

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М.П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

СТРИЖАЧУК ФЕДІР ВАСИЛЬОВИЧ

УДК 231.01

ДИСЕРТАЦІЯ

**РЕНЕСАНС ДОКТРИНИ ПРО ТРІЙЦЮ У СУЧАСНОМУ
ЗАХІДНОМУ БОГОСЛОВ'І**

09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ Ф. В. Стрижачук

Науковий консультант: Соловій Роман Павлович, доктор філософських наук

Київ – 2020

АНОТАЦІЯ

Стрижачук Ф. В. Ренесанс доктрини про Трійцю у сучасному західному богослов'ї. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2020.

У дисертації вперше в вітчизняному богослов'ї здійснене цілісне дослідження відродження та розвитку доктрини про Трійцю в християнському західному богослов'ї ХХ століття та показаний потенціал тринітарного богослов'я для розвитку християнського богослов'я і практик.

Мета дослідження полягає в аналізі історичних передумов, богословського контексту, мотивів та змісту відродження і розвитку доктрини про Трійцю у західному богослов'ї ХХ століття.

Об'єктом дослідження є тринітарне богослов'я.

Предметом дослідження є передумови, контекст та особливості відродження тринітарного богослов'я у ХХ столітті та наслідки цього процесу для богословських теорій та практики християнських конфесій.

Вперше встановлено, що християнське богослов'я може розглядатися як дослідницька традиція, яка стикається з концептуальними та емпіричними проблемами, а доктрина про Трійцю є одною з ключових доктрин, яке сприяла розв'язанню таких проблем в минулому і має потенціал для розв'язання проблем традиції християнського богослов'я сьогодні.

Доведено, що початок розвитку західного тринітарного богослов'я характеризувався незбалансованим акцентом на єдності триєдиного Бога. Доктрина про Трійцю провідного богослова християнського Заходу Аврелія Августина мала характеристики, які з плином часу створили передумови для виведення тринітарного богослов'я на маргіналії богословського дискурсу.

Показано, що такі риси його богослов'я як наголос на єдності Трійці, атрибуція божественних дії у створеному світі усій Трійці та психологічні аналогії були успадковані та посилені наступниками його богослов'я і сприяли поступовому занепаду доктрини про Трійцю в західному богослов'ї.

Встановлено, що подальший розвиток західної доктрини про Трійцю у Середні віки характеризувався акцентом на простоті Бога, ідентичності сутності і атрибутів і розвитком психологічних аналогій в онтологічні категорії, а в часи Реформації наголос на протестантському принципі *sola scriptura* вів до нехтування доктриною про Трійцю.

Показано, що критика традиційної доктрини про Трійцю Ф. Шлеєрмахером та виведення дискусії про Трійцю у висновки його систематичного богослов'я спричинили маргіналізацію тринітарної доктрини в ліберальному протестантському богослов'ї.

Встановлено, що в ХХ столітті в західному християнському богослов'ї відбувається ренесанс доктрини про Трійцю, який був започаткований Карлом Бартом і Карлом Ранером і набув розвитку у працях Юргена Мольтманна, Вольфхарта Панненберга, Роберта Дженсона, Іоанна Зізіуласа та ін., який вплинув на подальший розвиток християнського богослов'я та осмислення християнських практик.

Доведено, що ініціаторами тринітарного ренесансу в богослов'ї ХХ століття були К. Барт і К. Ранер і досліджено їх вклад в подальший розвиток доктрини про Трійцю в західному богослов'ї. Вони поставили доктрину про Трійцю в центр християнського богослов'я і зробили її «граматикою» та інтерпретативним принципом християнського богослов'я. Карл Барт ставить доктрину на початок богословського дискурсу. Його богослов'я є тринітаризмом одкровення. Карл Ранер критикує антитринітарну сором'язливість і впроваджує методологічний принцип єдності ікономічної та іманентної Трійці.

Виявлено, що Юргена Мольтман розвинув концепцію соціальної доктрини про Трійцю, в якій робиться наголос на трьох Особах Трійці, а для

пояснення єдності Трійці використовується концепція перихорези божественних Осіб. В дослідженні також показано, що Юрген Мольтман використовує соціальну концепцію Трійці для критики політичного та еклезіологічного елітаризму.

Доведено, що тринітарне богослов'я Вольфхарта Панненберга розвивається на тлі історії як широкого контексту богослов'я, особлива увага приділяється концепціям само-диференціації та взаємозалежності тринітарних Осіб.

Встановлено, що Роберт Дженсон розвиває концепцію тринітарної ідентичності Бога яка розгортається на фоні тринітарної драми самоодкровення божественних персонажів Отця, Сина і Духа.

Виявлено, що вагомим вкладом в тринітарне богослов'я ХХ століття є базовий принцип тринітарного богослов'я Карла Ранера, відомий як *правило Ранера*. Показано, що за правилом Ранера, Бог-у-Собі є тим самим Богом, якого знають віруючі з тринітарної історії спасіння, люди можуть довіряти Богу, який відкрив себе в ікономії, Він є таким самим в іманентній Трійці.

Встановлено, що Томас Торранс розвинув своє тринітарне богослов'я на основі наукової методології трирівневого епістемологічного процесу, за якою пізнання Бога починається з релігійного досвіду, проходить через аналіз само-одкровення Бога і формування вчення про ікономічну Трійцю, і на вищому теологічному рівні веде до концепції іманентної Трійці.

Показано, що для Катрін Лакуньї доктрина про Трійцю є практичною доктриною, яка формує основи християнського життя, та богослужіння. Тринітарне богослов'я є доксологією, дискурсом прославлення Бога. Богослужіння, молитва, піснеспіви та інші форми хвали є найкращий спосіб говорити про Бога і з Богом.

Уточнено тезу про те, що доктрина про Трійцю є унікальним християнським вченням про Бога, яке виділяє християнство з поміж світових та національних релігій, проте, тринітарна доктрина може тлумачити та інтегрувати релігійний досвід різних релігійних традиції без компрометації

унікальності християнства. Уточнено розуміння того, що християнське богослов'я є розвинутою традицією, яка містить в собі три характеристики: неперервність, канон і ядро. Уточнено тезу про те, що М. Еріксон зробив значний внесок в розвиток доктрини про Трійцю в середовищі євангельських християн, опираючись на Біблію, історію християнських доктрин та метафізичні принципи.

Набуло подальшого розвитку розуміння того, що формування доктрини про Трійцю було великим богословським досягненням християнської церкви перших століть, вона створила лексикон і концептуальний контекст для подальшого розвитку християнського богослов'я.

Ключові слова: богослов'я, тринітарне богослов'я, доктрина про Трійцю, богословська традиція, К. Барт, К. Ранер, Ю. Мольтман, В. Панненберг, Р. Дженсон, І. Зізіулас, К. Лакунья, М. Вольф, Л. Бофф, церква, еклезіологія, богослужіння, місія, політичне богослов'я.

ABSTRACT

Stryzhachuk F. V. The renaissance of the doctrine of the Trinity in contemporary Western theology. – The qualifying research paper, manuscript.

Thesis submitted for Doctor of Philosophy degree in specialization 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2020.

For the first time in national theology in the dissertation accomplished a holistic study of the revival and development of the doctrine of the Trinity in Christian Western theology of the twentieth century and the potential of Trinitarian theology for the development of Christian theology and practice.

The aim of the study is to analyze the historical background, theological context, motives and content of the revival and development of the doctrine of the Trinity in Western theology of the twentieth century.

The object of research is Trinitarian theology.

The subject of the research is the preconditions, context and features of the revival of Trinitarian theology in the twentieth century and the consequences of this process for theological theories and practices of Christian denominations.

For the first time it is demonstrated that Christian theology can be seen as a research tradition facing conceptual and empirical problems, and the doctrine of the Trinity is one of the key doctrines that has helped to solve such problems in the past and has the potential to solve the problems of tradition of Christian theology today.

It has been proven that the beginning of the development of Western Trinitarian theology has been characterized by an unbalanced emphasis on the unity of the Triune God. The doctrine of the Trinity of the leading theologian of the Christian West Augustine had features that over time created the preconditions for bringing Trinitarian theology to the margins of theological discourse. It is revealed that such features of his theology as the emphasis on the unity of the Trinity, the attribution of divine action in the created world to the whole Trinity, and psychological analogies have been inherited and strengthened by the successors of his theology and contributed to the gradual decline of the Trinitarian doctrine in Western theology.

It is established that the further development of the Western doctrine of the Trinity in the Middle Ages was characterized by an emphasis on the simplicity of God, identity of substance and attributes of God and the development of psychological analogies in ontological categories, and during the Reformation the emphasis on the Protestant principle of *sola scriptura* led to neglect of the doctrine of the Trinity.

It has been shown that F. Schleiermacher's critique of the traditional doctrine of the Trinity and placing of the discussion of the Trinity in the conclusions of his systematic theology led to the marginalization of the Trinitarian doctrine in liberal Protestant theology.

It is established that in the twentieth century in Western Christian theology the renaissance of the doctrine of the Trinity happened, which has been founded by Karl Barth and Karl Rahner and developed in the works of Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Robert Jenson, John Zizioulas and others. The trinitarian renaissance made the impact on further development of Christian theology and understanding of Christian practices.

It is proved that the initiators of the Trinitarian renaissance in the theology of the twentieth century were Karl Barth and Karl Rahner and their contribution to the further development of the doctrine of the Trinity in Western theology was studied. They placed the doctrine of the Trinity at the center of Christian theology and made it the "grammar" and interpretive principle of Christian theology. Karl Barth places the doctrine at the beginning of theological discourse. His theology is the Trinitarianism of revelation. Karl Rahner criticizes anti-Trinitarian timidity and implements the methodological principle of the unity of the economic and immanent Trinity.

It is found that Jürgen Moltmann developed the concept of the social doctrine of the Trinity, which emphasizes the three Persons of the Trinity, and for the explanation of the unity of the Trinity he uses the concept of perichoresis of divine Persons. The study also shows that Jürgen Moltmann uses the social concept of the Trinity for the critique of political and ecclesiological elitism.

It is proved that the Trinitarian theology of Wolfhart Pannenberg develops on the background of history as a broad context of theology, special attention is paid to the concepts of self-differentiation and interdependence of Trinitarian Persons.

It is established that Robert Jenson develops the concept of the Trinitarian identity of God which unfolds on the background of the Trinitarian drama of self-revelation of the divine characters of the Father, the Son and the Spirit.

It is found that the significant contribution to the Trinitarian theology of the twentieth century is the basic principle of Trinitarian theology of Karl Rahner, known as the Rahner's rule. It is demonstrated that according to Rahner's rule, God-in-Himself is the same God known to believers from the Trinitarian history of salvation, the people can trust God who has revealed Himself in economy of salvation, He is the same in the immanent Trinity.

It is established that Thomas Torrance developed his Trinitarian theology on the basis of the scientific methodology of the three-level epistemological process, according to which the knowledge of God begins with religious experience, passes through the analysis of God's self-revelation and the formation of the doctrine of the economic Trinity and on the higher level leads to the concept of the immanent Trinity.

It is shown that for Catherine LaCugna the doctrine of the Trinity is a practical doctrine that forms the foundations of the Christian life and worship. The Trinitarian theology is a doxology, a discourse of glorifying God. The worship, prayer, songs, and other forms of praise are the best ways to talk about God and with God.

Has been specified the thesis that the doctrine of the Trinity is a unique Christian doctrine of God that distinguishes Christianity from world and national religions, however, Trinitarian doctrine can interpret and integrate the religious experience of different religious traditions without compromising the uniqueness of Christianity. It has been clarified the understanding that Christian theology is a developed tradition, which contains three characteristics: continuity, canon and core. Has been specified the thesis is clarified that Millard Erickson made a significant contribution to the development of the doctrine of the Trinity among

evangelical Christians, relying on the Bible, the history of Christian doctrines and metaphysical principles.

