

Тодд Биллингс.

## "Богословие дара Джона Милбанка и богословие благодати Жана Кальвина. Критическое сравнение "

*Журнал «Modern Theology», выпуск №21:1, январь 2005 года.*

**Отдельные части этой статьи были представлены на конференции «Engaging Radical Orthodoxy» в Колледже им. Кальвина 14 сентября 2003 года. Я благодарен Саре Коакли, Бенджамину Кингу, Майклу Хортону и Рахили Биллингс за их полезные замечания, на основании которых были внесены изменения в статью.**

На протяжении приблизительно десяти лет Джон Милбанк развивает тринитарное богословие благодати, употребляя такие термины как «дар» и «дародаяние». В первой части данной статьи я рассмотрю как собрание ранних статей Милбанка, в которых он излагает свое богословие дара, так и его мнение относительно точек зрения, противоречащих его богословию 1[1]. Следует отметить, что в ранних работах Джона Милбанка нет ссылок на реформатскую традицию как таковую, однако, идеи Реформации в общем – это как невидимый оппонент, который иллюстрирует «дарственный» или односторонний взгляд на благодать. Милбанк критикует доктрины, в которых благодать принимается пассивно, наряду с выводами, представленными в одностороннем описании агапе 2[2] Андерсом Нигреном. После рассмотрения раннего богословия дара Джона Милбанка я дам ему оценку на основании богословия благодати Жана Кальвина.

Во второй части этой статьи я рассмотрю недавно опубликованную книгу Милбанка под названием «Being Reconciled» («Примирившись»). Данная книга, будучи первой из серии книг, в которых изложена парадигма «дародаяния» этого богослова, будет служить основным источником исследований главного аспекта его богословия 3[3]. В этой работе богословские системы Кальвина, Лютера и Реформации были перемещены из тени на задний план, когда Милбанк в целом отрицательно отозвался о богословии Реформации, считая, что оно не в состоянии предложить приемлемое богословие активного принятия. Продолжая сравнивать богословие благодати Кальвина с богословием дара Милбанка, я надеюсь показать, насколько необоснованны доводы Милбанка в отношении богословия Кальвина, особенно в свете критики богословских систем Реформации, согласно которой благодать, предположительно, действует как «односторонний» дар, принимаемый «пассивно». Богословие благодати Кальвина соединяет составляющие Божьей инициативы с совместными действиями, разработанными благодаря принятию во внимание тринитарного действия двойной

---

1[1] Джон Милбанк, "Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic", *Modern Theology*, Vol. 11, no. 1 (январь, 1995 года), 119–161 стр.; Джон Милбанк, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1997 год), 2 глава; Джон Милбанк, "Gregory of Nyssa: The Force of Identity" in *Christian Origins*, под общей редакцией Л. Ауреса и Г. Джонса (London: Routledge, 1998 год), 94–116 стр.; Джон Милбанк, "The Ethics of Self-Sacrifice", *First Things*, №91 (март, 1999 года), 33–38 стр.; Джон Милбанк, "The Soul of Reciprocity. Part One, Reciprocity Refused", *Modern Theology*, Vol. 17, no. 3 (июль, 2001 года): 335–391 стр.; Джон Милбанк, "The Soul of Reciprocity. Part Two, Reciprocity Granted", *Modern Theology*, Vol. 17, no. 4 (октябрь, 2001 года), 485–507 стр.

2[2] Милбанк отождествляет подход Нигрена к агапе с пуризмом относительно дара, согласно которому «он односторонен, и таким образом 'слишком строг в поражении самого себя'». См. "Can a Gift be Given?", 132 стр. 31.

3[3] Джон Милбанк, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, (London: Routledge, 2003 год).

благодати оправдания и освящения, а также многогранности доктринальных локусов. Таким образом, Кальвин разделяет обеспокоенность Милбанка об активном принятии в намного большей степени, чем тот мог бы ожидать. Кроме того, сравнение с Кальвином также указывает на тот факт, что Милбанк серьезно зависит от ограниченного набора терминов, заимствованных из дискуссии об антропологическом дародаянии. Такой подход ослабляет позиции Милбанка, так как, используя эти термины и концепции чисто схематически, он игнорирует многогранность библейского повествования и отстраняется от собственных патристических и средневековых источников. В первой серии статей о дародаянии Милбанк выдвигает свое основное конструктивное предложение, а также главные аргументы против других представителей богословия дара<sup>4</sup>[4]. Он желает конструктивно построить свою систему на французской антропологической дискуссии о дародаянии, источником которой является работа Марселя Маусса. По мнению Маусса, дародаяние представляет собой экономику особого рода, которая служит переходным этапом между первобытной экономикой (принимавшей разные формы в зависимости от племени) и рыночной экономикой<sup>5</sup>[5]. Маусс верит, что преимущество дародаятельной экономики заключается в том, что дародаятельная практика побуждает соперничающие стороны заключить мир на основании общих интересов, созданных дародаянием. Жак Деррида в «Given Time» подверг точку зрения Маусса критике, утверждая, что тот умудрился сказать «обо всем, кроме самого дара»<sup>6</sup>[6]. По мнению Дерриды, дар должен привести к исчезновению экономики обмена, в то время как с точки зрения Маусса, дар обязательно включен в процесс обмена<sup>7</sup>[7]. Такие антропологи как Мэри Дуглас и Дэвид Гребер дали более положительную оценку работы Маусса, рассматривая его описание связей, установленных посредством дародаяния, как одно из нескольких возможных, немарксистских альтернатив капитализму<sup>8</sup>[8]. Милбанк использует дискуссию Маусса для рассмотрения христианского искупления с точки зрения дара. В таком случае, христианство может привести к экономике дара, очищенной от ее агонистических составляющих<sup>9</sup>[9]. С точки зрения Милбанка, очищенный дар представляет собой дар, который воспроизводит себя в круге благодарения и обязательства. В таком случае, обмен дарами включает в себя «неидентичное повторение» дара в благодарении, усиливая, таким образом, чувство обязательства с каждым новым даром<sup>10</sup>[10]. Милбанк верит, что христианское богословие может указать путь к такому очищенному обмену дарами. Будучи августинцем, Милбанк рад тому, что терминология «дара» существует в его богословской традиции. Например, Августин в своей книге «О Троице» называет Святого Духа «Даром». Хотя язык дара не является определяющим в

---

4[4] См. список статей в подстрочной ссылке №2.

5[5] См. работу Марселя Маусса, *The Gift: the Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, перевод В. Д. Холлса, (New York: W. W. Norton, 1990 год).

6[6] См. работу Жака Деррида, *Given Time, I: Counterfeit Money*, перевод Пегги Камуф, (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992 год), 24 стр., выделено автором статьи.

7[7] По мнению Дерриды, дар «должен оставаться «внеэкономическим» и «чуждым определенному кругу» обмена по системе «дай и получи» (там же, стр. 7; также, см. там же, стр.7–13, 24–27). В отличие от Дерриды, основное положение Маусса о даянии заключается в том, что с точки зрения антропологической перспективы, дары подразумевают обмен. Хотя дары могут казаться «безвозмездными», они всегда подразумевают обязательство. Таким образом, в своей книге «The Gift» Маусс пытается найти логику, стоящую за обязательством. См. «The Gift», особенно стр.1–18.

8[8] Мэри Дуглас (см. предисловие к изданию работ Маусса под общей редакцией Нортон, от 1990 года); Дэвид Гребер, *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin Of Our Own Dreams* (New York: Palgrave, 2001 год).

9[9] Несмотря на то, что описание «обмена дарами» Мауссом можно идеализировать, тем не менее, он четко объяснил, что подобная практика часто включает насилие. Милбанк признает, что экономика дара не обязательно является мирной экономикой; таким образом, Милбанк пытается «очистить» экономику дара от насилия, которую она часто подразумевает. См. «Can a Gift be Given?», стр.131–133.

10[10] Там же, стр.131.

