

А. М. Семанов

аспирант Русской
христианской гуманитарной
академии

Научный руководитель:

д-р ф. наук,
проф. Д. В. Шмонин

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СОТЕРИОЛОГИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЛИЧНОСТНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ В БОГОСЛОВИИ ДЖОНА ГИЛЛА

Copyright © 2012, А. М. Семанов

Наследие классического баптистского богословия и, в частности, такое его направление, как гиперкальвинизм, связанный с именем крупнейшего английского религиозного мыслителя XVIII в. Джона Гилла (1697–1771), сегодня только начинает по-настоящему серьезно осмысляться на Западе и тем более в России. Некоторые моменты религиозно-философской антропологии Гилла, касающиеся духовного становления человека, причем, в частности, в связи с его учением о Церкви и таинствах практически не упоминались исследователями и, кажется, не прояснены до сих пор (не в последнюю очередь — в силу выраженных разногласий в их восприятии между реформатской и баптистской традициями). Наша задача здесь — сосредоточиться именно на таких моментах, включая те из них, которые представляют особый интерес для отечественного религиоведа, богослова, психолога.

Дихотомия против трихотомии. Статус неповрежденного человека в раю

Современный протестантизм часто говорит о духе и душе так, как будто это две отдельные субстанции¹. В эпоху Второй волны Реформации этому учили, например, кембриджские платоники. Большинство христианских мыслителей раннего Нового времени не видели в этом библейских оснований. Существуют лишь духовно-душевные процессы, внутреннее различие между которыми является не онтологическим, а функциональным. В частности, отделение духа от души не представляется оправданным потому, что в перспективе антропологии Павла (особенно 1 Кор. 15) баптистское богословие связывает «душевное» с Адамом, а «духовное» с Христом, придавая всему учению о человеке выраженную эсхатологическую направленность.

Согласно Джону Гиллу, «существенных составных частей человека, созданного по Богу, две — тело и душа, с которыми он был сотворен; первое было создано из праха, вторую Бог вдохнул в него, и так обстоит до их разделения, когда первое возвращается в прах, а вторая к Богу, Который дал ее; и действительно, смерть является не чем иным, как разделением или разъединением этих двух частей, ибо тело без души мертво»². При этом тело человека было изначально создано бессмертным за счет особого дара Божия, которым оно могло поддерживаться

бесконечно³; душа же представляет собой не тело, но дух, непосредственно исходящий от Бога, и создана независимой от тела, духовной, нематериальной, бессмертной и невидимой. В вопросе происхождения души Гилл строго придерживается креационизма, согласно которому душа творится Богом при зачатии человека и вселяется в эмбрион тогда, когда он способен ее принять. По Гиллу, душа соединена с телом непостижимым образом и нигде полностью не локализуется, хотя имеет место ее связь с мозгом и сердцем. Мыслитель небезосновательно считает, что традиционистская позиция (представленная, в частности, у Тертуллиана) и ее передача от родителей противоречит воплощению Христа с реальной человеческой душой, но без греха. Он отвергает также оригенистское представление о предсуществовании душ, которые реально «были созданы не в вечности, а во времени»⁴, и присутствовавшее в ранней патристике учение об условном бессмертии.

Довольно оригинальный взгляд мыслителя касается характера творения человека. Гилл считает возможным различать образ и подобие Божие в человеке, усваивая первый душе как «существенной форме» человека, а второе — определенным акциденциям и качествам, принадлежащим ему⁵, однако в других контекстах он рассматривает эти понятия как синонимы (напр. Быт. 1: 27, 5: 1). Первозданный человек обладал «неким подобием и сходством с некоторыми совершенствами Бога»⁶, включая духовность, праведность, святость и бессмертие, а также блаженство и владычество над остальной тварью. Тем не менее образ Божий в человеке не есть то же самое, что Ипостась Сына как образ Бога невидимого и Его ипостаси (Евр. 1: 3). Телесность человека в такой перспективе является несущественной трудностью, которая для Гилла разрешима через вечность Божественного плана воплощения, так что «все члены человеческого тела Христа были написаны в книге вечных Божиих постановлений, прежде чем они возникли»⁷. В силу этого замысла телесность человека подлечит окончательному одухотворению и прославлению в воскресении. Тем не менее для Гилла душа является основным местом пребывания образа Божия в человеке и центром его общения с Богом.