Has been further developed understanding that the formation of the doctrine of the Trinity was a great theological achievement of the Christian church of the first centuries, it created a lexicon and a conceptual context for the further development of Christian theology.

Keywords: theology, trinitarian theology, doctrine of the Trinity, theological tradition, K. Bart, K. Rahner, J. Moltmann, W. Pannenberg, R. Jenson, J. Zizioulas, K. LaCugna, M. Volf, L. Boff, church, ecclesiology, worship, mission, political theology.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Федір Стрижачук. Ренесанс доктрини про Трійцю у богослов'ї ХХ ст. Рівне: ПП «Формат-А», 2020. 446 с.

Статті в українських наукових фахових виданнях:

2. Стрижачук Ф. В. Основні мотиви тринітарного богослов'я Юргена Мольтмана. *Вісник Львівського університету*. Серія: філос.-політолог. студії. 2018. Вип. 20. С. 94–100.

3. Стрижачук Ф. В. Тринітарна історія як джерело для доктрини про Трійцю Юргена Мольтмана. *Гілея: науковий вісник*. 2018. Вип. 137. С. 170–173.

4. Стрижачук Ф. В. Доктрина про Трійцю у богослов'ї Юргена Мольтмана. *Гілея: науковий вісник*. 2018. Вип. 138 (2). С. 32–35.

5. Стрижачук Ф. В. Доктрина про Трійцю у добу магістерської протестантської реформації. *Гілея: науковий вісник*. 2019. Вип. 147 (8), Ч. 2. Філософські науки. С. 157–160.

6. Стрижачук Ф. В. Тринітарна термінологія у сучасному богослов'ї. *Науковий вісник НУБіП України*. Серія: гуманітарні студії. 2018. № 295. С. 95–101.

7. Стрижачук Ф. В. Тринітарне богослов'я Кетрін Маурі Лакугни. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені*

М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. 2019. Вип. 40 (53). С. 77–85.

8. Стрижачук Ф. В. Доктрина про Трійцю у Фрідріха Шлаєрмахера. *Вісник Львівського університету*. Серія: філос.-політолог. студії. 2019. Вип. 23. С. 100–106.

9. Стрижачук Ф. В. Унікальність Трійці в міжрелігійному просторі. *Гілея: науковий вісник*. 2019. Вип. 143(2). С. 157–161.

10. Стрижачук Ф. В. Феномен «забуття Трійці» у сучасній християнській церкві. *Практична філософія*. 2019. № 1 (№71). С. 176–180.

11. Стрижачук Ф. В. Відродження доктрини про Трійцю у сучасному богослов'ї. *Гілея*. 2019. №150 (11). С. 122–125.

12. Стрижачук Ф. В. Доктрина про Трійцю у радикальних реформаторів і антитринітарні рухи. *Практична філософія*. 2019. № 3. С. 197–203.

13. Стрижачук Ф. В. Початок забуття Трійці: тринітарне богослов'я Августина. *Вісник Львівського університету*. Серія: філософські науки. 2019. Вип. 23. С. 69–75.

14. Стрижачук Ф. В. Тринітарне богослов'я Карла Барта. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. Т. 11. Вип. 2 (24). 2019. С. 30–36.

15. Стрижачук Ф. В. Тринітарне одкровення в богослов'ї Карла Барта. *Вісник Львівського університету*. Серія: філос.-політолог. студії. 2019. Вип. 25. С. 78–84.

16. Стрижачук Ф. В. Єдність триєдиного Бога та концепція перихорези у богослов'ї Юргена Мольтмана. *Практична філософія*. 2019. № 2 (№ 72). С. 176–181.

17. Стрижачук Ф. В. Трійця як ідеал для особистості, суспільства і церкви: теологія визволення Боффа. *Практична філософія*. 2019. № 4 (74). С. 183–188.

18. Стрижачук Ф. В. Базова аксіома тринітарного богослов'я Карла Ранера. *Гілея*. 152. С. 214–219.

19. Стрижачук Ф. В. Формування віросповідних формул у новозавітний період. *Практична філософія*. 2020. № 1 (№75). С. 186–194.

20. Стрижачук Ф. В. Тринітарна еклезіологія Мирослава Вольфа. *Multiversum. Philosophical almanac*. 2019. Issue 5–6 (special) DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.11

Статті у зарубіжних фахових виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз:

21. Stryzhachuk F. V. The concept of perichoresis in Moltmann's Trinitarian theology. *Modern Science*. Praha, 2020. № 1. С. 89–98.
22. Стрижачук Ф. В. Полемічні аспекти тринітарного богослов'я К. Барта: концепція «Образів буття» і «filioque». *Європейський філософський та історичний дискурс*. Прага, 2020. Вип. 6. № 1. С. 170–176. DOI: 10.46340/ephd.2020.6.1.25.
23. Стрижачук Ф. В. Missio Dei і місія християнської церкви. *Європейський філософський та історичний дискурс*. Прага, 2020. Том 6. № 2, С. 80–87. Doi: 10.46340/ephd.2020.6.2.11.
24. Стрижачук Ф. В. Триєдиний Бог в науковому богослов'ї Томаса Торранса. *Przeгляд Naukowy*. Lublin, 2019. №10 (63). С. 37–49.
25. Стрижачук Ф. В. Историческое развитие доктрины о Троице. *Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe* (East European Scientific Journal). Warszawa, 2020. № 59, part. 3. С. 39–44.
26. Стрижачук Ф. В. Тринітарний персоналізм Іоанна Зізіуласа. Власть и общество (История, Теория, Практика): научный журнал. Тбилиси, 2020. № 1 (53). С. 127–139.
27. Stryzhachuk, Fedir. Singular, Binary and Trinitarian Creedal Formulas in the New Testament. *Theological Reflections*. 2020. № 24. P. 155–168.
28. Strizhachuk Fedor. Myšlenka na Boha, řeč o Bohu a koherence doktrinálních ustanovení ve filozofickém teismu Richarda Swinburna. *Moderní Věda*. 2017. №5. С.130–136.

Статті в інших наукових збірниках:

29. Стрижачук Ф. В. Доктрина про Трійцю як концептуальний інструмент розв'язання доктринальних і практичних проблем ранньої церкви. *Богомыслие*. 2020. № 27. С. 42–60.
30. Стрижачук Ф. В. Доктрина про Трійцю та християнська унікальність. *Богомыслие*. 2019. № 25. С. 8–18.
31. Стрижачук Ф. В. История христианской мысли Пауля Тиллиха в контексте его богословия. *Богомыслие*. 2017. № 21. С. 264–274.
32. Стрижачук Ф. В. Екзистенційний вимір Реформації з точки зору богослов'я Пауля Тилліха. *Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності*: Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції (8–9 грудня 2017 р., Львів). Львів: Львівський Національний медичний університет імені Данила Галицького, 2017. С. 170–171.

ЗМІСТ

ВСТУП	13
РОЗДІЛ 1	
РЕЗОНИ НА КОРИСТЬ ДОСЛІДЖЕННЯ	ТРИНІТАРНОГО
РЕНЕСАНСУ	24
1.1. Доктрина про Трійцю як основа унікальності християнства	25
1.2. Історичний пріоритет у вирішенні доктринальних і практичних проблем ранньої церкви	38
1.3. Забуття Трійці у сучасній церкві	59
1.4. Сучасне відродження доктрини про Трійцю	70
1.5. Методологія дослідження тринітарного ренесансу	83
Висновки до розділу 1	110
РОЗДІЛ 2	
ШЛЯХ ДО «ЗАБУТТЯ ТРІЙЦІ»	112
2.1. Початок затемнення Трійці: від Августина до Томи Аквінського	113
2.2. Реформація й антитринітарні рухи	129
2.3. Доктрина про Трійцю у Ф. Шлеєрмахера і ліберальному богослов'ї XIX ст.	146
Висновки до розділу 2	164
РОЗДІЛ 3	
ПОЧАТОК ДОБИ ТРИНІТАРНОГО РЕНЕСАНСУ	167
3.1. Тринітарне богослов'я К. Барта	168
3.2. Тринітарне богослов'я К. Ранера	194
Висновки до розділу 3	220

РОЗДІЛ 4

ЗЕНІТ РЕНЕСАНСУ ТРИНІТАРНОГО БОГОСЛОВ'Я.....	225
4.1. Соціальна концепція Трійці Ю. Мольтманна	226
4.2. Історія та доктрина про Трійцю у В. Панненберга.....	262
4.3. Тринітарна ідентичність в історичному наративі Р. Дженсона	282
4.4. Тринітарний персоналізм І. Зізіуласа	300
4.5. Тринітарний синтез: К. Лакунья, М. Еріксон, Т. Торренс.....	317
Висновки до розділу 4	340

РОЗДІЛ 5

ПРИКЛАДНІ СФЕРИ ЗАСТОСУВАННЯ

ДОКТРИНИ ПРО ТРІЙЦЮ	347
5.1. Тринітарна еклезіологія.....	347
5.2. Трійця як образ справедливого і рівноправного суспільства у Л. Боффа	364
5.3. Трійця та богослужіння	380
5.4. Трійця і місія.....	397
Висновки до розділу 5	416
ВИСНОВКИ.....	422
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	440

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Вчення про Трійцю є основоположною доктриною християнського богослов'я. Розуміння Бога як Трійці є унікальним та вирізняє християнство з-поміж інших монотеїстичних релігій. Вчення про Трійцю також було першорядною доктриною у перші століття формування християнського богослов'я. Проте, утвердившись у патристичному богослов'ї, доктрина про Трійцю не здобула належної уваги у подальшому розвитку християнського богослов'я на Заході. А у ХІХ ст. відбувся глибокий занепад тринітарної доктрини. Доктрину стали вважати неактуальною, незрозумілою, непрактичною. У християнській церкві почали з'являтися унітаристські тенденції у богослов'ї та практиці. Забуття доктрини про Трійцю поширилося на віросповідання та життя пересічних віруючих.

ХХ ст. характеризується новим відкриттям і відродженням тринітарного богослов'я. Протестантський богослов Карл Барт і католицький мислитель Карл Ранер вказали на важливість доктрини про Трійцю і зробили її центром та вихідною передумовою християнського богослов'я. Ю. Мольтманн, В. Панненберг, Р. Дженсон та ін. розвивали доктрину про Трійцю та обґрунтували її вкоріненість у писаннях Старого і Нового Заповітів та історії спасіння. Вони наголошували на тринітарній структурі християнського богослов'я, вказували на соціальні, політичні та еклезіологічні аплікації доктрини про Трійцю. Наступним етапом розвитку доктрини про Трійцю стало її проникнення в прикладні сфери християнського богослов'я: політичне богослов'я, еклезіологію, літургійне богослов'я, місіологію. В останні десятиліття ХХ ст. богослови різних конфесійних традицій знову повернулися до доктрини про іманентну Трійцю і сформулювали тринітарну доктрину на нових методологічних засадах.

Початок ХХІ ст. характеризується загальним визнанням ключової ролі доктрини про Трійцю в академічному християнському богослов'ї. Методологія, герменевтика, структура та зміст богослов'я зумовлюються наново відкритим тринітаризмом. Тринітарне богослов'я проникає в практичну площину. Не лише систематичне богослов'я, а й біблійні дослідження, етика, місіологія, пасторське богослов'я, літургіка перебувають під впливом тринітарних досліджень.