тринитарном богословии Августина (к этому вопросу мы еще вернемся в конце данной статьи), тем не менее, он частично играет определенную роль в его тринитарной этике любви, представляя собой, таким образом, предпосылку для Милбанка<sup>11</sup>[11]. На основании этой предпосылки, Милбанк излагает учение Августина о Троице и сопутствующую ему этику любви посредством терминов «дародаяния», утверждая, что с помощью Святого Духа люди становятся причастными тринитарному «взаимодействию»<sup>12</sup>[12]. Кроме того, Милбанк рассматривает учение о творении также с точки зрения «обмена дарами»<sup>13</sup>[13]. Хотя с одной точки зрения, в творении и существует определенный «перевес», проявляющийся в асимметрии относительно всего, что Творец получает от творения, тем не менее, акт творения также производит получателей, создавая, тем самым, отношения между Богом и человечеством. В таком случае, подразумевается «в меньшей мере абсолютизация одностороннего дара, чем абсолютизация обмена дарами»<sup>14</sup>[14]. Начав с творения и продолжая в деле искупления, Бог одаряет человечество и вводит его в круг тринитарного обмена дарами. Тем не менее, в процессе получения этого божественного дара люди всегда выступают в роли «активных получателей»<sup>15</sup>[15]. То есть человек дарует любовь ближнему, которую он получает от Бога. Это значит, что невозможно получить Божий дар и в свою очередь отказываться даровать его ближнему. Дар «не предшествует, а сопутствует отношениям», так что они неотделимы друг от друга, будучи тесно взаимосвязанными как на горизонтальном, так и на вертикальном уровнях<sup>16</sup>[16]. Подобное «взаимодействие» неразрывно связано с получением дара<sup>17</sup>[17]. В своих ранних работах Милбанк показывает, чем его взгляд отличается от двух других точек зрения по данному вопросу. Во-первых, он выступает против позиции Канта и длинной вереницы моралистов, включая Дерриду и Левинаса, которые, по его мнению, являются выразителями этического наследия философа из Кенигсберга. Основная линия аргументации Милбанка заключается в том, что подобные кантианцы и посткантианцы делают из бескорыстного самопожертвования наивысшее благо своих этических систем, поощряя односторонний дар, который не требует ничего взамен, без участия второй стороны и даже без признания дара как такового<sup>18</sup>[18]. Если некоторые аспекты критики Милбанка в отношении взгляда Дерриды на дар еще можно обосновать, то его выводы в отношении этики Канта основаны, по всей видимости, на неправильном понимании работы этого философа «Основы метафизики нравственности»<sup>19</sup>[19]. В этой книге Кант часто сравнивает призыв долга со

---

11[11] Эта связь была развита Милбанком в последней главе «Theology and Social Theory», а также хорошо изложена Роуэном Вильямсом в "Sapientia and the Trinity: reflections on De trinitate" in *Collectanea Augustiniana: mélanges T. J. van Bavel, T. J. van Bavel, Bernard Bruning, Mathijs Lamberigts, and Jozef van Heutem*, eds. (Leuven: Leuven University Press, 1990), 317–332.

12[12] "Can a Gift be Given?", pp.136–137, 144–154.

13[13] Там же, стр.124, 143–137

14[14] Там же, стр. 137 "Soul of Reciprocity: Part Two", p.504.

15[15] Милбанк создает термин «активное принятие» (active reception) в своей статье о Григории Нисском и даре. См. статью Милбанка "Gregory of Nyssa: The Force of Identity", стр. 95. Это выражение помогает выразить конструктивную альтернативу богословию «пассивного принятия». Эта тема занимает главенствующее положение в его работах о даре.

16[16] "Can a Gift be Given?", p.137.

17[17] Там же, стр.136.

18[18] Смотрите работу Милбанка, "The Ethics of Self-Sacrifice".

19[19] Несмотря на то, что Милбанк часто ссылается на Канта в своих статьях о даре, тем не менее, он его серьезно критикует в работе "Soul of Reciprocity: Part One", p.371–384. В первой части этой работы (стр.371–377) Милбанк четко объясняет, что понимание «интереса» и «чувств» Кантом в «Основах метафизики нравственности» является главным для оценки этики Канта. Милбанк расширяет пределы рассмотрения интереса, включая в него и эстетику Канта в «Third Critique» (стр.377–382). Он рассматривает «First Critique» в свете «Third Critique» (стр.382–384). Хотя в моей работе критика Милбанком этики Канта рассматривается

склонностью, для того чтобы показать ограниченность первого<sup>20</sup>[20]. Долг, как считает Кант, не может состоять из склонности или беспокойства о взаимном благе. Тем не менее, рассматривая определенный тип обязательства, порожденного чувством долга, Кант готов к тому, чтобы говорить о важности взаимной выгоды и взаимодействия<sup>21</sup>[21]. Таким образом, несмотря на то, что сама по себе защита Милбанком «взаимной выгоды» представляется обоснованной, тем не менее, сопутствующее ей истолкование Канта, в лучшем случае, можно назвать несправедливым. Однако, относительно Дерриды, у Милбанка есть важное замечание. Говоря структурно, дар у Дерриды уничтожается взаимностью. Он открыто признает данный факт, ибо дар, признанный таковым, подразумевает обязательство, переставая, в таком случае, быть безвозмездным даром<sup>22</sup>[22]. В отличие от Дерриды, дар Милбанка представляет собой взаимный обмен, при котором дающий и получающий становятся размытыми категориями. В отличие от Канта, дар Дерриды носит радикально односторонний характер.

Вторым оппонентом Милбанка, на которого он часто ссылается в своих работах, является Марион с характерным для него портретом «насыщенного феномена» в качестве модели для откровения. Так называемый «насыщенный феномен» представляет собой дар, который превосходит получателя, будучи выше его уровня понимания и ожиданий<sup>23</sup>[23]. Марион описывает необъятность в даре откровения, которую невозможно охватить целиком. Расстояние между даром и получателем несократимо, и побуждает его использовать апофатические категории<sup>24</sup>[24]. Однако, несмотря на то что Марион, с точки зрения Милбанка, «точно наполовину прав» в своем понимании божественного дара, его портрет также односторонен по своей сути<sup>25</sup>[25]. Марион стремится показать, как преднамеренность получателя ничего не добавляет к феномену откровения, а также никоим образом не представляет собой этот феномен. По мнению Милбанка, точка зрения Мариона отражает взгляд «воли» с «бесконечной способностью к бесстрастности»<sup>26</sup>[26]. В отличие от Мариона, Милбанк считал, что воля проявляется в экстатическом, активном принятии посредством участия в обмене Троицы и общины людей<sup>27</sup>[27]. Милбанк утверждает, что любая концепция о

---

в общих чертах, тем не менее, как мне кажется, его понимание «Third Critique» и «First Critique» было бы иным, если бы у него было более разноплановое понимание интереса и чувств в «Основах метафизики нравственности».

<sup>20</sup>[20] Смотрите работу Эммануила Канта, *Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, под общей редакцией Карла Ворландера, *Philosophische Bibliothek*, Bd. 41 (Leipzig: Dürr, 1906), особенно стр.395–401.

<sup>21</sup>[21] Понимание Кантом обязательства и критические замечания по «Основам метафизики нравственности», касающиеся взаимной привязанности и взаимопонимания, представлены в работе Кристины М. Корсгаард «*Creating the Kingdom of Ends*» (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p.55–67.

<sup>22</sup>[22] Деррида пишет: «Дар исключает обратное действие, возврат, обмен, ответный дар или долг. Если человек преподносит мне ответный дар или должен мне, или обязан отдать мне то, что я дал ему, тогда это не будет даром» (*Given Time*, стр.12). Таким образом, Деррида должен говорить о «забывании и даре» как условии, так как любая форма получения дара обязательно подразумевает обязательство (стр.17–18). Тем не менее, по мнению Дерриды, обязательство – это то, что дар пытается преодолеть, так как обязательство всегда подразумевает «номику» закона, которая неотделима от экономики (стр.6).

<sup>23</sup>[23] Смотрите работу Жана-Люка Мариона, «*The Saturated Phenomenon*» in *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate* (New York: Fordham University Press, 2000), стр.176–216.

<sup>24</sup>[24] Больше информации о непредикативной форме апофатизма Мариона представлено в работе Жана-Люка Мариона *The Idol and Distance: Five Studies* (New York: Fordham University Press, 2001).

<sup>25</sup>[25] Милбанк, «*Soul of Reciprocity: Part One*», p.352.

<sup>26</sup>[26] Там же, стр.353.

<sup>27</sup>[27] Особенно, смотрите, «*Can a Gift be Given?*», стр.132, 144–154.

принятии божественных даров, в которой человек играет только пассивную роль, по сути своей опасна. Милбанк отмечает сходство между взглядами Мариона и Дерриды в отношении одностороннего характера дара. В то же время, в отличие от Дерриды, концепция Мариона не включает в себя, априори, отрицание роли получателя и его отклик. Скорее, Марион делает ударение на том, как появляется дар откровения – необъятный, без ограничений дар. Тем не менее, при оценке критики Милбанком Мариона становится ясно, что первый разработал критическую концепцию дара, на основании которой он может критиковать ряд богословских систем за формирование пассивности по причине присущего им одностороннего характера по отношению к дару.