Другим весьма существенным и нетривиальным для западного мышления моментом в антропологии Гилла, и конкретно в его учении о состоянии неповрежденного человека в раю, является представление

о его ограниченной свободе и познании духовных вещей. Адам в состоянии невинности обладал высоким уровнем естественного знания, знания о порядке творения, о самом себе и о Боге (по Гиллу — включая даже Троицу⁸), но он не мог знать Христа как Посредника, Искупителя и Спасителя (что было открыто ему лишь после падения), а также евангельских истин как «неприложимых к состоянию, в котором он был»⁹, включая оправдание праведностью Христа, прощение грехов через Его Кровь и Жертву и вечную жизнь как дар Божий через Сына. Все это «не приходило на сердце человеку» до падения, хотя он обладал знанием о праведности «естественной, нравственной и гражданской». Знание Адама было лишь естественным знанием, его праведность — природной праведностью, общение с Богом — естественным общением, а завет, в котором он находился — «заветом природы», тогда как верующие во Христа (в том числе члены Ветхозаветной Церкви) имеют духовное познание, духовные благословения и праведность и завет благодати. Сказанное означает, что образ Божий в Адаме был проявлен лишь в той праведности и святости, с которой он был сотворен, так что от природы человек не имел греховных мыслей и склонностей. Тем не менее его праведность «была естественной, а не личной и приобретенной, и в результате осуществления свободной воли она была потеряна, а не получена»¹⁰.

Чрезвычайно характерно (причем для всего гиперкальвинизма), что, описывая состояние неповрежденного человека в раю, Гилл говорит только о законе (ибо «закон, данный Адаму, прямо называется заветом»¹¹) и иногда о завете закона, и почти не использует концепт завета дел, допуская его лишь применительно к земной надежде для Адама. Это означает, что он говорил только об обещании Богом в раю временных благ и не допускал никакой возможности даже для неповрежденного человека заслужить вечную жизнь делами, ибо эта жизнь есть чистый дар Божий во Христе Своему народу. По Гиллу, до падения человек имел возможность подчиняться воле Бога и исполнять Его заповеди; но будучи предоставлен сам себе (а Бог не был обязан придавать ему стойкость), он неминуемо погиб. Это значит также (что чрезвычайно характерно как для реформатского, так и для строгого баптистского мышления), что если образ Божий отчасти заключен в свободе воли, то лишь потому, что Бог непринуждаем и является «свободным агентом», а не потому, что этот образ предполагает собственно свободу выбора, т. е. возможность выбрать зло. Данные концепции свободы как классический, так и радикальный кальвинизм считает непримиримыми, ибо вторая из них несовместима с Писанием, для которого «либертарная свобода» (т. е. возможность выбрать вопреки и, в частности, отступить ко злу) не является ни образом Божиим, ни религиозно-нравственной ценностью. Подлинной свободой и ценностью обладает только праведность¹².

Такая антропологическая перспектива в гиперкальвинизме, как мы убедимся, будет иметь чрезвы-

чайно серьезные последствия для учений о Церкви, проповеди и обществе. Конечно, изложенный взгляд непосредственно направлен против антропологии пост-тридентского католицизма, согласно которому человек должен был подтвердить свой благодатный статус послушанием Богу через свободную волю¹³; тем не менее отчасти он задевает и августиновское мышление пуритан, для которых первозданный человек обладал полнотой познания Бога и духовных вещей и свободой воли, утраченной в падении, и от исполнения обязанностей, возложенных на него Богом, зависело, получит он вечную жизнь или нет (что в пуританской антропологии означало «завет дел»¹⁴). В условиях XVII в. это мировоззрение означало полноту ответственности человека за принадлежность к Церкви, с которой он связан происхождением от верующих родителей и народа. Кроме того, оно часто было связано со смягчением кальвинистского учения о предопределении и допущении гипотетической возможности спасения всех на условии веры, что в Шотландии после т. н. Спора о сути 1719–1721 гг. оформилось в практику т. н. свободного предложения Евангелия, подразумевающую, что если истина дошла до человека, он обязан уверовать по возможности немедленно.

