wade Klein, 1990), p. 114).)

Отрицательной стороной слова «дал» в Писании выступает термин «ожесточил», поэтому «юристам» вовсе не приходит в голову толковать его, как «лишил возможности», «оставил сам на сам».

С другой стороны, такие комментаторы вообще не видят никакой разницы между словами «определил» и «дал». (Даже и предопределять Бог может не просто конечный результат, а лишь какие-то его условия осуществления. В этом смысле Бог "предустановил" возможность спасения язычникам (Деян. 13:48) и предопределил само спасение на условиях личной веры (Кол. 1:22-23). См. также "доступ" в Рим. 5:2; Еф. 2:18; 3:12; Евр. 4:16; 10:19-22 и Гал. 3:23; Евр. 6:18; 7:19,25. В этом смысле, спасение

имеет скорее динамический характер, почему и названо "путем" (Деян. 16:17), "поприщем" или "ристалищем" (Деян. 20:24; 1 Кор. 9:24-27; Евр. 12:1). С другой стороны, благодать может быть "дана" по мере (см. напр. Рим. 12:3,6; 2 Кор. 10:13; 12:9; Еф. 4:7). В любом случае, Бог предопределяет не совершенно мгновенным во времени, всеохватным по масштабу своего действия, безусловным и независимым от состояния человеческого сердца и сопутствующих этому условий образом). Хотя второе и включает в себя первое, однако не равнозначно ему, потому что Божьи замыслы в этом мире обычно осуществляются через посредников и с течением времени. Если Бог что-то решил, то это вовсе не означает, что Он будет достигать поставленной цели любыми средствами, мгновенно и без учета человеческого фактора. Напротив, Бог делает это с минимальными потерями человеческих душ. Также богословы-«юристы» не любят ограничивать доктрину избрания концепцией вменения, ведь из этого получалось бы то, что Бог просто называл бы христиан «избранными» юридически, но не посылал бы им определенных привилегий фактически. Бог записал бы их имена в «книгу жизни», и все на этом.

Проведение же различия между юридическим и моральным аспектами Божественной истины очень важно, потому что обычно человек не получает благодати не потому, что Бог не желает ему дать на это *право*, а потому, что грешник не желает ее получить, делая себя *неспособным* к принятию Его дара. Что же касается вопроса спасения, то фактически не Бог посылает людей в ад или рай, а их нежелание спастись на Его условиях, переросшее в неспособность сделать это. Если человек не желает себе спасения в силу незнания или предубеждения – это полбеда, но если он упорствует в этом нежелании вопреки всем ясным предостережениям и призывам Бога, только в этом случае Бог лишает его права на спасение (Деян. 7:42; Рим. 1:24,26,28), то есть, как говорит Библия, «ожесточает» (Исх. 4:21), или «вводит в искушение», из которого никто не выходит победителем (Мф. 6:13).

Так выглядит вопрос спасения в свете признания моральных характеристик самой природы Бога и способа Его правления миром, предоставляющих право на спасение совершенно всем людям. Кальвинистская же модель спасения считает, что Бог может суверенным образом и не дать человеку для этого возможности, поскольку он не имеет на это прав. Чтобы придать этой суверенности какой-либо смысл, ее представители обращаются к оговоркам, обычно вращающимся вокруг того, что человек не достоин этого в силу своей тварности, либо по причине «первородного греха». И, таким образом, вопрос его способности к моральному действию выводится из его юридических прав, а не предшествует им.

Данное наблюдение имеет прямое отношение к пониманию характера спасения. Например, в тексте Ин.10:9 выражение «тот спасен будет» может быть понято «юридически», т.е. «будет спасен безусловно и неизбежно», или «морально», т.е. «спасется на условии, что не выйдет из двери» (ср. в день «пасхального» истребления первенцев в условия со стороны человека входила не только покраска «косяков дверей» кровью агнца, но и пребывание в доме). В первом представлении для того, чтобы пасть на Божьей пажити, нужно прежде на нее попасть (спастись), тогда как для вторых, все происходит наоборот. Это имеет место потому, что кальвинисты толкуют этот текст с помощью категории долга, понимаемого ими в значении правового принуждения. Примеров тому множество, однако, мы должны уметь различать где, оканчивается действие одного аспекта истины, и начинается действие другого.