Как нам относиться к предложению Милбанка с точки зрения богословия благодати Жана Кальвина? Есть несколько способов. Согласно нескольким недавним исследованиям богословия Кальвина терминология дара занимает в нем главенствующее положение. Например, евхаристическое исследование общей структуры богословия Кальвина в благодати и благодарении Брайаном Герришем. Еще одним подходом, который утверждает о центральном положении терминологии дара у Кальвина, является социально-исторический подход Натали Земон Дэвис в работе «The Gift in Sixteenth Century France» («Дар во Франции шестнадцатого столетия»), в которой она анализирует проявления социальной практики в Женеве с точки зрения дародательной парадигмы Маусса, а затем пытается связать ее с богословием Кальвина. Хотя у каждого из этих подходов есть сильные стороны, тем не менее, как мне кажется, существует опасность забыть о том, что концепции дара и дародания не занимают главенствующего положения в богословии Кальвина. Вместо того чтобы акцентировать внимание на концепции дара, как такового, я думаю, что было бы лучше исследовать несколько характерных аспектов богословия Кальвина, дабы на их основании увидеть сходства и различия с богословием дара Милбанка.

Во-первых, Кальвин, в целом, согласился бы с «активным принятием» Милбанка, но потребовал бы от него более подробного объяснения этой концепции. По мнению Кальвина, очень важно различать оправдание и освящение как два аспекта союза с Христом – один полностью заверченный, а второй осуществленный лишь частично. Они, как считает Кальвин, неотделимы друг от друга, представляя собой «двойную благодать» (*duplex gratia*), целостность которой заключена в самой Личности Христа. Невозможно иметь одно без другого. Они не появляются в определенные отрезки времени. Более того, получая благодать посредством дара веры, человек обязательно будет активным во внешней святости, подобно тому, что Милбанк говорит об активности в даянии при получении. В отношении оправдания и освящения Кальвин пишет следующее: «Как Христос не может быть разорван на куски, так и они, которые мы принимаем в Нем, сущностно неотделимы друг от друга, а именно праведность и освящение. Таким образом, всем, кому Бог дарует благодать, Он в то же время дарует и Духа усыновления, силой Которого Он преобразует их в Свой Образ»<sup>28</sup>[28]. С одной стороны, верующие пассивны в получении благодати в том смысле, что они ничего не могут добавить к Божьей благодати, так как ее вполне достаточно. Прощение и усыновление, которые включены в оправдание, принимаются *extra nos*, то есть вне нас. Тем не менее, Кальвин четко объясняет, что у этого процесса получения благодати есть и вторая составляющая (следовательно, двойная благодать), необходимая для жизни благочестия и любви с помощью Святого Духа. Таким образом, этическое «следует» и антропологическое «может» исполняются, с точки зрения Кальвина, только благодаря возрождению Святым Духом<sup>29</sup>[29]. Жизнь во Христе – это жизнь любви, согласно третьему использованию закона (которое было введено в употребление

---

28[28] Жан Кальвин «Наставление в христианской вере» (Institutes of the Christian Religion), перевод Форда Льюиса Бэтлса; под общей редакцией Джона Т. Мак-Нила, (Philadelphia, PA: Westminster, 1960), 3:11:6.

29[29] См. «Наставление в христианской вере», 2:2:26–27.

Кальвином)<sup>30</sup>[30]. Таким образом, если вы пытаетесь найти богословие благодати, в котором принятие благодати в спасении не будет отделено от возрождения к жизни святости чрез Святого Духа, тогда вам подойдет богословие Жана Кальвина. Принятие благодати по Кальвину лучше называть не активным принятием, а активирующим принятием. Ясность Кальвина в вопросах оправдания и освящения побуждают нас с удивлением задать следующий вопрос: «Сколько еще Милбанк может отказываться от использования этих четких определений в собственном богословии дара?». С точки зрения Милбанка, дар совпадает с отношением<sup>31</sup>[31]. Таким образом, божественный дар «сам укоренен в любви (осуществляемой между Ипостасями Святой Троицы), которая является и отношением, и обменом в той же степени как и даром»<sup>32</sup>[32]. Более того, божественный дар невозможен без «обязательного принятия Христа Израилем в лице Марии»<sup>33</sup>[33]. В таком случае, где именно находится позиция Милбанка среди бесчисленного множества богословских мнений относительно божественной приоритетности благодати и человеческого вклада в дело спасения? Например, что может сказать Милбанк об оправдании, на основании его попытки мыслить категориями божественного дара и (обязательного) человеческого принятия? Кальвин ясно выразился по данному вопросу – во-первых, благодать является прощением, *extra nos*, в то время как вторая благодать представляет собой возрождение Святым Духом<sup>34</sup>[34]. Они происходят в тринитарном контексте. Бог явлен как благодатный и щедрый Отец по причине Своего безвозмездного прощения грехов, которое происходит посредством союза верующего с Христом по вере – первой благодати. Этот же союз включает в себя оживотворение Святым Духом для возрастания в любви и святости – второй благодати. В отличие от Кальвина, у используемой Милбанком антропологической терминологии (то что «дар» совпадает с отношением) попросту нет этой сотериологической точности. Во-вторых, богословие благодати Кальвина подвергает сомнению одно из предположений, которые характерны для используемого Милбанком языка дара в отношении благодати: в том, что благодать, а также существующие в ней божественно-человеческие отношения могут быть адекватно охарактеризованы либо с точки зрения одностороннего даяния, либо взаимного обмена. Кальвин не начинает с такой схематичной структуры, превращенной в тринитарную метафизику. Скорее, Кальвин, прежде всего, заинтересован в том, чтобы показать все разнообразие сотериологического языка, который используется в Божьем Слове для описания Его спасительной работы в человечестве. Истолкование Кальвином определенных библейских концепций, таких как избрание, носит, как может показаться, характер одностороннего дара. В избрании Бог избирает и делает непреложным спасение верующих вне зависимости от их достоинств. Однако концепция одностороннего даяния не совсем адекватно принимает во внимание библейские образы, которые использует Кальвин для описания Божьих спасительных отношений с человечеством. Например, Кальвин разработал сложное и многогранное богословие завета. С одной стороны, он подчеркивает, что в определенном смысле завет односторонен, то есть Бог выполняет обе стороны завета, так как грешное человечество не способно само по себе исполнить клятву. Однако, как отметил Питер Лильбак, Кальвин также часто использует язык взаимного,

---

<sup>30</sup>[30] Вместе с Лютером Кальвин подтверждает, что первое использование закона – показать нам нашу греховность и таким образом привести к покаянию; второе использование закона – сдерживать преступников в гражданском обществе. («Наставление в христианской вере», 2:7:6–11.) Однако Кальвин также учит о третьем использовании закона, которое он считает самым главным – руководство для христиан, объясняющее им как жить жизнью святости («Наставление в христианской вере», 2:7:12). У Кальвина, благодаря третьему использованию закона, этика любви, справедливости и равноправия становится главной для освящения. См. работу Гюнтера Х. Хааса, *The Concept of Equity in Calvin's Ethics* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1997).

<sup>31</sup>[31] “Can a Gift be Given?”, p.137.

<sup>32</sup>[32] Там же, стр.136.

<sup>33</sup>[33] Там же.

<sup>34</sup>[34] «Наставление в христианской вере», 3:11:4–6.

двухстороннего завета, особенно когда он желает подчеркнуть значение человеческой ответственности<sup>35</sup>[35]. По мнению Кальвина, очень важно, чтобы верующие искренно и добровольно могли дать клятву, стремясь исполнить свои обязательства завета. Однако верующие способны исполнять эту клятву только благодаря действию в них Святого Духа. Это не противоречие, а многогранное библейское учение, которое не говорит лишь о сугубо одностороннем или исключительно двустороннем характере отношений. По этой причине Кальвин отказывается рассматривать человеческое и божественное действия как две противостоящие друг другу силы. Полярности, представленные в концепциях Милбанка об одностороннем даянии и двустороннем даянии, не позволяют согласиться с таким подходом. Подобным образом Милбанк часто использует термин «взаимодействие» для описания желаемой альтернативы богословским системам отношений между Богом и человеком, которые характеризуются пассивностью<sup>36</sup>[36]. Так как у Кальвина есть место для спасения верующего *extra nos* в оправдании, может показаться, что его можно подвергнуть критике (с точки зрения Милбанка). Однако, разве термины Милбанка, заимствованные им из антропологических дискуссий, не вели к серьезному упрощенчеству? В богословии Кальвина оправдание никогда не происходит само по себе. Оно неотделимо от активной работы возрождения, совершаемой Святым Духом. На более глубоком уровне существует еще одно значение, согласно которому термины «взаимодействие» и «пассивность» подразумевают внешний аспект в божественно-человеческих отношениях, что чуждо Кальвину. Кальвин радуется, говоря о том, как союз между Ипостасями Святой Троицы расширяется, включая в себя человечество, дабы «как Он (Христос) одно с Отцом, так и мы были одно с Ним»<sup>37</sup>[37].