Оправдание, возрождение и призвание

Мы отметили, что если классический баптизм верил в избрание ко спасению или гибели от вечности, то Гилл и его школа сделали отсюда последовательные выводы. Это значит, что гиперкальвинизму присуща, в том числе за счет его своеобразного различения между внутренним и внешним откровением, уникальная религиозная онтология. С самого начала своего существования баптистская концепция оправдания от вечности столкнулась с многосторонней критикой и прежде всего с обвинениями в подменившем библейское содержание платонизме, аморальном антиномизме и даже гностицизме. С подобных точек зрения все содержание христианской жизни сводится к некоему «припоминанию» верующим своего небесного статуса избранного или к умственному согласию с данной доктриной, а покаяние и освящение в таком случае практически теряют смысл. На наш взгляд это представляет собой серьезное непонимание поставленного Гиллом комплекса религиозно-философских проблем и не говорит в пользу противостоящей строгим баптистам традиции, которая считает себя единственно возможной в кальвинизме. На самом деле представленная Гиллом парадигма представляет определенные трудности интерпретации и ставит темы, не решенные до сих пор (например, нуждается ли Бог, будучи самодостаточным, в вечном союзе с Церковью). Поэтому, говоря о природе религии в гиперкальвинизме, необходимо задать несколько иных вопросы. Является ли для Гилла, наподобие Барта, вера лишь убеждением, что мы уже спасены, а познание Бога — платоническим «припоминанием» избранными их извечного статуса в единстве со Хри-

стом (что по существу означало бы, что избранные вообще не нуждаются в спасении)? Следует ли считать, что вечный союз Церкви со Христом, как его понимают гиперкальвинисты, открывает перед верующими перспективу теозиса, причем в понимании действительно гностическом или более умеренном, близком к восточно-православному, но без синергизма и онтологической свободы воли¹⁵? Попытаемся прояснить эти вопросы.

Согласно Гиллу, избранные возлюблены Богом Отцом, Сыном и Святым Духом вечной любовью (Рим. 8: 34). Они навечно соединены со Христом в избрании и союзе (Еф. 1: 4). Любовь Христа к Его избранным, к Невесте-Церкви — это вечный супружеский союз и высочайшая из тайн творения. Они обручены в вечности, чему свидетель Святой Дух. Кроме того, этот союз между Христом и избранными имеет характер завета, поскольку завет благодати (как мы отметим чуть далее) заключен не просто со Христом как Человеком, а с Богочеловеком как Главой и Представителем избранных. Этот союз имеет также характер закона, по которому совершается поручительство Христа за избранных в завете благодати. Притом что все христиане являются детьми Божиими по вере во Христа, их оправдание, усыновление и принятие, вызванное работой Святого Духа, является лишь выявлением усыновления, совершенного Богом в отношении каждого избранного в вечности¹⁶. Поскольку избранные уже оправданы и приняты, Дух Святой совершает усыновление в их сердцах. Усыновление рассматривается как акт Божией свободной благодати, явленной в вечности; это логическое следствие избрания и вечного союза.

В получившей широкую известности проповеди «Любовь Божия»¹⁷ Гилл характеризует любовь Бога к Своему народу как 1) свободную и суверенную, 2) особую и отличительную, 3) изначальную, от вечности, 4) бесконечную, 5) всепревосходную, 6) неизменную и 7) самую предпочтительную для нас. За ней стоит Божий дар Самого Себя людям, дар Сына, в особенности в Искуплении, и дар Духа. При этом неизменность Божией любви означает, что Бог любит Свой народ до его возрождения так же, как и после него. Несомненно, это утверждение направлено против упрощенных концепций возрождения, акцентирующих внимание (как это делал, например, вождь шотландских пресвитериан Сэмюэл Рутерфорд в своей борьбе с искажавшими это учение антиномистами), что избранные до возрождения являются «чадами гнева», как и другие. На этот аргумент Гилл отвечает, что отношение Бога к избранным отличается в вечности и проявляется во времени как различие заветов дел и благодати, будучи подобно различию «статуса» Христа на Голгофе; в противном случае никакое возрождение и дар благодати просто не были бы возможны.

С точки зрения Гилла и всего строгого баптизма, принадлежность человека к избранным выявляется для него в опыте возрождения. Поскольку ни один невозрожденный человек не готов и не способен наслаж-

даться своим небесным статусом, не говоря уже о святом общении между Богом и Его святыми, которое начинается уже на земле и исполняется на небесах, возрождение означает для него включение в новый принцип духовной жизни¹⁸. «Люди мертвы по преступлениям и грехам, и поэтому, чтобы они смогли поступать святым и духовным образом, до них должен быть доведен святой жизненный принцип»¹⁹. Этот новый принцип жизни производится в избранных бесконечной силой благодати Божией, и называется в Писании новым духом, новым (или «плотным») сердцем или новой жизнью. Действенной причиной возрождения является только Бог; оно совершается неодолимой благодатью и никоим образом не по воле человека; основным же его результатом является причастность благодати Божией и возможность творить добрые дела.