Такий розвиток доктрини про Трійцю та тринітарних особливостей християнського богослов'я добре відомий в академічних богословських колах Заходу. Проте в українському церковному середовищі він майже не відомий. Церковне богослов'я та християнські практики перебувають у стані «забуття Трійці», що було характерним для західного християнства ХІХ ст. Ренесанс доктрини про Трійцю ще не досліджений в академічному богослов'ї України, тоді як цей процес нового відкриття тринітарного богослов'я вимагає ретельного дослідження та експлікації. Необхідна не лише актуалізація автентичного змісту, структури та мотивів християнського богослов'я, яке у своїй глибинній сутності є тринітарним, а й нове відкриття оригінального тринітарного змісту християнського служіння у церкві та практичної місії у суспільстві.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова відповідно до наукової теми «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903). Окрім того, робота виконана у межах інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М. П. Драгоманова «Сучасне протестантське богослов'я», що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією відповідно до додаткової угоди №1 до договору про

співпрацю між Національним педагогічним університетом імені М. П. Драгоманова і громадською організацією «Євро-Азіатська теологічна асоціація» від 19 грудня 2015 р.

Метою дослідження є проаналізувати та розкрити історичні передумови, богословський контекст, мотиви та зміст відродження і розвитку доктрини про Трійцю у західному богослов'ї ХХ ст.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі **дослідницькі завдання**:

- розкрити зміст доктрини про Трійцю і показати її унікальність серед світових та національних релігій та вказати на її потенціал для міжрелігійного діалогу;

- прослідкувати формування основних понять доктрини про Трійцю в патристичний період і визначити основний концептуальний та історичний контекст її становлення;

- дослідити концептуальні і практичні проблеми, які постали перед ранньою християнською церквою, і показати як доктрина про Трійцю сприяла їх розв'язанню;

- проаналізувати період «забуття Трійці» та розкрити його передумови і богословські та практичні наслідки;

- дослідити роль К. Барта і К. Ранера у відродженні тринітарного богослов'я та їхній оригінальний внесок у розвиток доктрини про Трійцю;

- оцінити внесок провідних сучасних богословів (Ю. Мольтманн, В. Панненберг, Р. Дженсон, І. Зізіулас та ін.) у розвиток доктрини про Трійцю в ХХ ст.;

- дослідити особливості соціальної концепції Трійці Ю. Мольтманна і окреслити її політичні та еклезіологічні наслідки;

- проаналізувати особливості тринітарного богослов'я В. Панненберга, сформованого у контексті цілісного бачення історії спасіння;
- розкрити зміст концепції тринітарної ідентичності в історичному наративі Р. Дженсона;
- дослідити формування тринітарного персоналізму в богослов'ї І. Зізіуласа, його коріння в тринітаризмі Отців-каппадокійців та його вплив на сучасну еклезіологію;
- проаналізувати вплив сучасного розуміння доктрини про Трійцю на розвиток еклезіології та тринітарного персоналізму ХХ – поч. ХХІ ст.;
- дослідити тринітарне богослов'я Л. Боффа і його значення для створення справедливого і рівноправного суспільства;
- проаналізувати вплив доктрини про Трійцю на сучасне літургічне богослов'я та практику богослужіння і показати особливості тринітарного богослужіння;
- проаналізувати концепцію *missio Dei* в контексті тринітарного богослов'я і показати її богословські наслідки для практичної реалізації християнської місії сьогодні.

Об'єктом дослідження є тринітарне богослов'я.

Предметом дослідження є передумови, контекст та особливості відродження тринітарного богослов'я у ХХ столітті та наслідки цього процесу для богословських теорій та практики християнських конфесій.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертаційне дослідження виконане на межі систематичного, історичного та прикладного богослов'я, з урахуванням результатів попередніх досліджень формування доктрини про Трійцю в патристичний період та її розвитку в Середньовіччі, маргіналізації у Новий Час та відродження в ХХ ст. Здійснюючи

дослідження, автор дотримувався загальних принципів академічного дискурсу – об'єктивності, позаконфесійності, неупередженості та світоглядного плюралізму. Загальним концептуальним та методологічним підґрунтям для дослідження стали праці провідних дослідників патристичного, середньовічного та сучасного богослов'я. Особливе значення для дисертаційної роботи мали праці таких сучасних теологів як А. Гарнак, Дж. Келлі, Я. Пелікан, Х. Беркхоф, В.-М. Карккайнен, Г. Гонзаліз, К. Велч, С. Павел, С. Гренц, Р. Олсон, К. Холл, Ю. Мольтманн, Е. Фортман, Ф. Дунцель, Б. Студер, Б. Лонерган, Р. Летам, Л. Айрес, Дж. Престіж, Р. Генсон, В. Гаррісон, К. Гантон, В. Лоський.

Розробляючи методологічні засади дослідження розвитку тринітарного богослов'я, автор спирався на методологічні парадигми, розроблені А. Макінтайром, Т. Куном, Г. Кюнгом, Д. Бошем, Дж. Александером, Е. Шілзом, Я. Пеліканом, І. Лакатошем, Л. Лауденом, К. Лілеєм, В. ван Хайстіном. Основою для формування методології дослідження стала методологічна концепція «дослідницьких традицій» філософа науки Ларі Лаудена, яка була застосована до аналізу християнської богословської традиції Крістофером Лілеєм і Ванцелем ван Хайстіном. За концепцією «дослідницьких традицій», християнське богослов'я стикається з концептуальними та практичними проблемами, що спонукає його розвиватися для пошуку розв'язання цих проблем і, зрештою, формувати богословські концепції, які пропонують вирішення цих проблем.

Формуючи траєкторію дослідження ренесансу доктрини про Трійцю в богослов'ї ХХ ст., автор спирався на дослідження К. Велча, С. Павела, С. Гренца, В.-М. Карккайнена, Р. Олсона і К. Холла. Проте для цього дослідження був обраний новий підхід: рух від ренесансу доктрини про Трійцю у вигляді психологічної концепції Трійці до розвитку соціальної концепції Трійці і, зрештою, до проникнення доктрини про Трійцю в сфери прикладного богослов'я і християнських практик.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що в ньому вперше у вітчизняному академічному богослов'ї та науковому дискурсі здійснено цілісне дослідження відродження та розвитку доктрини про Трійцю в християнському західному богослов'ї ХХ ст. та виявлено потенціал тринітаризму для розвитку християнського вчення і практик.

Новизна результатів дослідження розкривається у таких положеннях:

Уперше:

- з'ясовано, що християнське богослов'я може розглядатися як дослідницька традиція, яка стикається з концептуальними та емпіричними проблемами, а доктрина про Трійцю є однією з ключових доктрин, яке сприяла їхньому розв'язанню у минулому і має потенціал для розв'язання сьогодні;

- доведено, що початок розвитку західного тринітарного богослов'я характеризувався незбалансованим акцентом на єдності триєдиного Бога. Доктрина про Трійцю провідного богослова християнського Заходу Аврелія Августина мала характеристики, які з плином часу створили передумови для виведення тринітарного богослов'я на маргінес богословського дискурсу. З'ясовано, що такі риси його богослов'я, як наголос на єдності Трійці, атрибуція божественних дії у створеному світі усій Трійці та психологічні аналогії були успадковані, та посилені наступниками і сприяли поступовому занепаду доктрини про Трійцю в західному богослов'ї.

- встановлено, що подальший розвиток західної доктрини про Трійцю у Середньовіччі характеризувався акцентом на простоті Бога, ідентичності сутності й атрибутів і розвитком психологічних аналогій в онтологічні категорії, а в часи Реформації наголос на протестантському принципі *sola scriptura* вів до нехтування доктриною про Трійцю;

- виявлено, що критика традиційної доктрини про Трійцю Фрідріхом Шлеєрмахером та виведення дискусії про Трійцю у висновки його систематичного богослов'я спричинили маргіналізацію тринітарної доктрини в ліберальному протестантському богослов'ї;

- встановлено, що в ХХ ст. в західному християнському богослов'ї відбувається ренесанс доктрини про Трійцю, започаткований Карлом Бартом і Карлом Ранером і розвинутий у працях Юргена Мольтманна, Вольфгарта Панненберга, Роберта Дженсона, Іоанна Зізіуласа та інших теологів, який впливає на подальший розвиток християнського богослов'я та осмислення християнських практик;

- доведено, що ініціаторами тринітарного ренесансу в богослов'ї ХХ ст. були Карл Барт і Карл Ранер і досліджено їхній внесок у подальший розвиток доктрини про Трійцю в західному богослов'ї. Вони поставили доктрину про Трійцю в центр християнського богослов'я і зробили її «граматикою» та інтерпретативним принципом християнського богослов'я. Карл Барт ставить доктрину на початок богословського дискурсу. Його богослов'я є тринітаризмом одкровення. Карл Ранер критикує антитринітарну сором'язливість і впроваджує методологічний принцип єдності ікономічної та іманентної Трійці;

- виявлено, що Юрген Мольтманн розвинув концепцію соціальної доктрини про Трійцю, в якій робиться наголос на трьох Особах Трійці, а для пояснення єдності Трійці використовується концепція перихорези божественних Осіб. У дослідженні також з'ясовано, що Юрген Мольтманн використовує соціальну концепцію Трійці для критики політичного та еклезіологічного елітаризму;

- доведено, що тринітарне богослов'я Вольфгарта Панненберга розвивається на тлі історії як широкого контексту богослов'я, особлива увага

приділяється концепціям самодиференціації та взаємозалежності тринітарних Осіб;

- встановлено, що Роберт Дженсон розвиває концепцію тринітарної ідентичності Бога, яка розгортається на тлі тринітарної драми самоодкровення божественних персонажів Отця, Сина і Духа;

- виявлено, що вагомим внеском у тринітарне богослов'я ХХ ст. є базовий принцип тринітарного богослов'я Карла Ранера, відомий як *правило Ранера*. Визначено, що за *правилом Ранера*, Бог-у-Собі є тим самим Богом, якого знають віруючі з тринітарної історії спасіння, люди можуть довіряти Богу, який відкрив Себе в ікономії, Він є таким самим в іманентній Трійці;

- встановлено, що Томас Торренс розвинув своє тринітарне богослов'я на основі наукової методології трирівневого епістемологічного процесу, за якою пізнання Бога починається з релігійного досвіду, проходить через аналіз самоодкровення Бога і формування вчення про ікономічну Трійцю, і на вищому теологічному рівні веде до концепції іманентної Трійці;

- з'ясовано, що для Кетрін Лакуньї доктрина про Трійцю є практичною доктриною, яка формує основи християнського життя та богослужіння. Тринітарне богослов'я є доксологією, дискурсом прославлення Бога. Богослужіння, молитва, піснеспіви та інші форми хвали є найкращим способом говорити про Бога і з Богом.

Уточнено:

- положення про те, що доктрина про Трійцю є унікальним християнським вченням про Бога, яке виділяє християнство з-поміж світових та національних релігій, проте тринітарна доктрина може тлумачити та інтегрувати релігійний досвід різних релігійних традиції без компрометації унікальності християнства;

- розуміння того, що християнське богослов'я є розвинутою традицією, яка містить у собі три характеристики: неперервність, канон і ядро;

- тезу про те, що Міллард Еріксон зробив значний внесок у розвиток доктрини про Трійцю серед євангельських християн, спираючись на Біблію, історію християнських доктрин та метафізичні принципи.

Набуло подальшого розвитку:

- розуміння того, що формування доктрини про Трійцю було великим богословським досягненням християнської церкви перших століть, вона створила лексикон і концептуальний контекст для подальшого розвитку християнського богослов'я.