Кальвин также говорит о причастности верующего «жизни и сущности» Христа<sup>38</sup>[38]. В богословии Кальвина сходства не «зафиксированы» таким образом, что причастность другому делает нас менее похожими на себя. Скорее, благодаря жизни в Духе, будучи участниками Христу, становясь одной сущностью с Христом, мы обретаем полноту своей идентичности как творения. Такие толкователи как Филипп Бутин правы, называя тринитарную концепцию Кальвина о божественно-человеческих отношениях «перихоретической»<sup>39</sup>[39]. В данном случае вопрос заключается не во взаимодействии или пассивности, а в дифференцированном союзе сходств в тринитарном контексте.

Итак, подводя итог первой части этой статьи, можно сказать, что концепция активного принятия благодати Милбанка имеет несколько общих черт с тем, что я называю активирующим принятием Жана Кальвина. Тем не менее, говоря о природе оправдания и человеческого вклада в спасение, Кальвин излагает ясную позицию, которая

---

<sup>35</sup>[35] Использование Кальвином термина «двухсторонний завет» особенно хорошо видно в его проповеди по Второзаконию. См. работу Питера А. Лилбека «The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology» (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001), гл. 8. Хотя мы и должны быть признательны Лилбеку за то, что он обратил внимание на этот двухсторонний аспект, тем не менее, он явно недостаточно показал, какое главенствующее положение занимает во взгляде Кальвина Божья сторона в контексте двухстороннего завета. Более полное объяснение точки зрения Кальвина относительно одностороннего и двухстороннего завета, смотрите в работе Ричарда А. Мюллера «The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition» (New York: Oxford University, 2000), стр. 154.

<sup>36</sup>[36] Смотрите, особенно "The Soul of Reciprocity: Part One" и "The Soul of Reciprocity: Part Two".

<sup>37</sup>[37] Мой перевод "et quemadmodum unus est in patre, ita nos unum in ipso fiamus". «Sermon on 1 Samuel, 2:27–36» в «Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia from Corpus Reformatorum», G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, and E. Alfred, eds., (Brunsvigae: C. A. Schwetschke, 1863–1900), стр.29:353.

<sup>38</sup>[38] «Commentary on 1 Corinthians 11:24» в «Calvin's Commentaries», перевод Calvin Translation Society, John King et al. eds., (Grand Rapids, MI: Baker, 1845/1981). Смотрите также, «Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia» 49:487 стр.

<sup>39</sup>[39] Кальвин не использовал термин «перихорезис». Однако Бутин употребляет его для описания взаимного пребывания и взаимопроникновения Божьего и человеческого в тринитарном богословии Кальвина. См. работу Филиппа Бутина, Revelation, Redemption, and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship (New York: Oxford University Press, 1995),p. 42, 82–83.

указывает на различия, но в то же время объединяет оправдание и освящение, подчеркивая приоритетность божественной благодати для спасения. В отличие от Кальвина, у Милбанка нет точного определения. По его мнению, активное принятие означает, что дар благодати совпадает с отношением, но не освещает основание оправдания и его отношение к освящению. Во-вторых, как я уже показал, концепция благодати Милбанка как одностороннего дара, требующего пассивного принятия или отношений обоюдного взаимодействия и обмена, предлагает ложные альтернативы. Эти антропологические концепции предполагают внешние отношения между объектами, чего явно недостаточно для описания Божьего спасительного отношения к человечеству. Попытка Кальвина принять во внимание разнообразие библейских образов, используемых для описания отношений между Богом и человеком, включая избрание, завет и включение человечества в тринитарный контекст, делает его богословие более глубоким и превосходящим упрощенную схему благодати Милбанка как одностороннюю, пассивную или включающую две стороны<sup>40</sup>[40].

В своей недавно написанной работе Милбанк развивает идеи, представленные им в ранних статьях, открыто критикуя богословские системы Реформации, называя их богословием одностороннего дара. В книге «Being Reconciled»<sup>41</sup>[41] Милбанк излагает основные положения своей идеи, которая содержит определенное число конкретных богословско-общественных предложений. Он развивает христологические идеи, представленное в книге «The Word Made Strange» («Слово, которое сделали незнакомым»), излагая свою программу христианского социализма, и защищая теорию о необходимости зла. Что общего у всех этих работ? Их объединяет использование языка дара. Более того, в своих ранних работах о даре Милбанк неоднократно говорил об участии. Что представляет собой богословие участия? Данное выражение, на удивление, в богословских дискуссиях принимает самые разные формы. Поэтому, далеко не всегда понятно, что подразумевает под этим выражением Милбанк. С одной стороны, он, по всей видимости, имеет в виду участие как обожение. Этого учения придерживались разные авторы как патристического, так и средневекового периода. В последние годы, в противовес мнению Гарнака, его вновь приписывают Августину<sup>42</sup>[42]. Однако, следует отметить, что существуют разные формы учения об обожении<sup>43</sup>[43]. Таким образом, тот факт, что Милбанк включает обожение в свою концепцию участия, по сути, не проливает достаточно света на данный вопрос.

---

40[40] Следует отметить, что хотя первая часть этой работы и дает оценку таким ключевым понятиям как пассивность, односторонность и взаимодействие, представленных в ранних статьях Милбанка, тем не менее, они часто используются и в книге «Being Reconciled». Таким образом, хотя во второй части данной статьи рассматриваются другие аспекты «Being Reconciled», тем не менее, моя критика ранних работ Милбанка касается также и этой книги.

41[41] В книге «Being Reconciled» излагаются основы его богословия дара, которые получают развитие в последующих работах. В статье «Alternative Protestantism» Милбанк напрямую рассматривает реформатское богословие и Кальвина. Однако эта статья рассматривает, скорее, основные положения радикальной ортодоксии, а не особенности богословия дара. Так как описание связи между радикальной ортодоксией и реформатским богословием не входит в список целей данной статьи, я только ссылаюсь на «Alternative Protestantism», которая объясняет точку зрения Милбанка относительно его богословия дара. См. работу Джона Милбанка «Alternative Protestantism» в «Creation, Covenant and Participation: Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition», под общей редакцией К. А. Смита и Джеймса Х. Олзиуса, (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005).

42[42] Адольф фон Гарнак, «History of Dogma», перевод Джеймса Миллера, (London: Williams & Norgate, 1897), 3 том, 165 стр. Джеральд Боннер, «Augustine's Conception of Deification», *Journal of Theological Studies*, Vol. 37, no. 2 (октябрь, 1986 года), 369–386 стр.; Джеральд Боннер, «Deification, Divinization» in *Augustine through the Ages*, под общей редакцией Алана Д. Фицджеральда, (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 265–266 стр.

43[43] О важности понимания различий между разными богословиями, которые утверждают, что учат об обожении, см. работу Госта Халлостена «The Concept of Theosis in Recent Research—the Need for a Clarification», а также работу Д. Тодда Биллингса, «United to God through Christ: Assessing Calvin on the Question of Deification». Both essays are forthcoming in *Partakers of the Divine Nature: Deification/Theosis in the Christian Tradition*, James Pain, Michael Christensen, and Boris Jakim, eds.



Оценивая различные концепции участия, заслуживает внимания тот факт, что в наследии англиканской традиции, к которой принадлежит Милбанк, есть разные формы этого богословия. С одной стороны, участие использовалось как условное обозначение относительно несвязного набора платонических метафизических утверждений, подтверждающих определенное проявление онтологического участия творения в Творце. Англиканские богословы, еще начиная со времен Ричарда Хукера, использовали язык участия именно таким образом. Впоследствии оно получило широкую известность благодаря кембриджским платонистам<sup>44</sup>[44]. В девятнадцатом столетии эти ранние англиканские традиции получили новую жизнь благодаря стараниям Джона Генри Ньюмена (когда он был еще англиканином), который возродил язык участия<sup>45</sup>[45]. Именно у Ньюмена язык участия оказывает непосредственное влияние на богословие благодати, предлагая *via media* (средний путь) между католичеством и протестантизмом. В интерпретации Ньюмена, богословие участия принимает сторону католиков. Его работа об оправдании насквозь пронизана подозрительным отношением к протестантским утверждениям об оправдании только верою. По мнению Ньюмена и других трактариан, такая сухая доктрина как учение об оправдании (*extra pos*) утратила аспект участия веры, сформированного любовью. Оправдание и освящение следует рассматривать как одно неделимое действие.