С точки зрения Гилла, возрождение: 1) полностью пассивно, как и люди пассивны при внедрении в них благодати, как кости из пророчества Иезекииля (классическая кальвинистская интерпретация); 2) непреодолимо, ибо ему «может быть оказано не большее сопротивление, чем несуществующим в творении или мертвым при воскресении», и это воля Бога, которой нельзя противиться; 3) мгновенно, в отличие от освящения и веры; это означает, что человек или возрожден, или нет; 4) необратимо и не может быть утрачено; 5) порождает в человеке духовную войну между плотью и духом²⁰.

В такой перспективе призвание отличается от собственно возрождения и рассматривается как «первый дар благодати в сердце»²¹ на фоне действия благодати, уже начавшегося в возрождении. В отличие от возрождения действительное призвание совершается через Слово Божие. В отличие от внешнего призвания, которое, будучи исходящим от Церкви призывом к святости, также не является универсальным, внутреннее или действительное призвание, которое относится только к избранным, есть «вывод из рабства хуже, чем египетское, в свободу славы детей Божиих»²² и призвание от общения с миром сим ко Христу, в состояние святости и праведности и к блаженству в будущем мире. Конечной причиной действительного призвания является Бог и Его суверенная воля, инструментальной же причиной — служение Слова. «Внешнее призвание может быть и часто бывает отвергнуто, но когда Бог призывает внутренне Своим Духом и благодатью, это призвание всегда действительно и никто не может сопротивляться ему, чтобы оно стало недействительно, ибо когда Бог действует, никто не может Ему позволять или препятствовать, и люди, мертвые по преступлениям и грехам, поднимаются из могил греха, как Лазарь вышел из могилы на зов Христа»²³. Однако в отличие от земной жизни Лазаря этот дар необратим и не может быть утрачен. Такой взгляд у Гилла отличается от более позднего гиперкальвинистского представления о том, что возрождение совершается только Духом, при полностью подчиненном значении словесного служения, а также исключает очень рас-

пространенный предрассудок, что в кальвинизме Бог спасает насильственно. На самом деле взгляд Гилла скорее означает, что благодать действует на душу с абсолютной силой нравственной убедительности, которая не может быть отвергнута²⁴.

Представляется, что в сочетании с аргументами по вечным и временным аспектам оправдания представленное понимание возрождения и призвания исключает обвинение баптизма в гностической парадигме, согласно которой спасение есть не более чем воспоминание святыми факта их избрания от вечности, и это позволяет значительно сократить разрыв с реформатским богословием, а также ощутимо снижает претензии части современных баптистов на независимость от протестантизма. Это не допускает также представлений, что монергистическое возрождение есть некий процесс, исключаящий в дальнейшем вменяемость или нравственную ответственность человека. Обращение, которое есть «следствие возрождения, совершаемое людьми под действием возрождающей благодати»²⁵, хотя также не совершается волей или силой человека, и только Бог является его «Автором и действенной силой»²⁶, тем не менее предполагает ответ изменившегося человека, который отворачивается от самого себя и обращается к праведности Христа, а также начало в христианине войны духа и плоти и борьбы с грехом.

Возрождение и таинства

Гилл был частным баптистом, и как таковой он настаивал не только на крещении только взрослых по исповедуемой вере, но и на специфическом (отсутствующем в других направлениях баптистской традиции) мистериальном восприятии крещения как соумирания и совоскресения верующего со Христом. С другой стороны, на фоне единства двух Заветов эта парадигма ставила под вопрос соотношение между «знаками и печатями» принадлежности к Церкви в ее различных устройствах. Реформатская традиция, отождествляя сакраментальное значение крещения и ветхозаветного обрезания, всегда настаивала на необходимости крещения младенцев²⁷. С помощью довольно обстоятельного и новаторского для своего времени анализа классических еврейских источников Гилл попытался показать, что исторически крещение не заменило обрезание, а было отдельным от него актом принятия в Ветхозаветную Церковь²⁸, причем христианство отказалось от обрезания обращаемых в силу того, что в период «галатийского кризиса» это требование части иудео-христианской общины означало принуждение христиан-неевреев к соблюдению всех заповедей и, следовательно, лишало дело Христа смысла, вновь ставя избавление в зависимость от соблюдения закона²⁹. Для нас здесь, однако, более интересен другой момент, затронутый Гиллом в этой многосторонней и довольно запутанной протестантской полемике конца XVII — начала XVIII в. Если Церковь, состоящая из крещеных людей, должна

быть по возможности также возрожденной, то как возрождение соотносится с крещением и, в частности, когда его следует ожидать? Говоря языком самой этой полемики — имеет ли место в случае с ребенком (или, впоследствии, оглашаемым) возрождение «предполагаемое» или «обещанное»?