Теоретичне значення дослідження. Автор уперше здійснив дослідження відродження доктрини про Трійцю в західному богослов'ї ХХ ст. У дослідженні прослідковано передумови зародження доктрини про Трійцю, виявлено її ключову роль у розв'язанні концептуальних та практичних проблем ранньої церкви, причини її маргіналізації в західному богослов'ї, ренесанс та його наслідки для християнської релігійної традиції. Отримані результати дозволяють по-новому осмислити стан сучасного християнського богослов'я та його потенціал для осмислення та трансформації християнських практик.

Практичне значення отриманих результатів. Розробка прикладних аспектів тринітарного богослов'я може сприяти оновленню та трансформації християнських практик українських церков та конфесій. Дослідження може бути використаним для розробки курсів для спеціальностей «релігієзнавство», «богослов'я», «історія філософії». Матеріали дослідження можуть бути використані у викладацькій діяльності при підготовці курсів та підручників із таких дисциплін як «Релігієзнавство», «Богослов'я», «Систематичне богослов'я», «Історичне богослов'я», «Літургіка», «Еклезіологія», «Місіологія». Отримані в дисертаційній роботі результати

можуть отримати подальше осмислення в дисертаційних дослідженнях і монографіях релігієзнавчої та богословської спрямованості.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є оригінальним дослідженням, висновки та положення наукової новизни автором здобуті самостійно. Кандидатська дисертація на тему «Чистий та поглиблений теїзм в богослов'ї Річарда Свінберна» була захищена 29 червня 2018 р. у спеціалізованій раді Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дослідження. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук пройшла апробацію на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософії та суспільствознавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Основні ідеї та положення дисертаційної роботи, її результати та висновки у формі доповідей були оприлюднені на 32-х наукових заходах, зокрема:

- *Міжнародних науково-практичних конференціях і семінарах:* Міжнародна науково-богословська конференція «Методології богословських студій: проблеми і перспективи» (Київ, 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Духовна та світська освіта: історія взаємин – сучасність – перспективи» (Київ, 2018 р.); Міжнародна наукова конференція «Церква і публічна сфера: любов у дії» (Львів, 2019 р.); Міжнародна конференція «Bing Human in Technological Age: Rethinking Theological Anthropology» (Левен, Бельгія, лютий 2019 р.); Методичний семінар «Religious Talks» (Левен, Бельгія, квітень 2019 р.); Міжнародна богословська конференція «Нове та старе (Мт. 13:52): традиція та оновлення в богослов'ї, церкві та освіті» (Одеса, жовтень 2019 р.); Міжнародна науково-практична

конференція «Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності» (Одеса, 2019 р.)

- *Регіональних науково-практичних конференціях, семінарах, круглих столах тощо*: Постійний семінар «Богомыслие» (Одеса, жовтень 2019 р.); Методологічний богословський семінар Східноєвропейського інституту теології (травень, 2020)

Публікації. За результатами дослідження опубліковано 32 одноосібні праці, із них одна монографія; 19 статей у вітчизняних наукових фахових виданнях, 8 – у зарубіжних наукових виданнях, а також виданнях, включених до міжнародних наукометричних баз і 4 статті в інших виданнях.

Структура й обсяг дисертації. Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що впливає з його методології, мети та завдань. Робота складається зі вступу, п'яти розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи становить 479 сторінок, із них 416 сторінок основного тексту. Список використаних джерел налічує 486 найменувань, із них 457 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

РЕЗОНИ НА КОРИСТЬ ДОСЛІДЖЕННЯ ТРИНІТАРНОГО РЕНЕСАНСУ

Розуміння Бога як Трійці вирізняє християнство з-поміж інших світових релігій і систем філософського теїзму. Бог існує у Своєму трансцендентному бутті і відкривається людям в історії як Отець, Син і Дух Святий, який водночас є єдиним за своєю суттю. Доктрина про Трійцю є ключовою доктриною християнського богослов'я. Разом із доктриною про боговтілення вона складає основу християнського богослов'я. Доктрина про Трійцю вкорінена в історії біблійного одкровення, сформульована в період патристичного богослов'я і є фундаментом, фактором когерентності та унікальності християнського богослов'я. Проте з плином історії автентичне тринітарне розуміння Бога, втілене в доктрині про Трійцю, поступово втратилося, а в XIX ст. «феномен забуття Трійці» у західному християнському богослов'ї досяг свого піку. У XX ст. відбувся «ренесанс доктрини про Трійцю», проте навіть на початку XXI ст. цей процес не набув значного поширення на рівні богослов'я, практики помісних церков та освітніх інституцій, які готують служителів для християнських спільнот. Метою нашого дослідження є охарактеризувати процес відродження тринітарного богослов'я, вказавши на його передумови, перебіг і наслідки для християнського богослов'я і практики.

У першому розділі ми називаємо і викладаємо основні резони на користь розвідки відродження доктрини про Трійцю в християнському богослов'ї XX ст. Не вдаючись до технічної деталізації, ми виділяємо чотири основні підстави актуальності і важливості для дослідження. 1. Важливість доктрини про Трійцю для християнської унікальності і міжрелігійного діалогу та крос-культурної місії. 2. Історичний пріоритет доктрини про Трійцю у вирішенні доктринальних і практичних проблем ранньої християнської церкви. 3. Маргіналізація доктрини про Трійцю у богослов'ї

XIX ст. і «забуття Трійці» у сучасній християнській церкві; 4. Відродження доктрини про Трійцю в богослов'ї XX ст.

У першому розділі доведено, що доктрина про Трійцю є надзвичайно важливим і унікальним християнським вченням про Бога. У добу становлення християнського богослов'я доктрина про Трійцю стала вченням, яке вирішило низку концептуальних і практичних (емпіричних) проблем. Проте з причин, які ми називаємо та досліджуємо у другому розділі, доктрина про Трійцю потрапила на маргінес академічного богослов'я у XIX ст., а в XX ст. «забуття Трійці» поширилося на церковне богослов'я і практику християнської церкви. Водночас XX ст. в академічному богослов'ї стало періодом «ренесансу тринітарного богослов'я», який не повинен залишатися пріоритетом академічного богослов'я, а стати публічною богословською та інтелектуальною подією, відомою всім, хто цікавиться глобальними інтелектуальними процесами.

1.1. Доктрина про Трійцю як основа унікальності християнства

Християнство є монотеїстичною авраамістичною релігією. У ранньому християнському тексті «Пастир Герма» в уста ангела покаяння вкладаються такі слова: «Передусім віруй, що є один Бог, який все створив і звершив, і з нічого усе спричинив до буття. Він все обіймає, Сам будучи неосяжним, і не може бути ні словом визначений, ні розумом осягнений. Отже, віруй у Нього, бійся Його»¹. Це твердження було одним із основних принципів раннього християнства, його багато разів цитували ранні християнські богослови, зокрема Іринеї Ліонський, Оріген, Афанасій Великий та інші². У визнанні одного Бога християнство погоджується з монотеїстичними релігіями –

¹«Пастырь Гермы». М. «Присцельс», 1997 (текст издания 1862 г. "Памятники древней христианской письменности", т. 2.) Книга 3, 5 Подобие б,5. Книга 2, Заповеди 1.

²Franz Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church* (London ; New York: T & T Clark, 2007), 1.

юдаїзмом, який існував до християнства, та ісламом, який виник після утвердження християнства.

У Новому Заповіті юдейський монотеїзм приймається без застережень, тому віра в одного Бога не стає предметом особливої уваги жодного з авторів Нового Заповіту і згадується лише у текстах, які висвітлюють інші віросповідні та практичні теми. У Посланні Якова автор запитує: «Чи віруєш ти, що Бог один?» і позитивно відповідає: «Добре робиш!» (Як. 2: 19). Яків схвально говорить про віру в єдиного Бога, хоча і зазначає, що такої умоглядної віри недостатньо для віри у повному християнському розумінні цього слова. Апостол Павло з'ясовує питання «ідолських жертв» і обґрунтовує свою позицію посиланням на монотеїзм та поклоніння одному Богові. Він говорить: «Тож про споживання ідолських жертв ми знаємо, що ідол у світі ніщо, і що іншого Бога нема, окрім Бога Одного. Бо хоч і існують так звані «боги» чи на небі, чи то на землі, як існує багато богів і багато панів, та для нас один Бог – Отець, що з Нього походить усе, ми ж для Нього, і один Господь – Ісус Христос, що все сталося Ним, і ми Ним» (1 Кор. 8: 4–6). У пастирській настанові Тимофію про побожне життя і молитовну практику Павло говорить: «Один-бо є Бог, і один Посередник між Богом та людьми, – людина Христос Ісус, що дав Самого Себе на викуп за всіх» (1 Тим. 2: 5, 6). У третьому розділі Послання до римлян Павло обговорює питання Закону та віри для юдеїв і язичників, знову посилаючись на монотеїзм: «Бо є один тільки Бог, що виправдає обрізання з віри й необрізання через віру» (Рим. 3: 30). Ці нечисленні згадки про віру в одного Бога говорять про те, що автори Нового Заповіту сприймали віру в одного Бога як самоочевидну і використовували посилання на цю віру лише для обґрунтування ідей, правил та приписів менш очевидних для їхніх адресатів.

В юдаїзмі донині в ранковій та вечірній молитвах виголошується монотеїстичне сповідання віри: «Слухай, Ізраїлю: Господь, Бог наш – Господь один!» (Повт. 6: 4). Добре відомий також монотеїстичний текст

пророка Ісаї: «Я – Господь, і нема вже нікого, нема іншого Бога, крім Мене» (Іс. 45: 5).

Перша частина Шагади, ісламського символу віри, визнання якого є необхідною і достатньою умовою для прийняття ісламу, містить чітке монотеїстичне твердження: «Немає Бога крім Аллаха і Мухаммед – пророк Його». Це сповідання походить із тексту Корану, в якому робиться наголос на вірі в одного Бога: «Аллах! Немає бога, крім Нього – Живого, Суцього!» (Сура 2: 255)³. Саме сповідування монотеїзму в ісламі спонукає його завзято виступати проти християнської доктрини про Трійцю: «Істинно, не вірують ті, які говорять: «Воістину Аллах – третій із Трійці», але ж немає бога, крім Бога єдиного! І, воістину, якщо не відмовляться вони від того, що говорять, то тих, із них, які не вірують, спіткає болісна кара!» (Сура 5: 73). З погляду ісламу вчення про Трійцю є небезпечним переконанням, яке відводить від віри в одного Бога. Отже, дві авраамістичні монотеїстичні релігії юдаїзм та іслам погоджуються з християнством у вірі в одного Бога, проте обидві релігії не вважають, що вчення про Бога як Трійцю сумісне з вченням про одного Бога. Християнство з цього погляду є унікальним, воно сповідує віру в одного Бога і водночас вчить, що Бог є Трійця – Отець, Син і Дух Святий.

Однією з основних причин важливості дослідження доктрини про Трійцю в теперішній час глобалізації і зустрічі християнства з реальністю релігійної різноманітності є її значення для християнської унікальності. Дослідник сучасного тринітарного богослов'я В.-М. Карккайнен запевняє: «Небагато християн сьогодні будуть заперечувати, що доктрина про Трійцю є незамінною доктриною для всіх християнських церков. Незважаючи на різні підходи до конкретних формулювань доктрини, існує консенсус стосовно того, що доктрина про Трійцю є відмінною рисою релігії, яка нині є найбільшою в світі»⁴.

³ Коран. Переклад смислів з арабської мови. Переклад українською мовою М. Якубовича (Київ, Основи, 2015).

⁴ Veli-Matti Kärkkäinen, *The Trinity: Global Perspectives* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2007), 8.