В книге «Being Reconciled» Милбанк, по всей видимости, разделяет нетерпеливое отношение Ньюмена к реформатскому пониманию благодати и поддерживает его язык участия. Милбанк, подобно Ньюмену, отрицает «любое протестантское понимание благодати», которое поддерживает «только вменение», потому что «под благодатью, как мне кажется, следует подразумевать также и освящение и этику»<sup>46</sup>[46]. Более того, богословию участия недостает негативной антропологии протестантов, которые противопоставляют природу благодати, разрывая, таким образом, платоническую идею участия творения в божественном. По мнению Милбанка, сущностно важный аспект богословской антропологии заключается в том, что люди созданы для единения с Богом. Поэтому, как он считает, учение о грехе и фатальной порочности человека, присущее богословию Реформации, особенно с его ударением на рабство воли, представляет собой угрозу (для учения об участии в Божеском естестве).

Сопоставление точки зрения Кальвина с этим характерным для (высокого) англиканского богословия языком об участии представляет собой довольно таки специфическую задачу. С одной стороны, может показаться, что Кальвин предлагает именно то богословие, которое необходимо Ньюмену и Милбанку. А именно богословие благодати, которое никогда не представляло и не представляет собой только вменение, но в котором оправдание и освящение тесно взаимосвязаны в одном действии благодати, объединенные в личности Христа. Как Милбанк, так и Кальвин не может говорить о принятии благодати без упоминания об освящении, о чем уже упоминалось в предыдущем рассмотрении учения реформатора о двойной благодати.

Тем не менее, точка зрения Милбанка содержит серьезное возражение против богословия благодати Кальвина. По мнению Милбанка, Кальвин и остальные богословы, которые отрицают наличие свободной воли у человека до возрождения, придерживаются отрицательной антропологии, делая ударение на грехе таким образом, что, скорее, приходишь к выводу о необходимости уничтожения сотворенной человеческой природы, чем о ее осуществлении в новом творении возрождения. В

---

44[44] См. работу Эдмунда Ньюи "The Form of Reason: Participation in the Work of Richard Hooker, Benjamin Whichcote, Ralph Cudworth and Jeremy Taylor", *Modern Theology*, Vol.18, no. 1 (январь, 2002), p.1-26. К сожалению, Ньюи склонен изображать Кальвина и богословие Реформации в карикатурном виде. Поэтому, он не видит взаимосвязи между Хукером и кембриджскими платониками с Кальвином, особенно в использовании терминологии участия.

45[45] См. особенно рождественскую проповедь Ньюмана в "The Incarnation", в «Parochial and Plain Sermons» (San Francisco, CA: Ignatius Press, 1987), p.242-250.

46[46] Милбанк, *Being Reconciled*, p.138.

одном заслуживающем особого внимания разделе книги «Being Reconciled» Милбанк с симпатией излагает учение Августина о свободной воле в противовес общераспространенной карикатуре на этого богослова, согласно которой он, в своем понимании воли, природу противопоставляет благодати<sup>47</sup>[47]. Тем не менее, одновременно с этим, Милбанк выступает против «неправильных истолкований» Августина в период Реформации и после нее, согласно которым благодать противопоставляется свободной воле и, в конечном итоге, благодать – природе<sup>48</sup>[48]. Боюсь, что Милбанк, исправив одну карикатуру (на Августина), заменил ее другой (на богословие Реформации). Следует отметить, что зачастую учение Кальвина о рабстве воли понимают неправильно. Главная причина заключается в невнимательном отношении к одной работе реформатора, в которой он дает прямой ответ на вопросы, беспокоившие католических богословов относительно его «негативного» взгляда на человечество в искуплении. Я говорю о книге под названием «Bondage and Liberation of the Will» («Рабство и освобождение воли»). Эта работа – великолепный пример истолкования Кальвином учения Августина и других отцов Церкви, в котором представлено больше ссылок на древних богословов, чем в любом другом произведении реформатора, за исключением «Наставления в христианской вере». В «Bondage and Liberation of the Will» Кальвин отвечает на критику в отношении издания «Наставление в христианской вере» от 1539 года, которую высказал его богословский оппонент – католик Альберт Пигиус. Один из основных вопросов, который беспокоил Пигиуса, заключался в том, что человеческая природа, вместо того, чтобы осуществляться в действии благодати, наоборот, теряет свое значение, показывая, что человеческая сторона искупления ограничена в своих действиях. Пигиус был особенно встревожен следующими словами Кальвина: «[В возрождении] никакая часть нашей воли не принимает участия». Хотя этот текст был впоследствии объяснен Кальвином в «Наставлении в христианской вере»<sup>49</sup>[49], тем не менее, его ответ в «Bondage and Freedom of the Will» не утратил своей значимости. «Выражение 'никакая часть нашей воли', на мой взгляд, указывает на то, что принадлежит нам. Более того, я определяю ее как то, что присуще нам, отдельно от Божьего творения»<sup>50</sup>[50]. Кальвин пытается сохранить язык апостола Павла о противоборствующей в самой себе человеческой воле (Рим. 7), которая разрывается между ветхим человеком (которого необходимо распять) и новой тварью во Христе. Наша воля, наша падшая воля, должна быть устранена, распята в возрождении. Однако эту волю не следует путать с первоначальной благой волей, дарованной Адаму в творении, ибо первый человек был «соединен» с Богом до грехопадения<sup>51</sup>[51]. В книге «Bondage and Liberation of the Will», Кальвин использует аристотелианские категории для выражения этих отношений<sup>52</sup>[52]. Сущность человеческой природы была создана благой, предназначенной для союза с Богом. Конечно же, как во многих местах отмечает Кальвин, это первое творение радовалось

---

47[47] Там же, стр.7–12.

48[48] Милбанк неоднократно ссылается на «лютеран» в качестве примера такого искажения. Кроме того, он также использует язык, посредством которого показывает, что эта критика больше относится к традиционному пониманию Августина в период Реформации и после нее. См. работу «Being Reconciled», стр.9–10; стр.214.

49[49] Это приложение длинное, но наиболее значимой является его первая часть: «Я говорю, что эта воля уничтожена; но не то чтобы вся воля уничтожена, ибо в обращении человека принадлежащее его первоначальной природе остается нетронутым», «Наставление в христианской вере», 2:3:6.

50[50] «The Bondage and Liberation of the Will: A Defence of the Orthodox Doctrine of Human Choice against Pighius, перевод Грэма И. Дэвиса, под общей редакцией А. Н. С. Лэйна, (Grand Rapids, MI: Baker, 1996), стр.212

51[51] «Сущность духовной жизни Адама заключалась в союзе и единении с Творцом», «Наставление в христианской вере», 2:1:5.

52[52] Смотрите ссылки на «Bondage and Liberation of the Will» в «Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia», 2:263, 264, 284, 290, 4:331, 5:361, 6:381. Также смотрите, "Calvin's Use of Aristotle" в предисловии к книге Кальвина, «Bondage and Liberation of the Will», под общей редакцией Лэйна, стр.xxiv–xxvi .

«участию в Боге»<sup>53</sup>[53]. Однако, по причине грехопадения, человечество приобрело дополнительные аспекты согрешения, ведущие к отчуждению от Бога. В таком случае, эта грешная человеческая природа, представляет собой человеческую природу лишь во второстепенном значении, ибо сущность ее благая<sup>54</sup>[54]. В возрождении сущность (субстанция) человеческой природы находит свое исполнение во Христе посредством Святого Духа. Благодать не уничтожает первоначальную человеческую природу, но исполняет ее. Таким образом, первоначальное, данное в творении, предназначение воли исполняется в искуплении. Именно в этом контексте Кальвин утверждает, что человеческая воля должна зависеть от работы Святого Духа, подтверждая тем самым слова Евангелия от Иоанна: «... без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15:5). Ибо только благодаря союзу с Христом посредством Духа можно преодолеть отчуждение, разрушающее человеческую природу. Таким образом, работа Божьего первоначального творения исполняется в верующем посредством свободной воли, действующей благодаря Святому Духу<sup>55</sup>[55]. Но можно возразить, даже если точка зрения Кальвина и не подразумевает негативный взгляд на сотворенную природу в отношении благодати, разве она не предоставляет человеку лишь пассивную роль в освящении? Милбанк продолжает делать ударение на пассивности, выступая против нее в книге «Being Reconciled», неоднократно приписывая ее богословиям Реформации, в которых благодать и прощение отличаются скорее односторонностью, нежели обменом.