Хорошо известно, что полувеком ранее проблема «двух поколений» едва не вызвала раскол в пуританской общине Новой Англии; он был отчасти разрешен только через принятие Нью-Йоркской общиной т. н. Частичного завета 1662 года. В этот период дети необращенных членом пресвитерианских общин могли быть крещены и сами становиться членами этих общин, а также приобретать политические права. Конгрегационалисты же допускали к церковному членству только людей, которые могли засвидетельствовать о своем опыте обращения и возрождения. Их дети были крещены в младенчестве, но прежде чем допустить их к церковному членству и к Евхаристии, они также должны были сообщить о своем опыте. В результате многие члены этих общин, хотя они были крещены, не могли ни причащаться, ни иметь в общине каких-либо прав, и сама возможность допуска детей необращенных лиц к крещению стала предметом споров. В 1657 г. конвенция служителей предположила, что такие дети все же могут быть допущены к крещению и церковному членству, а пять лет спустя нью-йоркский Синод под влиянием Соломона Стоддарда принял практику, которую разделили в итоге большинство церквей Новой Англии вплоть до середины XVIII в. (когда великий внук Стоддарда Джонатан Эдвардс и другие руководители Великого Пробуждения приняли решение предоставлять церковное членство только сознательным верующим³⁰). Согласно этой практике «частичные члены», т. е. дети необращенных лиц, могли быть крещены, но до подтверждения их обращения и принятия завета они не могли ни причащаться, ни иметь в общине права голоса.

Таким образом, этот довольно длительный конфликт поднял целый ряд непростых богословских и практических вопросов, причем касающихся не только кальвинистов или протестантов. В каком возрасте человек должен исповедать свою веру? Как вовлечь детей в общину и передать им духовное наследие? Возможен ли добровольный выход из Церкви или в таком случае следует не увещевать, а карать? Ситуация осложнялась тем, что, как это ни парадоксально, именно будучи догматически умеренными кальвинистами, пуритане просто не могли признать свободу совести или право антиномизма на существование: это означало для них возможность губить людские души (причем позиция пресвитериан Шотландии была еще жестче, чем новоанглийских колонистов).

Теперь попытаемся понять, как все это соотносится с сакраментализмом. Вопросу о природе крещения Гилл посвятил более десятка небольших работ. Прежде всего он, как и все баптисты, отвергал реформатское убеждение, что если дети верующих

святы в силу преемственности поколений в завете, то они подлежат крещению³¹. В отличие от большинства пуритан строгий креационист Гилл был убежден также, что дары благодати по наследству не передаются, и каждый акт возрождения человека Бог совершает персонально и заново³². (Сказанное не означает, что пуританизм как таковой обязательно склонен к традиционизму). Кроме того, Гилл рассматривал крещение не просто в субъективном плане, как обещание Богу доброй совести (что характерно для баптистов-арминиан), но как важнейший символ духовной реальности. Он безусловно не считал, что возрождение совершается через крещение, что не характерно и для реформатов³³. Когда и как оно происходит — все индивидуально, и общих правил на сей счет не существует, что требует более чуткого, чем в сакраменталистских конфессиях, подхода к личной совести, и повышает ответственность духовного руководства. На практике большинство баптистских общин XVIII–XIX в. крестили подростков с 13 лет, связывая этот возраст с повествованием об обрезании Исаака и его возложении на жертвенник³⁴.

Для Гилла крещение по вере является необходимым и достаточным условием принятия Евхаристии³⁵. Таинство по Гиллу должно совершаться с хлебом и вином; его должны принимать только взрослые сознательные верующие, но не младенцы и не «невежественные люди». Уместно отметить, что хотя в целом его взгляд на природу Евхаристии является скорее символическим, чем онтологическим, однако общий мистический тон писаний Гилла не допускает ее сведения только к «воспоминанию», ибо это средство важнейшее общения Бога со Своим народом в завете.

Выводы

Подведем некоторые итоги. Прежде всего, предложенную гиперкальвинизмом антропологическую модель, в отличие от «открытой» паламитской (благодать как некий «встроенный элемент» в природе) и «закрытой» августинианской (благодать добавляется к природе), можно назвать открыто-закрытой: благодать сообщается только избранным во времени, реализуя в них мистический союз-завет между Христом и Церковью, в котором они состоят от вечности. В любом случае взаимосвязь (*religare*) между Богом и человеком осуществляется не посредством замещения, а через динамическое отношение или, что то же самое, посредством завета.