Сьогодні термін «глобалізація» є ключовим для визначення всіх соціальних процесів, зокрема і релігійних. Наша діяльність, мислення та релігійність мусять бути актуалізовані не лише у локальному контексті, але також осмислені в глобальній перспективі. Процеси глобалізації сприяють нашій зустрічі та комунікації з окремими людьми, культурами інших країн та континентів, їхніми релігійними традиціями. Феномен глобалізації має також важливі богословські наслідки: «Займатися богослов'ям на початку третього тисячоліття – це діяти в глобальній та екуменічній перспективі, вступаючи в діалог із різними традиціями в християнстві та за його межами»⁵.

Нехристиянські релігії вже не є чимось дивним та невідомим. У людей виникає загальне відчуття подібності до інших людей та іншого світогляду, незалежно від того, до якої культури чи релігії вони належать. Коли християни зустрічаються з представниками інших релігій та знайомляться з їхніми переконаннями, в них виникає питання про ставлення християнства до інших релігій. Вони також цікавляться тим, наскільки християнство унікальне. Хоча справді існують певні точки дотику між релігійними традиціями, окремі практики і вчення є особливими. Навіть поверхове ознайомлення з християнством створює враження, що однією з доктрин, яка його відрізняє від інших релігій, є доктрина про Трійцю. Її використання є доречним у сучасному плюралістичному світі, де кожна релігія має показати свої особливості та свою унікальну цінність для вирішення локальних і глобальних проблем.

Доктрина про Трійцю є чимось більшим ніж однією з багатьох доктрин християнства. Християнські богослови, які сповідують релігійну винятковість, вважають, що доктрина про Трійцю виокремлює християнство з-поміж строго монотеїстичних релігій, таких як юдаїзм та іслам, а також від політеїстичних та пантеїстичних, таких як індуїзм і буддизм⁶. На їхню думку, дві основоположні доктрини християнства – про Трійцю і про боговтілення –

⁵Kärkkäinen, 18.

⁶Millard J. Erickson, *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity* (Grand Rapids, Mich: Baker Books, 1995), 15.

є унікальними серед різноманіття вірувань релігійних традицій⁷. К. Барт стверджує: «Доктрина про Трійцю є тим, що переважно вирізняє християнську доктрину про Бога як християнську, і тому доктрина про Трійцю є тим, що відрізняє християнську концепцію одкровення від усіх можливих доктрин про Бога або понять одкровення»⁸. Доктрина про Трійцю стає для К. Барта контрольним принципом всього християнського богослов'я. Це своєрідний спосіб ідентифікації Бога Біблії, єдина можлива християнська відповідь на питання «Хто є Бог, який відкрив себе в Біблії?»⁹.

Реформатський богослов XIX ст. Г. Бавінк вважає: «Від визнання Бога Трійці стоїть або падає все християнство, все особливе одкровення. Це є серце християнської віри, корінь усіх догматів, сутність нового завіту Бога з людиною»¹⁰. Тринітарна доктрина виділяється серед доктрин релігійних традицій світу. У політеїстичних релігіях є багато божеств, а в монотеїстичних релігіях – лише одне. Але тільки у християнстві Бог у певному сенсі є одним і одночасно в іншому сенсі – трьома. Християнство є тринітарним монотеїзмом і не може асимілювати інші божества без радикальної модифікації своєї основоположної доктрини – доктрини про Трійцю¹¹. В. Нарум вважає, що тринітарна доктрина є всеохопним «резюме» християнського богослов'я, вона підсумовує і спрямовує християнський досвід зустрічі і спілкування з Богом¹². Християнин переживає Бога як джерело буття – Творця, як джерело спасіння (виправдання, викуплення) – Христа Спасителя, і як джерело освячення – Духа Святого. Отже, християнський досвід має тринітарну структуру, і джерелом цього досвіду є триєдиний Бог, тому що Бог не є кимось іншим, ніж Він являє Себе в

⁷Christopher B. Kaiser, "The Incarnation and the Trinity: Two Doctrines Rooted in the Offices of Christ," *The Greek Orthodox Theological Review* 43, no. 1–4 (1998): 221.

⁸Karl Barth, Geoffrey William Bromiley, and Thomas F. Torrance, *Church Dogmatics*, 1st pbk. ed (London ; New York: T. & T. Clark International, 2004):301.

⁹Veli-Matti Kärkkäinen, *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions* (Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2004):13.

¹⁰Herman Bavinck, John Bolt, and John Vriend, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2003), 346.

¹¹Erickson, *God in Three Persons*, 18.

¹²William H. K. Narum, "The Trinity, the Gospel, and Human Experience," *Word & World*, no. 2/1 (1982): 43.

одкровенні. Вся християнська догматика може бути розкрита в тріумфальній декларації християнської церкви: Отцю, Сину і Духу Святому разом вклоняємося і Його возвеличуємо, одного Бога благословенного назавжди. Доктрина про Трійцю не лише підсумовує християнське богослов'я, вона також є теоретичним підґрунтям для християнського досвіду, а також формує практичну, конкретну та екзистенціальну основу для християнського життя.

Православний богослов І. Зізіулас стверджує: «Християнство відрізняється від інших монотейстичних релігій тим, що хоча воно сповідує віру в одного Бога, воно розуміє цього Бога, як такого, що існує тринітарно як Отець, Син і Дух Святий»¹³. Тринітарна формула християнської віри завжди була частиною християнського хрещення, що вказує на те, що віра у Трійцю не є лише згодою з теоретичним вченням про Бога, але вона означає прийняття унікального способу існування в триєдиному Богові. Тринітарне богослов'я має важливі екзистенційні наслідки. Євангельський богослов М. Еріксон вважає, що доктрина про Трійцю видається найбільш складною для пошуку сфери взаєморозуміння з доктринальними позиціями інших релігій¹⁴. Він переконаний, що доктрина про Трійцю створює основну перешкоду для релігійної асиміляції або світоглядного еkleктизму.

У минулому християнство домінувало в публічній сфері західної цивілізації. Тепер публічну сферу намагаються контролювати інші переконання, ідеології та світогляди. Л. Ньюбігін переконаний, що християни повинні наполягати на тому, щоб «християнське вчення з його доктриною про Трійцю значною мірою визначало порядок денний дискусій у публічній сфері»¹⁵.

Теологи, які досліджують богослов'я релігій, звертають увагу на принципову різницю між тринітарним персоналізмом християнського вчення

¹³J. D. Zizioulas, "The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study," in *The Forgotten Trinity A Selection of Papers Presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today* (London, n.d.), 19.

¹⁴Millard J. Erickson, *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity* (Grand Rapids, Mich: Baker Books, 1995):17.

¹⁵Leslie Newbigin, "The Trinity as Public Truth," in *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*. Edited by Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 1.

про Бога і вченням про Абсолют у східних релігіях, які використовують переважно безособові концепції та образи. В. Дж. Хілл зазначає, що Бог-Абсолют східних релігій є безособовим, необхідно пов'язаним із всесвітом, не існує без людини, не є творцем світу, а його складовою, Він є Духом, але ніколи не є Словом, Він не може бути втіленим¹⁶. Він вважає, що це вказує на радикальну різницю між християнством і східними релігіями. Уявлення про Абсолют в індуїзмі та буддизмі важко узгодити з персоналістичною концепцією Бога як Отця, Сина і Духа Святого. У східних релігіях дуже сильним є апофатичний аспект і дуже слабким катафатичний аспект уявлення про Абсолют.

Авраамістичні релігії – юдаїзм, християнство та іслам – містять виразний катафатичний аспект і в них Бог об'єктивується у «слові», «формі» та відкриває себе як особа чи особи. Цей катафатичний та персоналістичний аспекти є виразними не лише у християнстві, але й у юдаїзмі та ісламі. Проте лише у християнстві Бог є Трійцею Осіб, тоді як Бог юдаїзму та ісламу є одноособистісним. Концепція особистісного Бога є дуже виразною в обох релігійних традиціях, але тільки у християнстві Бог є Трійцею осіб, на соціальному вимірі яких робиться наголос. В юдаїзмі Бог відкривається через матеріальні аспекти реальності, такі як ковчег завіту або храм, а також через посередництво Слова (Dabar) та Духа (Ruah), але Бог не стає людиною, як у християнстві¹⁷. Бог в юдаїзмі не може стати людиною, тому що це вимагає існування божественної особи Бога Сина, окремої від Бога Отця. В ісламі Бог спрямовує історію через Пророка, але це відбувається «на дистанції». Участь людини в формуванні історії є мінімальною, історія не є взаємодією між Богом і людиною. Виглядає так, що з погляду Аллаха історія є задана з необхідністю, а з погляду людини події історії є контингентними. Автентична взаємодія людей із Богом в юдаїзмі та ісламі є проблематичною, якщо Бог є одноособистісним.

¹⁶William J. Hill, *The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation* (Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1982), 310.

¹⁷Hill, 313.

Прихильники міжрелігійного діалогу на відміну від релігійних ексклюзивістів убачають у доктрині про Трійцю потенціал для діалогу з нехристиянськими релігійними традиціями. У документах Другого Ватиканського Собору міститься вчення про те, що Бог християн є тим самим Богом, що і Бог юдеїв і мусульман¹⁸. Коментуючи це твердження собору А. Гріллмеєр пояснює, що юдаїзм, християнство та іслам поєднує «віра в одного Творця, Бога милосердя і Суддю» і віра у факт, що названі релігійні традиції «визнають одкровення прийняте через Авраама»¹⁹. Ці великі релігії погоджуються в тому, що Бог один, поділяють основні вірування про природу і характер Бога і сповідують, що Бог відкриває себе поступово в історії.

На думку Р. Паніккара, який знайшов багато паралелей із доктриною про Трійцю в інших релігійних традиціях, християнство у цьому не унікальне²⁰. Він намагається розширити та поглибити таємницю Трійці, залучивши до богословського діалогу «глибокі прозріння індуїзму та буддизму, що приходять з іншого дискурсу, відмінного від грецького»²¹. Він вважає, що «доктрина про Трійцю – це перехрестя, на якому зустрічаються автентичні духовні виміри всіх релігій»²². Р. Паніккар зауважує, що тринітарна доктрина не лише спрямовує й охороняє християнський досвід Бога, але також відкриває його для впливу інших релігійних традицій.

Ідею Р. Паніккара про потенціал доктрини про Трійцю у міжрелігійному діалозі схвально сприймає Е. Козінз. Він зауважує, що християнство від Івана Богослова та апостола Павла у I ст. і до П. Т. де Шардена у XX ст. ефективно використовувало христологію Логосу як принцип універсалізації²³. Доктрина Логосу вела до плідної зустрічі та

¹⁸Див. Ватикан II, Догматична конституція про Церкву, *Lumen Gentium*, с. 16.

¹⁹Aloys Grillmeier, *Commentary on the Documents of Vatican Two*, ed. H. Vorgrimler, vol. 1 (London: Burns & Oates, 1967), 183.

²⁰Raimon Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (New York: Orbis Books, 1973), 8.

²¹Panikkar, 46.

²²Panikkar, 42.

²³Ewert Cousins, "The Trinity and World Religions," *Journal of Ecumenical Studies*, no. 7 (1970): 476.

діалогу між християнством та юдаїзмом, грецькою філософією, ісламом. Уже ранні християнські богослови шукали способи універсалізації християнського світобачення. Одним із основних способів була інтерпретація христології в широких світоглядних категоріях. Отці Церкви рухалися від образу історичного Ісуса до вічного Логосу, який присутній у природі та історії. У такий спосіб вони включали в християнське світобачення увесь фізичний всесвіт та людську історію з усіма її культурними особливостями і навіть релігійною різноманітністю²⁴. Вже у Новому Заповіті містяться гімни «космічному Логосу» (Ів. 1: 1–18, Кол. 1: 15–20), в яких Христос як передсущий Логос, через якого все було створене і в якому все утримується разом.