Говоря о пассивности во взгляде Кальвина, Милбанк был бы прав относительно первой благодати оправдания, если бы оно происходило само по себе. Но, согласно Кальвину, невозможно отделить первую благодать от второй благодати. Таким образом, оправдание отличается от возрождения, но неотделимо от него. Даже беглое рассмотрение пастырских аспектов богословия Кальвина доказывает, что человеческий аспект не пассивен в получении двойной благодати (*duplex gratia*). Например, в пространной главе «Наставления в христианской вере», посвященной молитве, Кальвин делает несколько парадоксальных по своему характеру заявлений. Вначале он утверждает, что сами люди не способны молиться правильно<sup>56</sup>[56]. Правильная молитва подразумевает почтение, благодарение, самоотречение и обращение с упованием<sup>57</sup>[57]. Тем не менее, несмотря на то, что молитва представляет собой Божье действие как в обращении, так и в ответе, она, в то же время, является и действием человека<sup>58</sup>[58]. В начале главы Кальвин неоднократно ссылается на восьмую главу Послания к Римлянам, излагая тринитарное понимание христианского опыта молитвы: Дух помогает человеку «уверенно восклицать: 'Авва, Отче!'», показывая нам также Христа, чрез Которого нам явлен Отец<sup>59</sup>[59]. Тем не менее, Кальвин настаивает на том, что не следует чрезмерно подчеркивать роль Святого Духа в молитве для оправдания собственной лени. Мы не должны быть пассивными, то есть «отдавать эту роль в молитве Духу Божьему, развивая беспечность, к которой мы так склонны»<sup>60</sup>[60]. Вера

---

53[53] «Наставление в христианской вере», 2:2:1.

54[54] Смотрите работу «Bondage and Liberation of the Will» в «Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia», 2:259, стр.263–264.

55[55] В книге “Alternative Protestantism”, Милбанк признает свое согласие с Кальвином относительно того, что истинная свобода возможна только благодаря божественному действию Святого Духа. См. “Alternative Protestantism”, стр.7.

56[56] «Наставление в христианской вере», 3:20:1.

57[57] «Наставление в христианской вере», 3:20:4, 8, 11. Кальвин говорит об определенных «правилах» правильной молитвы, 3:20:4–14.

58[58] «Наставление в христианской вере», 3:20:4–5.

59[59] «Наставление в христианской вере», 3:20:1.

60[60] «Наставление в христианской вере», 3:20:3.

в то, что Святой Дух помогает христианам молиться, не должна «никоим образом» вести к «отказу от своей роли»<sup>61</sup>[61]. Таким образом, посредством Святого Духа христианину даруется сила для возрастания в настоящей святости (подразумевающей настоящие действия христианина) в молитвенной практике. Однако Кальвин никогда не забывает подчеркнуть тот факт, что честь и хвалу за эту способность, за эти благие дела следует целиком воздавать Богу. Разве это негативная, пассивная антропология, как утверждает Милбанк? Я так не считаю. Это, скорее, не негативная антропология, а христологически обусловленная антропология, в которой только благодаря силе и действительному присутствию Бога человек может совершать благие дела. Как и в воплощении, человеческая природа достигает своего исполнения только в союзе с божественной природой. Кальвин достаточно мудр, дабы понять, что у этого христологически обусловленного понимания благодати есть негативный аспект («... без Меня не можете делать ничего». Ин. 15:5). Оба аспекта, как позитивный, так и «негативный», этого христологического принципа применимы к человечеству благодаря концепциям Кальвина об общей благодати и Божьем образе (*imago Dei*), которые подразумевают участие в Боге<sup>62</sup>[62]. Человечество обретает свою полноту чрез веру во Христа, в Котором Бог и человечество примирены и полностью объединены. Ударение, которое делает Кальвин на серьезнейших последствиях человеческого греха, не ведет к негативной антропологии. Скорее, его беспокойство по поводу отчуждения человечества от Бога по причине греха является частью большей сотериологической картины, которая стремится восстановить то, что было разрушено грехом: первоначальную благодать творения, испорченную грехом, можно восстановить только благодаря союзу с Богом во Христе Святым Духом. Принимая во внимание ударение, которое делает Кальвин на союзе с Богом через Святого Духа, возникает вопрос: «Что общего у этого богословия с языком участия как обожения, используемого Милбанком в книге «*Being Reconciled*»? В данной области у Кальвина больше общего с Милбанком, чем принято считать. Современные дискуссии о деификации и теозисе (то есть об обожении) поражены двумя противоречащими друг другу тенденциями: с одной стороны, в некоторых работах используется поздний византийский стандарт теозиса для оценки и противопоставления себя Августину и Фоме Аквинскому, а также утверждается, что отсутствие в работах этих богословов поздней византийской терминологии ведет к изначально искаженной концепции деификации<sup>63</sup>[63]. С другой стороны, авторам некоторых недавно опубликованных работ не удалось признать различия, которые действительно существовали между поздними византийскими богословиями и западными богословами, не использовавшими их категории и терминологию<sup>64</sup>[64]. В ходе этой дискуссии Милбанк представил концепцию участия как обожения, сила которой заключена именно в его англиканской эклектичности. Он готов заимствовать идеи как у Максима Исповедника, так и у Августина, и Фомы

---

61[61] «Наставление в христианской вере», 3:20:5, (выделено автором статьи).

62[62] «Наставление в христианской вере», 2:2:1.

63[63] Влиятельный подход, с помощью которого рассматриваются сходства и различия разных пониманий обожения как на Востоке, так и на Западе, представлен в работе Владимира Лосского, «*The Mystical Theology of the Eastern Church*» (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 130–34, 96–216 стр. Рассмотрение различий между Григорием Паламой и Фомой Аквинским, представлено в работе Эрика Д. Перла, «*St. Gregory Palamas and the Metaphysics of Creation*», *Dionysius*, Vol. 14 (декабрь, 1990 года), стр. 105–130. Оценка богословия Кальвина с точки зрения поздних византийских стандартов, представлена в приложении к работе Джозефа П. Фаррела «*Free Choice in St. Maximus the Confessor*» (South Canan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 1989).

64[64] Эта тенденция свойственна финской школе. См. работу Карла У. Браатена и Роберта В. Дженсона, «*Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*» (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998); Тьюмо Маннермаа, *Der Im Glauben Gegenwärtige Christus: Rechtfertigung Und Vergottung Zum Ökumenischen Dialog* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989). Однако, Рейнхард Флогаус более осторожно указывает на различия между Лютером и Паламой, в то же время утверждая, что Лютер учит обожению. См. работу Рейнхарда Флогауса, «*Theosis Bei Palamas Und Luther: Ein Beitrag Zum Ökumenischen Gespräch*» (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997). Работа, в которой слишком преувеличиваются сходства между Кальвином и Паламой, была написана Джозефом С. Мак-Леландом, «*Sailing to Byzantium*» in *The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue*, John Meyendorff and Joseph C. McLelland eds., (New Brunswick, NJ: Agora Books, 1973), p.10–25.

Аквинского. Некоторые аспекты учения Милбанка об обожении, такие как его истолкования Фомы Аквинского, сомнительны с точки зрения истории<sup>65</sup>[65]. Тем не менее, творческое осмысление Милбанком традиций Востока и Запада, многообещающее с точки зрения системного подхода, так как подчеркивает истинную взаимодополняемость таких богословов как Августин и Максим Исповедник, и в то же время не пытается заставить западных богословов подражать Максиму Исповеднику или Григорию Паламе<sup>66</sup>[66]. По всей видимости, Милбанку стоит подумать о добавлении Жана Кальвина в свой эклектический список богословов, который объясняет, что «цель Евангелия – сообразовать нас с Богом и, так сказать, обожить нас»<sup>67</sup>[67]. Милбанк весьма скептически относится к утверждению о том, что Лютер учит теозису<sup>68</sup>[68]. Однако, в случае с Кальвином ситуация иная. Есть достаточно оснований, чтобы серьезно воспринимать его в данной области. Хотя Кальвин и далек от употребления поздних византийских концепций теозиса, он, тем не менее, серьезно пользуется общими источниками богословия обожения – Святым Писанием и работами отцов Церкви. В частности, реформатор часто использует язык союза, пребывания и привития, характерный для апостола Иоанна; выражения апостола Павла о причастности Христу посредством Святого Духа; а также патристические разработки этих концепций Иринеем Лионским, Августином и Кириллом Александрийским<sup>69</sup>[69]. Хотя в концепции обожения Кальвина и присутствует множество «католических» элементов, таких как блаженное видение и подтверждение союза без ассимиляции между Творцом и творением, он, тем не менее, привносит свое, особое понимание «евангелия», пронизанного духом учения апостола Павла. Недавние исследования подтвердили, что Послание к Римлянам занимает главнейшее положение в области разработки и логического обоснования «Наставления в христианской вере»<sup>70</sup>[70]. Язык участия Кальвина сформирован благодаря серьезному исследованию этого послания. Кальвин постепенно расширял границы использования этого языка участия, включая в него самые разнообразные доктринальные аспекты, такие, например, как оправдание, крещение, Вечеря Господня, воскресение, воплощение, Троица, искупление, Божий образ и участие в Боге<sup>71</sup>[71]. Вклад Кальвина в вопрос об участии