Говоря это, мы не ищем пути избежать юридического подхода (спасение уже закончено), а стремимся сочетать его вместе с моральным (спасение продолжается), чтобы не повредить им обоим. Спасение как завершенное дело (напр. Еф. 2:8) вполне согласуется с теми местами Писания, где оно еще только продолжается (напр. Фил. 2:12), если понимать его условно (В греческом тексте Нового Завета совершенная форма будущего времени "соте" ("будет спасен") встречается лишь в Ин. 3:17 и 1Кор. 5:5, а

прошедшего времени "сэсосмэной" ("спасены") - только в Еф. 2:5,8 и Рим. 8:24, "эсосэн" ("спас") лишь в Тит. 3:5. Вместе с не совсем подходящими в роде "сэсокэн" ("спасла") в Мк. 5:34 и тому подобными (16 случаев) завершённая форма встречается в Новом Завете 22 раза. Длительная же (незавершённая) форма глагола "спасать" представлена в 25-ти случаях в следующем виде: "сотесэтай" ("спасется", включая Мк. 16:16 и Лк. 8:50) 9 раз; "сотенай" и "сотесомэта" ("спасемся") 3 раза; "сотесе" ("спасешься") 4 раза; "соцомэнус" и "соцомэнойс" ("спасаемый/е") 3 раза; "соцомэной", "соцэтай" и "соцэстэ" ("спасают/ет" и "спасающий/е/ся") 6 раз). При этом условия носят постоянный характер, а не одноразовый, на что указывает Священное Писание в лице покаяния и веры, которые в силу самих своих определений имеют длящиеся во времени характеристики.

(Интересно, что перед текстом Ин. 3:17 кальвинисты вообще разводят руками, потому что завершённая форма спасения в нем относится ко всему миру, а не к отдельным людям. Основываясь на этом, и подобных ему, текстах Писания, даже Карл Барт поддержал оригеновскую идею о спасении всех людей вообще (универсализм). Конечно же, арминиане не стоят перед таким выбором: спасение как возможность даровано всем, а как реальность - только тем, кто воспримет его свободной верой. В связи с этим уместно упомянуть толкование текста Ин. 17:32 Линдарсом (B. Lindars, *The Gospel of John*, NCB, London: Oliphants, 1972), который относит "их" ко всему миру. Это толкование, находящееся в полной связи с текстом Ин. 3:17, имеет полное право на жизнь, потому что Бог "отдал" (ср. "не пощадил" в Рим. 8:32) Сына Своего, притом Единственного, за "мир", а не за "Своих". Весь интерес Иоанна к теме "избрания" был призван объяснить причины неверия иудеев окончательным отвержением их Богом за их крайнее противодействие свидетельствам Моисея (Ин. 5:46) и Самого Христа (Ин. 5:40). Он нигде не приводит доказательств оригинального и ничем не обусловленного гнева Бога к одним и Его любви к другим людям. Напротив, он говорит, что Бог даже отсрочивает наказание неверующих (Ин. 8:15; 12:46-49). Следовательно, отношение Бога к одним и другим условно, так как только отозвавшиеся на Божий призыв верой получают любовь Творца во всей ее полноте, остальные же пользуются ею частично. Иисус "пришел к Своим", хотя и знал, что они Его не примут (Ин. 1:11; ср. 2 Фес. 2:10). Он стоял за светом, который привлекает всякого человека, проходящего в мир (Ин. 1:9). Он обещал "всех привлечь к Себе" (Ин. 12:32; ср. Ин. 6:44) и никого из проходящих не оттолкнуть (Ин. 6:37). Он не пренебрег ни Никодимом, ни самарянкой, ни даже блудницей (Ин. 8). Этот универсализм (см. "всякий" в Ин. 6:40; 11:26; 12:46) ограничен единственным условием - верой проходящего ("верующий"). Конечно же, Бог удовлетворен только ответной любовью верующих, однако не Он причина того, что столь многие оказались в роли "не принявших Его".)