У II–III ст. християнство зустрілося з грецькою філософією і знову христологія Логосу виступила як відправна доктрина для діалогу. Юстин Філософ говорив про Христа як про Логос, до якого є причетна людина з будь-якого народу. Юстин писав: «Всі, хто жив у гармонії з Логосом, є християнами, навіть ті, кого греки вважали атеїстами»²⁵. Климент Александрійський заявляв, що Піфагор та Платон були просвітлені світлом вічного Логосу²⁶. Августин говорив про Христа як про «внутрішнього вчителя», який просвітлює розум кожної людини. А в середні віки Бонавентура вважав, що Христос просвітлює всі культури, як світську так і релігійну. Христос для нього був центром усіх наук і архетипом усіх мистецтв²⁷.

У XX ст. космічні й узагальнювальні функції христології Логосу відобразилися по-особливому в думці П. Т. де Шардена. У його богослов'ї Христос є точкою Омега космічної еволюції, яка рухає увесь всесвіт, від

²⁴Cousins, 477.

²⁵Иустин Мученик, *Сочинения святого Иустина Философа и Мученика. Изд. в Русском переводе прот. П. Преображенским* (Москва: Университенская типография, 1892), 26.

²⁶Климент Александрийский, *Строматы. Подг. текста, пер., пред. и комм. Е. В. Афонасина.*, vol. 1, Библиотека христианской мысли (Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2003), кн. 5, 5,29.

²⁷Cousins, "The Trinity and World Religions," 477.

елементарних частинок матерії до розширеної свідомості світової спільноти²⁸.

Універсалізація християнства через христологію Логосу була продуктивною для західної культури. Греко-римський християнський Захід, разом із релігією і загальною культурою, базувався на Логосі як слова, так і мислення. Західна культура є культурою Логосу. Навіть більше, християнство могло співвідносити себе з юдаїзмом і відрізнити себе від ісламу через доктрину Христа як Божого Слова, спрямованого до людства, тому що юдаїзм та іслам теж базуються на Божому Слові, відкритому людині. Проте християнство стикається з іншою ситуацією, коли зустрічається з великими східними релігіями. На відміну від західної культури, юдаїзму та ісламу, східні релігії не мають у своїй основі універсального Логосу. Коли християнство заходить у діалог із буддизмом та індуїзмом, воно стикається з питаннями, які не виникали за часів виділення християнства з контексту юдаїзму чи його зустрічі з греко-римським світом у II–III ст. н. е., з ісламом у Середньовіччі, або навіть із секулярною культурою Нового часу.

Великі східні релігії не лише не мають доктрини Логосу чи схожої до неї, вони заперечують універсальний Логос. Е Колінз показує, що буддизм сповідує вчення про нірвану, а індуїзм дотримується вчення про недуальність сутності людини та Абсолюту²⁹. Буддизм не отримує ніякого слова від Абсолюту. Абсолют залишається мовчазним. В індуїзмі не існує автономності особистості, вона поглинута абсолютном, і тому не потрібне жодне посередництво Логосу. У діалозі зі східними релігійними традиціями не можливо рухатися від історії про втіленого історичного Христа до універсального Логосу, тому що ці традиції не ґрунтуються на Логосі.

На думку Е. Колінза та Р Паніккара, християни повинні звернутися до повноти доктрини про Трійцю як до перспективного ресурсу для

²⁸П'єр Тейяр де Шарден, *Феномен Человека* (Москва: АСТ, 2002).

²⁹Cousins, "The Trinity and World Religions," 478.

міжрелігійного діалогу. Зокрема, Р. Паніккар у відомій статті «На шляху до екуменічної теандричної духовності» пропонує розглядати доктрину про Трійцю як основу для міжрелігійного діалогу³⁰. Він говорить про три аспекти божественної природи, які корелюються з трьома формами духовності. 1. Мовчазний, безсловесний аспект релігійного досвіду, який корелюється з Богом Отцем, оскільки Отець виражає Себе лише через Сина і Сам є без слова й образу. 2. Персоналістичний аспект, який співвідноситься з Богом Сином, тому що Син є особистісним посередником між Богом і людиною. 3. Іманентний аспект досвіду, який Р. Паніккар відносить до Бога Духа, оскільки Дух є союзом Отця та Сина³¹.

За переконаннями Р. Паніккара, апофатична духовність Отця є подібною до буддистського досвіду *нірвани*, тому що буддист рухається до релігійного досвіду апофатичного мовчання через відречення від слова, думки, *логосу*. Буддистське мовчання може наштовхнути християнина на відкриття глибин Бога Отця. Персоналістична духовність Сина має своє коріння у одкровенні Ягве для юдеїв, і з християнської перспективи персоналістична духовність набула довершення в особі Христа. В юдаїзмі, християнстві та ісламі є персоналістичне одкровення від Бога, яке виражається в словах, образах і концепціях. Для юдеїв та мусульман божественна реальність знаходиться в слові Бога, для християн – в особі Христа, який є персональним Словом Бога Отця. Слово Бога у християнстві є особистісним і посилює особистість, тому що диференціює і водночас поєднує людину з Богом.

Іманентна духовність Духа резонує з індуїстським вченням про єдність сутності особи людини та Абсолюту. На відміну від персоналістичної, індуїстська духовність спрямована на пошук недиференційованої єдності з Абсолютом. У цьому вона співвідноситься з християнською духовністю Бога

³⁰Raimund Panikkar, "Toward an Ecumenical Theandric Spirituality," *Journal of Ecumenical Studies*, no. 5 (1968): 507–34.

³¹Panikkar, 522.

Духа, тому що дія Духа спрямована на створення єдності між Богом і людиною.

Проте хоча Р. Паніккар намагається застосувати свою «тезу про тринітарну духовність» до всіх релігійних традицій, він застосовує її успішно лише до християнства, індуїзму і буддизму, але не так легко до юдаїзму, ісламу, конфуціанства та японських релігійних традицій.

Слід зауважити, що ці три форми духовності в нехристиянських релігіях зустрічаються переважно кожна окремо, без наявності двох інших форм духовності. У християнстві, навпаки, всі три форми духовності інтегровані в єдиний тринітарний релігійний досвід. У християнстві духовність Духа ніколи не зустрічається у чистій формі, як, наприклад, в індуїзмі. Так само духовність Отця не буває в чистій формі, на відміну від апофатизму буддизму. У християнстві Отець і Дух поєднані у Слові. Мовчання Отця виявляється в народженні Слова. Дух Божий веде християнина до диференційного та діалогічного єднання з Сином, а через Сина – до Отця. Для християнина Слово Бога забарвлюється та інтегрується духовністю Отця та Духа. Досвід християнської духовності Отця та Духа і рефлексія над ним завжди опосередковуються Словом. Отже, релігійний досвід індуїстів, буддистів та мусульман зазвичай містить лише одну складову релігійного досвіду християн, тому лише християнська духовність може бути визнана як тринітарна духовність.

Релігійний досвід християн може відхилятися від гармонії та когерентності, яка створюється тринітарною доктриною, проте такі відхилення характерні для єретичних рухів. Р. Нібур у статті «Доктрина про Трійцю та єдність церкви» нагадує про небезпеку втрати такої гармонії доктрини про Трійцю й аналізує три різновиди унітаризму: унітаризм Творця (Отця), унітаризм Ісуса Христа (Сина) та унітаризм Духа³². Він відслідковує в історії християнських еклезіологічних та теологічних рухів приклади

³²Richard Niebuhr, "The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church," *Theology Today*, no. 3 (October 1946): 371–84.

названих трьох різновидів унітаризму, проте вони не зустрічаються в чистому вигляді і завжди врівноважуються протилежними до них тенденціями. Він доводить, що всі три види унітаризму є взаємозалежними і впливають один на одного³³. Отже, доктрина про Трійцю є екуменічною інтегрувальною доктриною християнської церкви, яка об'єднує імпліцитні імпульси досвіду та віри всіх християн.

Релігійні традиції світу містять досвід, який можна описати у християнському теологічному контексті як досвід Отця, досвід Сина, або досвід Духа Святого. Проте лише у християнстві є доктрина про Трійцю, яка об'єднує, інтегрує та тлумачить три аспекти релігійного досвіду і пристосовує їх до Бога Трійці. Отже, розглянувши доктрину про Трійцю в контексті релігійної різноманітності, ми доходимо висновку, що тринітарна доктрина є відміною рисою християнської віри. Водночас, слід визнати, що доктрина про Трійцю – це реляційна і динамічна концепція, яка допомагає створити платформу для діалогу та місіонерської взаємодії з представниками інших релігій. Лише з тринітарного погляду можна зрозуміти персональну іманентність, виявлену Духом Святим, персональну зустріч, втілену Сином, і персональну трансцендентність Отця. Проте доктрина про Трійцю не є *skandalon* християнського богослов'я, найпевніше, вона вказує на трансцендентні умови для міжрелігійного діалогу та місіонерської діяльності, які дозволяють сприймати інші релігійні традиції та їхню «інакшість» з усією серйозністю, без страху, та без насилля над ними³⁴.

Отже, визнання триєдиного Бога як Отця, Сина і Святого Духа є спробним каменем на автентичність будь-якого релігійного досвіду як всередині християнства, так і за його межами.

³³Niebuhr, 383.

³⁴Kevin J. Vanhoozer, "Does the Trinity Belong in a Theology of Religions? On Angling in Rubicon and the 'Identity' of God," in *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*. Edited by Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 71.

1.2. Історичний пріоритет у вирішенні доктринальних і практичних проблем ранньої церкви

Доктрина про Трійцю була першою доктриною в хронологічному вимірі, яка захопила увагу християнської церкви на століття. Християнські богослови перших століть вважали її надто важливою для християнського вчення і духовного життя, щоб дозволити собі ігнорувати її. У редакторській передмові до фундаментального дослідження історії доктрини про Трійцю Е. Дж. Фортмана «Триєдиний Бог» Дж. Вален і Я. Пелікан говорять, що «формулювання доктрини про Трійцю було найбільшим богословським досягненням перших п'яти століть існування християнської церкви. Вона створила концептуальний контекст та лексикон для подальшого розвитку догми, зокрема, доктрини про особу Христа»³⁵. Другою, можливо не менш важливою, доктриною, яка тримала увагу Отців Церкви, була доктрина про Христа, проте, як справедливо зауважує М. Еріксон, «диспути про особу Христа були частиною дискусії щодо доктрини про Трійцю»³⁶. Е. Дж. Фортман навіть вдається до такого порівняння: «Ця віра є центром християнського життя, тому що вчення про Христа без вчення про триєдиного Бога є «як мідь та дзвінка або бубон гудячий» (1 Кор. 13: 1)»³⁷. Якщо окремі догматичні питання в ранній церкві привертали увагу роками і з часом вона згасала, то дискусії про тринітарну доктрину тривали протягом багатьох десятиліть. На пошуки прийнятної ортодоксальної доктрини про Бога витрачалося багато часу та зусиль. Як із певною іронією зазначив М. Еріксон, «римські дороги були переповненні мандрівними єпископами»³⁸.

Доктрина про Трійцю не була ізольованою доктриною і не становила для Отців Церкви виключно спекулятивного інтересу. У процесі її формулювання було вирішено багато проблем християнського вчення та

³⁵Edmund J Fortman, *The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1999), 8.

³⁶Erickson, *God in Three Persons*, 12.

³⁷Fortman, *The Triune God*, 25.

³⁸Erickson, *God in Three Persons*, 12.

практики. Віра в триєдиного Бога з самого початку пронизувала сакраментальне та літургійне життя церкви. У сучасному академічному богослов'ї достатньо ретельно і детально досліджено історію формування доктрини про Трійцю в патристичний період, тому у цьому дослідженні не будемо подавати її у хронологічному порядку. Навіть панорамний огляд «пригод» становлення тринітарної доктрини буде виходити далеко за межі цього дослідження. Зацікавлений читач може звернутися до джерел, вказаних у посиланнях³⁹.