---

65[65] Относительно взгляда Фомы Аквинского на обожение, Милбанк, например, утверждает, что он рассматривает обожение через неоплатонические линзы, затрагивая конструктивные вопросы, которые были актуальны в его время. Как отмечает Кристина Хелмер, говоря о «Truth in Aquinas», лучший (и самый полезный) способ понять этот подход – это честно признать, что с исторической точки зрения, присущие ему аспекты, вызывают сомнения, в то же время, осознавая важность этих богословских вопросов для того времени. Исторические вопросы и конструктивное объяснение понимания Фомы Аквинского Милбанком, представлены в обзоре Кристины Хелмер “Truth in Aquinas”, *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 5, no. 1 (March, 2003), 93–95 стр.; Aidan Nichols’ review, “Truth in Aquinas”, *Theology*, Vol. 104, no. 820 (July/August, 2001), p.288–289.

66[66] Как финская школа (см. подстрочный комментарий №41 и №65), так и Анна Вильямс склонны преувеличивать сходства между западными концепциями обожения и поздним византийским взглядом на теозис. Смотрите работу А. Н. Вильямса, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas* (New York: Oxford University Press, 1999). Смотрите также обзор Нона Верна Гаррисон, “The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, Vol. 45, no. 4 (2001), стр.418–421.

67[67] См. комментарий Кальвина на 2 Петр. 1:4 в «Calvin’s Commentaries» и «Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia», 55:446.

68[68] Это подразумевается в комментариях Милбанка относительно метафизики Дунса Скота, представленной в учении Лютера. См. работу «Being Reconciled», стр.214. Из работ “Alternative Protestantism” видно, что Милбанк не уверен, до какой степени Кальвин разделяет эту метафизику с Лютером. Однако, по его мнению, Кальвин менее склонен использовать категории Дунса Скота, нежели Лютер. “Alternative Protestantism”, стр.6–7.

69[69] Больше информации об этих библейских и патристических элементах учения Кальвина об обожении представлено в работе Д. Тодда Биллингса “United to God through Christ: Assessing Calvin on the Question of Deification”.

70[70] Ричард А. Мюллер, *The Unaccommodated Calvin*, гл.7.

71[71] Существует множество примеров терминологии участия, которая применяется к самым разнообразным богословским локусам. Вот несколько примеров из «Наставления в христианской вере», касающихся вышеупомянутых тем: оправдание (3:17:11), крещение (4:16:2), Вечеря Господня (4:17:10),

как обожении заключается в том, как он соединяет признательное отношение к патристическим разработкам с серьезной библейской экзегезой. В частности, характерное понимание евангелия в духе апостола Павла, а также его концепция двойной благодати (как следствие этого понимания) предоставляет недостающие аспекты для современного богословия обожения, которое, обращая все внимание только на шестую и восьмую главы Послания к Римлянам, рискует позабыть о первых трех главах этого послания<sup>72</sup>[72]. Развивая свое богословие участия, Милбанк может выступить против упрощенческих тенденций языка, который он заимствовал из дискуссии о даре. Различные направления богословия участия склонны недооценивать серьезные различия, существующие между односторонностью и взаимодействием, пассивным и активным. Хотя Кальвин и является одним из богословов Реформации, с которым Милбанк часто не соглашается, тем не менее, согласно его богословию благодати, союз Бога и человечества представляет собой как первоначальную, так и заключительную «телос» (цель) творения. Антропология Кальвина не негативная, а христологически обусловленная. Она подтверждает, что изначальная человеческая природа должна достичь своей полноты посредством союза с Богом, причастности Христу посредством Духа. Кальвин во многом разделяет беспокойство Милбанка в развитии богословия участия как обожения. Будем надеяться, что богословский интерес Милбанка к воплощению и участию поможет ему не делать такого ударения на категории дара в последующих богословских работах.

Существуют поразительное сходство между вопросами, которые затрагивают богословие дара Милбанка и богословие благодати Кальвина. Возможно, этот факт свидетельствует о тенденции англо-католических богословов, которые, с одной стороны, выказывают свою враждебность к Реформации, а с другой стороны, серьезно зависят от ее предпосылок. Одним из сходств между Кальвином и такими англиканами как Милбанк является серьезная зависимость от богословия Августина. В книге «Being Reconciled» Милбанк совершенно не скрывает своего желания освободить учение Августина от истолкований Реформации<sup>73</sup>[73]. Кроме того, Милбанк утверждает, что одним из основных источников его богословия дара является именно Августин.

Тем не менее, рассматривая общий богословский контекст богословия дара Милбанка во взаимосвязи с богословием благодати Кальвина, мне кажется, что Кальвин во многих аспектах намного ближе к их общему богословскому отцу<sup>74</sup>[74]. Различия в богословском контексте между Милбанком и Кальвином возникают по причине разных богословских методов и их результатов. Я вижу два основных аспекта этой разницы. Во-первых, для Августина и Кальвина богословие благодати всегда развивается в широком контексте библейской экзегезы, в то время как у Милбанка этот контекст крайне незначителен. Во-вторых, ни Августин, ни Кальвин не используют дар слишком схематически, в то время как Милбанк возносит язык дара на уровень всеобъемлющей метафизики для объяснения Троицы, благодати, этики и так далее.

---

воскресение (3:3:9), воплощение (2:12:5), Троица (4:1:3), искупление (2:16:12), Божий образ (2:2:1), и участие в Боге (1:13:14).

<sup>72</sup>[72] Современная дискуссия об обожении (деификации/теозисе) часто следует за Лосским, пытаюсь избежать «негативных» тенденций западного учения о грехе и благодати. Однако, вместо того, чтобы предложить альтернативу, тщательно разработанную гарматиологию (учение о грехе) (соответствующую сильным выражениям Павла в первых трех главах Послания к Римлянам), современные богословия зачастую очень быстро принимают сторону более удобного языка усыновления, участия и пребывания (гл. 6, 8 Послания к Римлянам). В отличие от современных тенденций, Кальвин соединяет сильную гарматиологию с сильным богословием участия.

<sup>73</sup>[73] Особенно, см. «Being Reconciled», стр.7–12.

<sup>74</sup>[74] Некоторые читатели могут удивиться тому, что такой представитель богословия «sola scriptura» как Жан Кальвин считает необходимым доказать свою близость к таким отцам Церкви как Августин. Кальвин действительно был близок к отцам Церкви. В книге «Bondage and Liberation of the Will» Кальвин не так беспокоится о защите своей точки зрения на основании Святого Писания, как стремится доказать, что его взгляд, в отличие от Пигиуса, более близок Августину и другим отцам Церкви.

Богословский метод Кальвина включает в себя главный девиз гуманизма просвещения – «ad fontes» (назад к источникам), который относился как к Писанию, так и к традиционным источникам, работам отцов Церкви. Несмотря на то что в комментариях «Наставления в христианской вере», а также различных трактатах, используются разные методы, тем не менее, принцип остается одним и тем же – главная задача богословия заключается в возвращении к его основному источнику – Святому Писанию. Предыдущие поколения кальвинистских богословов не всегда понимали этот принцип. Иногда они утверждали, что именно «главная догма» представляет собой отправную точку дедуктивной «кальвинистской» системы, которая развивается на ее основании<sup>75</sup>[75]. Но недавние исследования показали, насколько неправилен такой подход к богословию Жана Кальвина. Богословие реформатора, особенно в том виде, в каком оно представлено в «Наставлении в христианской вере», является доктринальным локусом, основанным на его прочтении Послания к Римлянам, в который, на протяжении многих десятилетий кропотливой библейской экзегезы, вносились дополнения<sup>76</sup>[76]. Результат этого метода – сложное и многогранное богословие. Различные аспекты библейского и патристического понимания таких терминов как «благодать», природа, завет, Троица, оправдание и освящение, а также участие (используемые в богословии Кальвина), невозможно представить чисто схематически. Однако, амбициозный проект Милбанка, как мне кажется, именно этим и занимается. Он пытается рассматривать доктринальные локусы через призму схематической структуры, в которой концепция дара занимает место главной догмы. В отличие от Кальвина, богословие дара Милбанка не совсем серьезно принимает во внимание Святое Писание. Иногда, когда Милбанк утверждает, что у него есть ссылка на Писание, он имеет в виду еще одно истолкование Августина<sup>77</sup>[77].