Гилл подчеркивает высокое предназначение человека, очевидное для него даже философски из греческой этимологии: *ανθρωπος* — обращенный вверх. Но он не устает повторять, что это предназначение связано только с Богочеловеком и избранием во Христе. Автономный (а это значит — греховный) человек для него характеризуется другой, латинской этимологией: *homo* — *humus*, земля, прах. Даже для языческого мировоззрения «выбор зла в избытке предоставляется людям»³⁶. «Наша глина стала через

грех хрупкой, ломкой и смертной... и это сносит напрочь высокомерие и гордость людей, которые превозносятся над своими ближними, хвастаются своей кровью и родством, тогда как все сотворены из одного праха и все люди и народы образованы от одной крови»³⁷. Именно отсюда исходит последовательно христианское убеждение в ценности демократии, которое лишь на очень поверхностный взгляд колеблется представлением о неодинаковости предназначения людей³⁸. «Если бы возрождение стояло или падало по воле человека, и был поворотный момент, который можно было бы приписать воле человека, то Бог не творил бы, что пожелает, а мы отличались бы от других, как говорят гордые и надменные волонтаристы»³⁹. Именно этот момент позволяет Гиллу развивать эгалитарные идеи Павла, не характерные для Англии той эпохи. На самом деле это очень последовательный антропологический вывод, составлявший в то же время ответ на парадигму естественной религии. Если завет с Адамом ограничивался лишь законом, то общий призыв Церкви касается также закона, вест же о благодати обращена лишь к избранным; при этом покаяние и вера соотносятся как закон и Евангелие. Согласно строгому баптистскому вероучению, иначе говоря, Церковь не вправе умалчивать, что обетования Христа принадлежат лишь избранным, но она может и обязана увещевать всех людей в данную им меру искать Бога и прекратить грешить. На практике это означает сочетание естественно-правового дискурса и морали со светским характером государства.

В конечном счете для Гилла «духовный образ Божий есть печать святых, которая не может быть потеряна и через которую они изменяются из славы в славу, пока не станут совершенными»⁴⁰. Эта полная реализация человека, как мы убедились, дана не всем, что иногда вызывает подозрения, что образ Божий в неизбранных умален (хотя ясно, что может идти речь не об онтологическом, а лишь о функциональном аспекте этого образа). Тем не менее мы убеждены, что неоднозначные плоды, которые принесла секулярная история Нового времени, не позволяют иначе понимать различие между Церковью и сим миром. В итоге наследие Гилла создало конфессию, которая смогла не слиться ни с одной из светских идеологий, являясь одним из самых последовательных вариантов кальвинизма.

Примечания

- ¹ См., напр.: Самралл Л. Дух, душа и тело. М., 1998.
- ² Gill J. A Complete Body of Doctrinal and Practical Divinity (далее DPD). L., 1796. 1:395.
- ³ «Кроме того, Бог мог новым актом Его особой благодати и доброты перевести Адама в высшее состояние, к большей близости и общению с Ним, и поддерживать его тело и без пищи в течение веков, как Илию и Еноха, что не увидели смерть, Тело Христа и тела воскресших с Ним святых, и как будут существовать тела всех людей по воскресении.... И это значит, что смерть связана не с необходимостью природы,