У дослідженні прагнемо ідентифікувати доктринальні та практичні питання, які виникали у ранній християнській церкві і склали певні «концептуальні проблеми», а також виявити, як вони були розв'язані у процесі формування доктрини про Трійцю. Для дослідження цих питань ми застосували проблемно-хронологічний принцип, спочатку формулюючи питання, з якими стикнулося раннє християнство, а потім розглядаючи відповіді на ці питання, запропоновані у процесі розвитку тринітарного богослов'я.

Отже, християнське богослов'я як «дослідницька традиція» перших століть стикнулося з такими концептуальними проблемами і питаннями:

1. Які (онтологічні) відносини Отця і Сина?
2. Яка (онтологічна) різниця між Сином і Духом Святим?
3. Як узгоджується вірність монотеїзму з вірою в божественність Сина і Духа Святого?
4. Як розуміти божественність Отця і божественність Сина?
5. Як розуміти божественність Святого Духа?

Всі ці питання порушували окремі ранньохристиянські богослови і пропонували відповіді, які були певними кроками у формуванні класичної доктрини про Трійцю.

³⁹ Корисним сучасним біографічним довідником з історії доктрини про Трійцю є Roger E. Olson and Christopher A. Hall, *The Trinity, Guides to Theology* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2002)., part 2: Annotated Bibliography, 119-150.

Отець і Син

У постновозаповітний період християнське богослов'я рухалося від бінарного до тринітарного розуміння Бога і на цьому шляху замислювалося над питанням: як розуміти взаємини Отця і Сина?⁴⁰ Першою спробою описати їх була «христологія Духа», згідно з якою Спаситель належить до божественної сфери завдяки своєму існуванню до втілення у формі Духа. Климент писав: «Як Христос Господь, врятувавши нас, хоча раніше був духом, став плоттю» (2 Климента 9:5)⁴¹. Автор вважає, що спочатку Син був духом, тобто належав до божественної сфери і мав божественні якості, як і Бог Отець. Звичайно, Син відрізняється від Отця, тому що лише «Єдиному Богу невидимому, Отцю істини, який послав нам Спасителя та Начальника нетління, що Ним і явив нам істину і небесне життя, Йому слава на віки вічні. Амінь»⁴². Подібну концептуальну модель «христології Духа» також використовує автор тексту «Пастир Герма». У п'ятій притчі третьої книги древній автор говорить: «Духа Святого, передсущого, який створив усе творіння, Бог поселив у плоть, яку Він побажав»⁴³. За Гермою, Бог Отець послав Духа, що існував до створення світу, в плоть. Тут образ втіленого Духа є більш персоніфікованим, і зрозуміло, Спаситель не ототожнюється з Отцем, але концепція Бога залишається бінарною.

У тексті «Пастиря Герми» є також інша спроба описувати становище Сина і Його ставлення до Отця. У Видіннях і Притчах часто зустрічається образ великого, славного і піднесеного ангела, оточеного іншими ангелами, який деколи називається «Ангелом Господнім». Тільки він може ввійти у присутність Бога. Такі титули як «Славний Муж», «Великий Славний Ангел» та «Ангел Господній» є шифрами, які вказують на Сина Божого Ісуса Христа. У цій концептуальній моделі взаємин Отця і Сина підкреслено

⁴⁰Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, 11.

⁴¹*Писания мужей апостольских*. (Рига: Латвийской библейское общество, 1994), 164.

⁴²*Писания мужей апостольских*. (Рига: Латвийской библейское общество, 1994), 403.

⁴³«Пастырь Гермы». М. «Присцельс», 1997 (текст издания 1862 г. "Памятники древней христианской письменности", т. 2.) Книга 3, 5 Подобие 6,5.

трансцендентність Отця, а факти теофанії надано діяльності Сина. У ній присутній елемент субординації, що було звичним для раннього християнського богослов'я.

Ранні християнські автори пропонували також інші концептуальні моделі взаємин Отця і Сина, які також містили і Духа Святого. Ми розглянемо їх у відповідних параграфах. Ключовою концептуальною моделлю була *Логос-христологія*, яка описувала ставлення Сина як *Слова/Логосу* до Бога Отця. *Логос-христологію* розвивали апологети II ст. н.е. Юстин Мученик, Феоділ Антіохійський, Татіан та ін.⁴⁴. Концепція Логосу була відома вже грецькій античній філософії та єврейському філософу Філону, її також знаходили в старозаповітній ідеї *dabar* і богослов'ї апостола Івана. *Логос-христологія* добре підходила для захисту монотеїзму, і водночас вона вказувала на відмінність між Отцем і Сином. За теологією Логосу, Син, що існував до втілення, був думкою або розумом Отця, який являє себе в творінні та одкровенні⁴⁵. Ідея походження Слова від Отця, аналогічно до людського розуму і його вияву в мові, також вказує на єдність сутності Отця і Сина. *Логос-христологія* відіграла важливу роль у розвитку християнського богослов'я, проте вона мала свої недоліки, особливо з погляду класичної доктрини про Трійцю. По-перше, *Логос-христологія* не достатньо артикулює особистісні якості Слова. По-друге, в *Логос-христології* взаємини Отця і Сина характеризуються субординацією, тому що той, хто походить, є нижчим від того, хто породжує. І по-третє, *Логос-христологія* нічого не говорить про роль третьої Особи, Духа Святого.

Відмінність між Сином та Духом

Хоча тріадична схема пронизувала мислення ранніх християнських авторів, вони не мали виразного розуміння суті тріади. До кінця III ст.

⁴⁴Kärkkäinen, *Trinity and Religious Pluralism*, 22.

⁴⁵John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5., rev. ed., reprint (London: Continuum, 2008), 95.

зберігалось непорозуміння щодо взаємин і відмінностей між Сином і Духом⁴⁶. Здавалося, що Новий Заповіт не дає чіткого розуміння цього питання, а у Старому Заповіті Слово і Мудрість часто виступають як взаємозамінні сутності, які служать Ягве. Як уже було зазначено, у працях ранніх християнських авторів відмінність між Отцем і Сином не завжди виразна⁴⁷. Р. Олсон і К. Холл, коментуючи текст «Пастиря Герми», зазначають, що «не завжди зрозуміло, чи Пастир Герма вважає Сина ангелом, чи давнішим за ангелів. Час від часу він нівелює відмінність між Сином і Духом, а в одному тексті навіть поєднує їх, пишучи: «Дух є Син Божий» (Притчі 9.1.78)»⁴⁸. Навіть у більш пізніх християнських богословів II ст., таких як Феофіл Антіохійський та Іринеї Ліонський тріадична схема ще перебуває на стадії формування, для них Трійця – це Бог, Слово та Мудрість. Навіть більше, Феофіл прирівнює Духа до Слова, а Іринеї до Мудрості⁴⁹. Проте з розвитком *Логос-христології* на основі біблійного тексту Прип. 8: 22–23 ототожнення Сина зі Словом стає стандартним поглядом.

Для пошуку відмінностей між Сином і Духом ранні християнські богослови заходять у дискусію про сфери діяльності Отця, Сина і Духа. Інспірація пророцтва у Старому Заповіті та народження Месії спочатку приписувались і Духу, і Сину без чіткого розмежування. Іринеї Ліонський застосував образ «двох рук Бога» для пояснення сфер діяльності Трійці у творінні. Іринеї писав у гностичному оточенні і тому образ «двох рук Бога» підкреслює ідею того, що Творець не потребував ангельського посередництва. Творець використовує Сина і Духа, яких Іринеї називає руками, але вони вищі за всіх ангелів. Цей образ вказує на єдність Бога на початку творення світу. А також він вказує на різні сфери діяльності Трійці. Бог Отець є джерелом всього, від Нього походить ініціатива у всьому. Отець

⁴⁶Gerald O'Collins, *The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity*, Second Edition (New York: Paulist Press, 2014), 95.

⁴⁷J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3rd ed., Continuum ed (London ; New York: Continuum, 2006), 148.

⁴⁸Olson and Hall, *The Trinity*, 18.

⁴⁹Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2002), 37.

діє через Сина як через силу, яка все творить, а Дух встановлює у всьому порядок⁵⁰. Таке розрізнення сфер діяльності Отця, Сина і Святого Духа не було забуто і в подальшому розвитку богословської традиції.

Оріген також розрізняв Осіб Трійці, вказуючи на окремі види їхньої діяльності у творінні. На його думку, Отець діє у всьому творінні, Син діє лише щодо розумних істот, а Дух оперує лише у церкві, серед святих⁵¹. Звичайно, такий розподіл ролей мав ікономічний характер і з часом постало питання, чи в такий спосіб можна встановити реальну ідентичність Отця, Сина і Духа. Пізніше Отці-каппадокійці навпаки вважали, що дії Осіб Трійці у створеному світі є спільними і вказують на єдність сутності Отця, Сина і Святого Духа⁵². Отже, у ранній богословській традиції церкви не сформувалось однозначної позиції щодо того, на що вказує діяльність Осіб Трійці у творінні – єдність чи відмінну ідентичність Отця, Сина і Духа.

Ще одним способом обґрунтувати відміну ідентичність божественних Осіб було звернення до тексту *Paraclete* (Ів. 14). Тертуліан і Оріген, посилаючись на цей текст, звертали увагу на те, що Ісус, говорячи про Отця і Втішителя як окремих від Нього Осіб вказує на існування Трьох Осіб і одну спільну субстанцію чи сутність⁵³. Це означає, що самодиференціація Сина, Отця і Духа створювала основу для тези про тріадичне розрізнення у божестві.

Ідея Афанасія Великого про те, що Отець не був би Отцем, якби не було Сина, також вказує на диференціацію Отця та Сина й одночасно на їхню єдність⁵⁴. Проте ідея Афанасія про взаємозумовленість стосунків Отця і Сина обґрунтовує відмінність та єдність лише двох Осіб і нічого не говорить про третю Особу.

⁵⁰Basil Studer and Andrew Louth, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1993), 62.

⁵¹Оріген, *О началах* (Санкт-Петербург: Амфора, 2007), 30–33.

⁵²Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology. Volume 1: ...*, trans. Geoffrey W. Bromiley, Paperback edition (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 271.

⁵³Pannenberg, 278–79.

⁵⁴Kärkkäinen, *The Trinity*, 26.

Отже, патристичне богослов'я на шляху до створення класичної доктрини про Трійцю довело божественність Сина та Духа, але не могло створити однозначну концепцію, яка б обґрунтовувала їхню відмінність та єдність.

Монотеїзм та віра в божественність Сина і Духа

У перші століття християнської церкви перед її вчителями стояло питання: як узгодити віру в одного Бога, перейняту від монотеїстичного юдаїзму, з вірою в божественність Ісуса Христа і божественність Святого Духа? Невдалі відповіді на це фундаментальне запитання могли призвести до появи єресей, які загрожували ідентичності християнства, зокрема монархіанства, субординаціанізму, аріанства та тритеїзму⁵⁵. Дослідник раннього християнського богослов'я Дж. Келлі вважає, що богословським дискусіям II–III ст. загрожували крайнощі: з одного боку, тритеїзм, а з другого – модалізм. Дж. Келлі говорить: «Якщо тритеїзм жертвував єдністю Отця, Сина і Святого Духа на користь плюральності, то протилежна єресь, модалізм, обстоювала монотеїзм так завзято, що нівелювала множинність божественних Осіб на користь їх єдності»⁵⁶.