Тот факт, что Милбанк редко обращается к Святому Писанию, резко отличает этого богослова от его наставников, таких как Августин и Фома Аквинский. В самой значимой для богословия дара Милбанка работе Августина «О Троице» представлен тщательно разработанный подход к истолкованию Святого Писания. В этой книге Августин приводит ссылки и истолковывает множество речевых оборотов и образов Святого Писания, которые относятся к учению о Троице в том виде как оно было сформулировано в Никее<sup>78</sup>[78]. Августин использует язык дара именно в этом, широком библейском контексте, сформированном его серьезным отношением к текстам Святого Писания, которые как поддерживают его точку зрения, так и не поддерживают. Концепции дара Милбанка не хватает именно этой основополагающей взаимосвязи с Писанием как источником богословия. По этой причине она лишена «комплексного контекста», который обеспечивает взаимосвязь с библейским источником. Айдан Николс приходит к аналогичным выводам в отношении того, как Милбанк и Пиксток ссылаются на Фому Аквинского (для поддержки своей точки зрения). «В их работах не хватает осознания того факта, что для Фомы Аквинского истина, представленная 'священной доктриной', превышает любую библейскую истину»<sup>79</sup>[79]. Недостатки богословия Милбанка в этом вопросе отдаляют его не только от Кальвина, но также от Августина и Фомы Аквинского.

Во-вторых, и в связи с первым утверждением, Милбанк коренным образом изменил довольно таки узкую традицию описания Святого Духа как дара на всеохватывающую

---

<sup>75</sup>[75] См. обзор «теорий о главной догме» в кальвинистской традиции в главах 4 и 5 книги «After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition» (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003).

<sup>76</sup>[76] Мюллер отмечает это изменение в первой части «The Unaccommodated Calvin and After Calvin».

<sup>77</sup>[77] Например, когда Милбанк утверждал, что выдвигает точку зрения Павла в «Being Reconciled» (стр.7–9), он никогда не ссылается на выражения или тексты Павла, но пользуется языком Августина.

<sup>78</sup>[78] Особенно рекомендую серьезное исследование Августином интересующих нас текстов Святого Писания в книгах 2–4 «De Trinitate».

<sup>79</sup>[79] Николс, "Truth in Aquinas", стр.289. стр.

парадигму богословия дара (чуждой даже Августину). По мнению Августина, дар как имя для Святого Духа предлагается для описания Его отличительной черты как Ипостаси Троицы. Ведь термины «Святой» и «Дух» применимы для описания всего Божества<sup>80</sup>[80]. Августин был единственным из всех отцов Церкви, который использовал термин «дар» по отношению к Святому Духу в этом смысле. Как бы мы не оценивали успех употребления Августином этой концепции, ясно одно – дар или дародаяние не были главными или парадигматическими категориями тринитарной метафизики этого богослова. Кроме того, Августин, в отличие от Милбанка, никогда не говорил об обмене в Троице – ни о внутреннем, ни о внешнем, а он говорил об отношениях как самодаянии, дародаянии. Когда не только Святой Дух является даром, но также и тринитарные отношения определяются обменом и дародаянием, начинает развиваться некая экстериорность среди Ипостасей Святой Троицы, побуждая Милбанка принять более социальную (и спекулятивную) модель Троицы, чем ту, которую он сам бы желал видеть<sup>81</sup>[81]. Хотя у концепции тринитарного обмена Милбанка и есть прецедент, представленный учением Ганса Урса фон Балтазара о кенотическом самодаянии между Ипостасями Святой Троицы, тем не менее, у самой доктрины Балтазара нет патристического прецедента<sup>82</sup>[82]. Даже Фома Аквинский, использующий язык дара Августина в отношении Святого Духа, употребляет его с осторожностью, не предоставляя ему главное место в тринитарной метафизике<sup>83</sup>[83]. Милбанк заимствовал у Августина важную, но, тем не менее, не главную богословскую тему (тему, которая является подчиненной даже в западной традиции, не говоря уже о ее практически полном отсутствии на Востоке<sup>84</sup>[84]), и сделал ее главной парадигмой, через призму которой рассматриваются доктрины о Боге, творении и этике. В данном подходе он пользуется преимуществами таких концепций как дар и дародаяние ценою библейской многогранности и спекулятивной осторожности, с которой Кальвин (а также Августин) рассматривали этот вопрос.

Итак, я попытался показать, что между богословием дара Милбанка и богословием благодати Кальвина есть сходство в важных и, вероятно, вызывающих удивление областях. Существует взаимосвязь между принятием благодати и деятельной жизнью христианского самопожертвования (самодаяния) и любви. Оба аспекта также стремятся выразить полноту человеческой природы в союзе с Богом через Духа посредством участия во Христе. В то же время, я попытался показать различия между подходами

---

<sup>80</sup>[80] В третьей главе пятой книги «De Trinitate» Августин пытается дать характерные имена каждой Ипостаси Святой Троицы, которые бы выражали их вечную связь с Божеством. Отношение Сына к Отцу – это вечное отношение, ибо Сын вечно рождается Отцом. Что же нам сказать о Духе? Дух исходит от Отца и Сына (filioque) и называется «Божьим даром» (Деян. 8:20). Таким образом, Августин предлагает в качестве возможного имени Святого Духа термин «дар» для описания Его вечного отношения исхождения.

<sup>81</sup>[81] В книге «Word Made Strange» Милбанк называет социальное тринитарианство Мольмана «эффективно тритеистским» подходом (стр.180). Милбанк не желает защищать «социальное» тринитарианство. Кроме того, тринитарное богословие дара Милбанка явно отличается от подхода Мольмана; тем не менее, упоминание обмена и самодаяния между Ипостасями Святой Троицы устанавливает контекст отношений с более сильными экстерналистскими тенденциями, чем у традиционных концепций рождения и исхождения. Кроме того, добавляя обмен к аспектам отношений во внутренней жизни Троицы, Милбанк, тем самым, начинает пользоваться спекулятивными категориями, которые выходят за пределы апофатической умеренности.

<sup>82</sup>[82] См. работу Ганса Урса фон Балтазара, Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. Перевод Грэма Гаррисона (San Francisco, CA: Ignatius Press, 1988), 3 том, 515–523 стр. и 4 том, стр.317–332.

<sup>83</sup>[83] См. «Сумму теологии» (Summa Theologica), 1 том, вопрос 38, 1 и 2 статью. Также смотрите работу Ива Когнара «I Believe in the Holy Spirit», перевод Дэвида Смита (New York: Seabury Press, 1983), 1 том, стр. 90.

<sup>84</sup>[84] См. работу Когнара «I Believe in the Holy Spirit», Vol. 3, стр.84–88. Практически полное отсутствие на Востоке термина «дар» для описания вечной связи Святого Духа с Божеством объясняется реакцией на использование Августином этого термина в вопросе filioque (филиокве). С точки зрения Августина, термин «дар» вполне приемлем, так как Дух исходит от Отца и Сына.



Кальвина и Милбанка. По сравнению с утверждением Милбанка о том, что дар связан с отношением, двойная благодать Кальвина лучше объясняет отношения божественной и человеческой составляющих в принятии спасения. Вместо того чтобы рассматривать благодать как односторонний или взаимодействующий дар, Кальвин развивает учение, принимающее во внимание многоаспектность библейского и патристического учения о Божьем спасительном отношении к человечеству, которое нельзя охарактеризовать посредством простого противопоставления одностороннего взаимодействующему. В конечном итоге, схематическое использование Милбанком категорий дара чуждо не только Кальвину, но также Августину и Фоме Аквинскому. Ограничения в концепции Милбанка, по всей видимости, обусловлены попыткой сделать слишком много посредством слишком малого. Он использует антропологический язык, заимствованный из дискуссии о дародаянии, для описания тринитарной сотериологии дара. Однако, Милбанк представляет недостаточные обоснования этих концепций с точки зрения библейской экзегезы, он также недостаточно, с апофатической точки зрения, осторожен, когда превращает схему дара в главную парадигму тринитарной метафизики.

---