- но с грехом» (Ibid. 1:396). Очевидно, что данный взгляд направлен против социнианства, для которого смерть — явление естественное, а не нижеестественное, греховное. Согласно Гиллу, этого нельзя сказать о различии полов, которое было заложено Богом в человека независимо от падения.
- ⁴ Ibid. 1:398. Данный момент чрезвычайно важен в связи с гиперкальвинистской концепцией оправдания от вечности.
- ⁵ Такая позиция возможна в нехристианской антропологии, например у Маймонида (Путеводитель растерянных 1.1), на которого в данном случае ссылается Гилл. Согласно Рамбаму, текст «сотворим человека по образу Нашему (אֱלֹהֵינוּ), и по подобию Нашему (כְּדֹמְיֵנוּ)» предполагает различие «природной формы» и «уподобления идее», причем для иудейского мыслителя наиболее существенно подобие человеческого понимания Божественному. Гилл отвергает подобный интеллектуализм, связанный у Рамбама также с отвержением христианского учения о грехе.
- ⁶ DPD 1:402
- ⁷ Ibid. 1:403. Это утверждение непосредственно направлено против раскритикованной Гиллом позиции лидера предыдущего поколения радикальных кальвинистов Джозефа Хюсси, который в книге «Раскрытие славы Христовой» (1707) утверждал, что человеческая природа Христа существовала предвечно. В Исповедании веры Гоат-ярда 1729 года Гилл зафиксировал отказ от этого ошибочного для него воззрения: «Мы верим, что Господь Иисус Христос, будучи от века Ходатаем Нового Завета и являясь Поручителем Своего народа, не от вечности имея человеческую природу, в целом или частично, но был создан и сформирован телесно, как дух формирует человека, когда Он был зачат в утробе Девы, и потому Его человеческая природа состоит из истинного тела и разумной души, которые Сын Божий вместе и сразу ввел в союз со Своей Божественной Личностью, воплотившись от жены, и не до того» (Пункт 5).
- ⁸ Возможно, это необычное утверждение продиктовано знакомством мыслителя с Каббалой, представление которой о множественности аспектов Божества (характеризуемой в некоторых разделах Зохара как «тайна тайн») он считал аналогом или даже протагонистом христианского учения.
- ⁹ DPD 1:404–405
- ¹⁰ Ibid. 1:405
- ¹¹ DPD 1.456
- ¹² «Признается, что человек обладает свободной волей, но не потому, что у него есть свобода выбора между добром и злом, а потому, что он поступает по своей воле, а не по принуждению. Это безусловно верно. Но не глупо ли украшать столь незначительную вещь таким возвышенным именем? Хороша свобода — человека не принуждают служить греху, но он с такой готовностью отдается ему в добровольное рабство, что узы греха накрепко связывают его волю! Мне отвратительны препирательства из-за терминов, которые только попусту сотрясают Церковь... Если человеку приписывают свободную волю, то сколько найдется людей, которые тотчас вообразят, что человек — хозяин своих суждений и своей воли и, следовательно, всегда можно действовать, опираясь только на собственную добродетель» (Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 1. М., 1997. С. 260)
- ¹³ Следует отметить, что Гилл здесь до некоторой степени искажает учение «папистов», ибо в отличие от средневековой парадигмы в постригентском богословии (например, у Р. Беллармина) человек был сотворен не в чисто природном, а в сверхъестественном состоянии. Сказанное тем не менее не влияет на то, что данная концепция «защищает свободную волю и ослабляет христианское учение о первородном грехе» (DPD. 1:406)
- ¹⁴ См., напр.: Бостон Т. Природа человека в ее четырех состояниях. Киев, 1996. Ч. 1.
- ¹⁵ В недавно вышедшем сборнике с участием всех основных традиций: Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. Ed. M. J. Christensen, J. A. Wittung. Grand Rapids, 2008 — позицию реформатов представлял Д. Тодд Биллингс в статье «John Calvin: United to God Through Christ: (P. 200–218). Отсутствие баптистского раздела существенно обедняет эту книгу.
- ¹⁶ DPD 1:295. Cp. Brine J. Motives to Love and Unity Between Calvinists. L., 1753. P. 35.
- ¹⁷ Gill J. The Love of God http://pbministries.org/books/gill/Sermons&Tracts/sermon_10.htm
- ¹⁸ DPD 2.268; Brine J. Treatise on Various Subjects. P. 126. Д. И. Пакер говорил здесь о «сверхъестественном создании основных мотиваций человека» (Packer J. I. Fiery Theology).
- ¹⁹ Brine J. Op.cit. P. 131.
- ²⁰ DPD 2.281.
- ²¹ Gill J. DPD 2.282.
- ²² DPD 2.283.
- ²³ DPD 2.285.
- ²⁴ Это ясно из толкования на слова «Влеку меня за собою» (Песнь Песней 1.4): «Есть мощное и действенное привлечение души ко Христу при обращении, когда Бог по благодати Его призывает бедного грешника, приносит ему Христа, позволяет прийти к Нему и верить в Него к жизни и спасению, и именно об этом Христос говорит в Иоан. 6: 44... Душа приходит ко Христу не по свободной воле человека, но по действительной благодати Божией, однако не с помощью силы или принуждения. Грешник в его естественном состоянии ожесточен сердцем и далек от праведности, отторгая Христа и Его спасение, и только могучая благодать может обновить его сердце и вернуть его на Божий путь спасения, удалив эту черствость и жестокосердие, забрать каменное сердце и дать сердце плотное. Необращенные грешники действительно не хотят прийти ко Христу для жизни, но те, кто принадлежат к избранию благодати, имеют такое желание. Убийца не более охотно бежит от мстящего за кровь в город убежища, чем разумный грешник, знающий опасность своего состояния, ко Христу за спасением, ибо *его душа приходит ко Христу хотя не в силу своей свободной воли, но не против его воли*. Привлечение не всегда есть сила и принуждение; так слава искусного врача обращает к нему людей».
- ²⁵ DPD 2.286.
- ²⁶ DPD 2.287.
- ²⁷ Гейдельбергский Катехизис, 74; Вестминстерское Исповедание веры 28.4 (в последнем случае уточняется, что крещение обязательно совершается над младенцами одного или обоих верующих родителей).
- ²⁸ Gill J. A Dissertation Concerning the Baptism of Jewish Proselytes http://www.pbministries.org/books/gill/Practical_Divinity/Book_5/book5_01.htm Эта написанная, по-видимому, еще к 1729 г. блестящая работа образует приложение к «Корпусу практического богословия». В другом месте Гилл пишет: «Крещение не заменило обрезание, ибо их принадлежность и использование не одно и то же... и они столь отличаются по своему устройению, что нельзя и помыслить, чтобы одно пришло на место другого» (DPD 2.466).
- ²⁹ У нас нет места разяснять здесь эту намеченную Гиллом (прежде всего в комментариях на Послания к Галатам и Римлянам) важнейшую библейско-богословскую и религиозно-историческую тему, ставшую началом «расхождения путей» иудаизма и христианства в I–II вв.
- ³⁰ К дальнейшему см.: Pope R. G. The Half-way Covenant: Church Membership in the Holy Commonwealths 1648–1690. New Haven, 1967. Ahlstrom S. A Religious History of the American People. V. 1. New Haven, 1965. Ch. 10, Hall D. D. The Faithful Shepherd. N. Y., 1974. P. 200–201 f.
- ³¹ Уже Урсин писал: «Вера и исповедание ее необходимы для взрослых, ибо иным способом они не могут быть включены в завет. Для детей достаточно, чтобы они были освящены Духом Христа в соответствии с их возрастом» (Summa Theologiae 291). См также, напр.: Goodwin T. The Covenant Seed http://www.covenantofgrace.com/goodwin_covenant_seed.htm. Предметом не-