Разумеется под «покаянием» следует понимать постоянную готовность признать собственную вину и решительно осудить грех, когда только она станет очевидной в отличие от простого формального словотворения как акта, изолированного от глубоких внутренних побуждений словесного исповедания. Также и под верой не должна пониматься вера бесов. Это не рациональное согласие с внешним и не имеющим личного применения фактом. Это доверие Богу всей своей жизни и готовность следовать за Ним, куда бы Он ни повел.

Но самым большим достижением Арминия, строившего свое богословие в тесной связи с практикой пастора, является обнаружение несостоятельности кальвинистской доктрины освящения. Согласно ей, человек ожидает, когда же Бог начнет его освящать и недоумевает, почему этого не происходит. Результатом такого внутреннего разлада во многих случаях является вообще отказ от необходимости к.-л. освящения. По этой причине современный кальвинизм преимущественно отрицает возможность и необходимость практического освящения, вырождаясь в так называемый "вульгарный" кальвинизм, учащий, что к спасению есть два пути: "правильный", т.е. через освящение,

и неправильный”, т.е. без него, поскольку они оба попадают в цель, только разными путями. (См: James Oliver Buswell, Jr., A Systematic Theology of the Christian Religion, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962, p. 146).

Арминий же предоставил иную дилемму, сформулированную одним из представителей современного арминианского богословия в России: “Невозможно устоять сразу на двух путях: либо Бог держит контроль настолько, что человек не может в своей силе препятствовать греху, и, таким образом, грех, в конечном итоге, является результатом Божьей допускающей воли, либо человек свободен и, таким образом, может выбрать принятие Божьей благодати к спасению, что невольно приводит к мысли о персональной ответственности самого человека за свой грех”. (Кальвинизм и арминианизм // Богомыслие. - №6. - 1996. - с. 83).

Выбрать должен каждый человек, т.к. от этого будет зависеть не просто успех в деле его освящения, не просто переживание радости общения с Богом, — на карту поставлен вопрос о его личной ответственности в вопросе пребывания в состоянии спасения, которое как приобретается, так и сохраняется на основании одних и тех же библейских условиях (покаяния и веры). Этот вопрос невозможно игнорировать и, отвечая на него, опасно ошибиться.

Нам давно уже пора отдать должное богословию Арминия, признав, что критика его учения не избавляет от проблем, а их накапливает. Необходимость изменения нашего отношения к нему становится еще более актуальной в свете признания факта неспособности кальвинистской модели спасения создать такой образ христианской жизни и свидетельства, который мог бы противостоять с большим успехом натиску секуляризма в обществе и проявлениям духовной расслабленности в церквях.

Не потому ли душепопечители так часто встречаются с людьми, которых можно назвать "неудачниками в вере", ведь их ожидания от христианства не оправдали надежд. Им была привита теология спасения, в которой нет места ответственности, и которая как оказалось, не сработала в их случае. Им был проповедан не тот Христос, не то спасение, не та вера. Их понимание пути спасения оказалось искаженным весьма сомнительными толкованиями Слова Божьего, потому оно и не смогло ответить на все обстоятельства жизни и потребности человеческой души адекватным образом. По этому им еще только предстоит соприкоснуться с подлинным Богом, с подлинным спасением, с подлинным учением Слова Божьего.

Мало того, что эти люди несут в своей душе все последствия чужой ошибки, из-за которой они отвернулись от Христа. Их ввели в заблуждение, будто они входят в число предопределенных к гибели, которое кто-то все-таки должен наполнить. То же относится и к тем, кто отпал от Бога, но не окончательно. Кальвинистское спасение навсегда закрыло им дорогу назад, убедив их в том, что они никогда не испытывали на себе спасительной благодати Божьей и никогда не имели опыта возрождения. Эта ложь вообще лишает их возможности возвратиться к Тому, Чью силу и помощь они неоднократно испытывали в своей прежней жизни.

Мы довольно слышаны о ложных формах христианства, созданных путем прибавления чего-то к истинному содержанию Евангелия, однако почти забыли, что богословские недоговорки и упрощения содержат в себе не меньше опасности лжесвидетельства, а в нашем случае даже и больше. Возвращение же к объективным основам библейской теологии даст нам подлинную уверенность в нашем спасении, достижение которой возможно только при ясном осознании, как своих прав, так и своих обязанностей в нем.