посредственных возражений Гилла была книга новоанглийского пресвитерианина Дэвида Боствика в пользу крещения детей: Bostwick D. Fair and Rational Vindication of Infant-baptism. L., 1765 (в XVIII в. неоднократно переиздавалась). см. также: Gill J. Some Strictures of Mr. Bostwick's Fair and Rational Vindication http://pbministries.org/books/gill/Sermons&Tracts/sermon_68.htm Гилл полемизирует также с англиканской работой: Flower J. Essay to Restore the Dipping of Infants in Baptism. L., 1722.

³² Здесь следует уточнить, что с нашей точки зрения только концепция завета позволяет устранить возникшую еще в латинской патристике значительную трудность и объяснить, каким образом наследственный грех сообщается каждой новой творимой Богом душе. Все люди как принадлежащие к роду Адама, как являющегося их представителем, находятся под осуждением, т. е. в подзаконном состоянии. Это означает, что в силу единства человеческого рода им вменяется беззаконие Адама, а как приобретшие с его падением греховные склонности они собственным неповиновением Богу добавляют к Адамову греху (DPD 3.10).

³³ В ту же эпоху Ван Мастрихт указывал, что текст Рим. 6: 3 о крещении в смерть Христа указывает лишь, что «избранные,

истинно верующие, которые крещены по установлению, имеют общение и участие в смерти Христа, запечатляемое посредством крещения. Этот текст не говорит, что это общение, хотя и осуществляемое посредством крещения, абсолютно связано с ним» (Van Mastricht P. Treatise on Regeneration. Morgan PA, 2002. P. 55–56)

³⁴ В иудаизме этот жизненный этап отмечается как бар-мицва, причем традиционная убежденность в приобретении на нем способности к абстрактному мышлению согласуется с данными современной психологии (см., напр.: Yust K. M. Nurturing Child And Adolescent Spirituality: Perspectives from the World's Religious Traditions. L., 2006. P. 150).

³⁵ Исповедание веры Гоат-ярда, 11.

³⁶ Гесиод. Труды и дни, 287.

³⁷ DPD 1:396.

³⁸ И уж вовсе ни в какие ворота не лезет ходячее представление, будто если Церковь в светском государстве не навязывает никому свое понимание Евангелия, то святые образуют нечто вроде оруэлловской Партии, которая обязывает не принадлежащих к ней лишь к повиновению.

³⁹ DPD 2.302–303.

⁴⁰ DPD 1:407.