Один із способів знизити напругу між монотеїзмом і сповіданням божественності Сина і Духа Святого поряд із божественністю Отця – це визнати божественність Сина і Духа дещо нижчою за божественність Отця. Цей шлях отримав назву «субординаціонізм». Ідея Юстина Мученика про те, що Син знаходиться на «другому місці», а Дух Святий на «третьому» є класичним прикладом субординаціонізму⁵⁷. Образ Іринія Ліонського про Сина і Духа як дві руки Бога Отця, Творця всесвіту, також є прикладом

⁵⁵Kärkkäinen, 27.

⁵⁶Kelly, *Early Christian Doctrines*, 87.

⁵⁷ Юстин Філософ, *Первая Апология 13*, *Ранние Отцы Церкви. Антология*. (Брюссель: Жизнь с Богом, 1998).

субординаціонізму⁵⁸. Погляди Юстина та Іриней вважаються «ортодоксальним субординаціонізмом», тому їхня ідея субординації Сина і Духа Отцю сформульована дуже обережно і витончено, вони визнають вічність Сина і Духа.

Тертуліану, апологету II ст., якому ми завдячуємо запровадженням у богослов'ї тринітарних термінів *trinitas*, *persona*, *substantia*, потрібно було боротися з монархіанством або модалізмом. Слово «монархіанство» походить від грецьких слів *monē* і *archē* й означає «правління одного» і загалом відповідає сьогоднішньому терміну «монотеїзм». Ранніми представниками монархіанства у II ст. були Ноетій і Праксей, а у третьому – Савелій⁵⁹. Для Ноетія і Праксея Отець і Син були лише іменами одного Бога, їх застосовували до одного Бога залежно від того, про який період час і про які обставини йшлося. Імена Отець і Син вказують лише на різні модуси (способи) існування одного Бога⁶⁰. Між Отцем і Сином немає реальної відмінності. Для обґрунтування своєї позиції «монархічні модалісти» зверталися до біблійних текстів Ів. 10: 30 «Я й Отець – Ми одне!» і 10: 38 «Отець у Мені, а Я – ув Отці!». Савелій до цієї схеми також додав Духа. Він вчив, що імена Отець, Син і Дух Святий є лише іменами, які виражають тимчасові маніфестації одного Бога в історії спасіння: творінні, викуплені та освяченні⁶¹. Отець, Син і Дух Святий є модусами недиференційованого божества. Тертуліан із характерним для нього ентузіазмом та іронією виступив проти модалізму. Він наполягав, що тріадичність божества, якою вона відкрита в історії спасіння, не суперечить єдності Бога. Тертуліан вчив, що відмінність між Отцем, Сином і Святим Духом не означає відокремлення. Тут він використовував термін *distinction* і відкидав термін *separation*.

Біблійний текст Ів. 10: 30, який використовували модалісти для аргументації своєї позиції, Тертуліан пояснив так: «Я і Отець – Ми одне»

⁵⁸Иринеи Лионский, *Против ересей* 4.20.1. Иринеи Лионский, *Против ересей. Доказательство апостольской проповеди*, Библиотека христианской мысли (Издательство Олега Абышко, 2010).

⁵⁹Ошибка! Источник ссылки не найден.

⁶⁰Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, 27.

⁶¹William J. La Due, *The Trinity Guide to the Trinity* (Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 2003), 35.

означає «одна субстанція». Продовживши аргументацію, Тертуліан додав також Духа Святого. У такий спосіб виникла знаменита тринітарна формула Тертуліана «Одна сутність – три Особи» (*una substatia – tres personae*)⁶². Тертуліан був першим із латинських Отців Церкви, хто використав слова *persona* і *Trinitas* у доктрині про Бога. Використовуючи тринітарну формулу *una substatia – tres personae*, Тертуліану вдалося уникнути модалізму, тому що вона підкреслювала відмінність Осіб Трійці в єдиній божественній сутності. Проте Тертуліан, як і Юстин Мученик, Іринеї Ліонський та інші апологети, не уникнув субординаціонізму. Він теж говорив про порядок у Трійці: Отець – перший, Син – другий, Дух Святий – третій⁶³.

Видатний богослов східної церкви Оріген теж зробив внесок у дискусію про взаємини Отця, Сина і Духа. Значною мірою заслуга Орігена полягає в тому, що він обґрунтував вічність трьох Осіб Трійці у єдиній сутності Бога, обстоюючи ідею вічного походження Сина від Отця⁶⁴. Оріген пише: «Бог Отець ніколи, на жодну мить, не міг існувати, не породжуючи Премудрість (Сина): так повинен думати і вірувати кожен, хто вміє думати і мислити благочестиво... Ось чому ми завжди визнаємо Бога Отцем єдинородного Сина Свого, від Нього народженого, який від Нього отримує буття, але не має якогось початку... Отже, слід вірити, що Премудрість народжена без будь-якого початку, про який можна говорити чи мислити»⁶⁵. Для Орігена не було часу, коли Сина не існувало. Отець і Син є єдиними з природи і субстанційно, у них немає неподібності. Для утвердження вічного народження Сина від Отця Оріген використовує фразу «Світла від Світла», яка увійшла в Нікейський символ віри⁶⁶. Ідея Орігена про вічне породження

⁶²Алексей Фокин, *Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике* (Москва: Издательский дом "Познание," 2017), 178.

⁶³Kärkkäinen, *The Trinity*, 30.

⁶⁴Peter Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 90–91.

⁶⁵Оріген, *О началах. Против Цельса*. (Санкт-Петербург: Библиополис, 2008), О началах 1.2.2., 68–69. Про вічне народження Сина Оріген пише і в інших місцях, зокрема, О началах 1.2.9; 2.11; 4.1.2; 4.1.4;

⁶⁶Оріген, 73. О началах 1.2.7.

Сина відкидала ідею Логос-теології про двоетапне походження Логосу⁶⁷. Також слід зазначити, що в Орігена вперше зустрічається слово *homoousios* для позначення відносин Сина та Отця. У Нікейському символі віри слово означає «єдиносущний» або «одноістотний», але дослідники не впевнені, що саме таке значення мав на увазі Оріген⁶⁸. Проте слід зазначити, що Оріген не уникнув субординаціонізму, як і його попередники. Він проводив певну градацію в Трійці, наприклад, називав Отця «Найвищим», і говорив, що лише Отець є *autotheos*, самосущий і не походить ні від кого⁶⁹. Син і Дух Святий походять від Отця. Концепція про походження Сина і Духа від Отця стала загальноприйнятим ортодоксальним вченням східної православної церкви, проте її підхопили аріани і використали для розвитку концепції про нижчий онтологічний статус Сина і Духа.

Аріанство – це одна із потужних єресей у ранній історії християнства. Її засновник Арій (256–336 рр.), засвоївши ідею Орігена про походження Сина і Духа від Отця, пішов далі і почав учить про радикальну трансцендентність Бога Отця. Він стверджував, що Отець не має походження, нероджений, несотворений, вічний і знаходиться далеко за межами будь-якого творіння⁷⁰. Бог Отець не має нічого спільного з будь-якою істотою, тому що будь-яка істота має джерело свого походження і є створінням. За Арієм, Син має джерело свого походження в Отці, а Дух у Сині і тому вони є творіннями. Арію також приписують вчення про те, що «був час, коли Сина не було» і що, «Син створений із нічого» як і інші створіння⁷¹. Отже, аріанство намагалося також вирішити питання про те, як вчення про божественність Сина узгодити з монархією Отця (монотеїзмом). І якщо модалізм намагався вирішити це питання, проголошуючи абсолютну

⁶⁷Fortman, *The Triune God*, 55.

⁶⁸Fortman, 56.

⁶⁹Kärkkäinen, *The Trinity*, 31.

⁷⁰Bernard J. F. Lonergan, *The Way to Nicea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 70.

⁷¹Robert Letham, *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology, and Worship* (Phillipsburg, NJ: P & R Pub, 2004), 111–14.

єдність божественної природи, то аріанство обрало протилежний шлях, стверджуючи онтологічну неоднаковість між Отцем, Сином і Духом.

Аріанство стало важливим викликом або зовнішньою концептуальною проблемою для християнської ортодоксії і викликало розвиток тринітарного богослов'я. Ортодоксальна позиція щодо виклику аріанства була сформульована на Нікейському соборі 325 р., а її ревним захисником виступив Афанасій (295–373 рр.). Смертельного удару теології аріанства було завдано символом віри, прийнятим на Нікейському соборі. Другий артикул символу віри та додаток-анафема були безперечно спрямовані проти аріанства. В артикулі про Сина проголошувалось: «І в Єдиного Господа Ісуса Христа, Єдинородного Сина Божого, що від Отця народився перше всіх віків; Світла від Світла, Бога Істинного від Бога Істинного; народженого, нествореного, одноістотного з Отцем; що усе до буття спричинив»⁷². У тексті символу віри був застосований ключовий термін *homoousios*, який був полемічним на той час і про точне значення якого дослідники дебатують донині, проте цей термін взяв на озброєння палкий прихильник нікейського богослов'я і противник аріанства Афанасій Великий. Крім цього, в тексті символу чітко сказано, що Син – народжений і нестворений. Він є Богом істинним, тобто не Богом вторинним. Додаток-анафема теж, безсумнівно, спрямований на засудження аріанства: «А тих, хто говорять, що був час, коли не було Сина, або що Він не був перед народженням і походить із несущого, або які стверджують, що Син Божий з іншої іпостасі чи сутності, або створений, або змінюється – на таких проголошує анафему кафолічна [і апостольська] церква». Пізніше в антиаріанських трактатах Афанасій, базуючись на Нікейському символі віри та сотеріологічному досвіді, виділяв три полемічні положення. По-перше, аріани шкодять християнському вченню про Бога, кажучи, що божественна Трійця не вічна, чим упроваджують політеїзм. По-друге, вони зводять до абсурду усталену

⁷²Тут наведено текст Нікейського символу віри, прийнятий Православною цервою України, переклад священника Ігоря Литвина.

літургійну традицію хрестити в ім'я Сина, так само як в ім'я Отця, і звертатися в молитвах до Сина. І по-третє, аріанське вчення завдає шкоди християнському вченню про викуплення Христа, тому що лише коли Посередник є Сам божественним, то люди можуть мати надію на відновлення спільності з Богом ⁷³. Такі аргументи Афанасія були переконливими на рівні церковних громад, тому що його аргументація була вмотивована переважно вченням про викуплення та сотеріологічними питаннями, тоді як аргументи аріанства були метафізичними і спекулятивними. Отже, доктрина про Трійцю, як і інші християнські доктрини, формувалася у процесі живої дискусії, духовних пошуків, молитви і спільного поклоніння в церкві.

Божественність та одноістотність Духа

Якщо божественність та одноістотність Сина була утверджена на Нікейському соборі й обґрунтована в працях Афанасія, то прилучення Святого Духа до Трійці ще не було достатньо аргументоване. Статус і походження Святого Духа не був чітко окреслений у богослов'ї Орігена. В окремих текстах він стверджує, що все є створеним, крім природи Отця, Сина і Святого Духа⁷⁴. Дух завжди співіснує з Отцем і Сином, і як Отець і Син, Він завжди був, є і буде. Дух також достойний честі і слави такої самої, як Отець і Син. Проте в інших текстах Оріген говорить, що Дух є творивом Сина, як усе інше творіння, або що Дух створений Отцем через Сина⁷⁵. Проте дослідники поглядів Орігена вважають, що з часом він відмовився від двох версій походження Духа – «народження» і «створення», і схилився до концепції про «походження» Духа⁷⁶. У подальшому розвитку пневматології роль Духа Святого у Трійці поступово зросла до статусу Сина завдяки

⁷³ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

⁷⁴ Оріген, *О началах. Против Цельса*. 1.3.3; 2.2.1, ст. 103, 152.

⁷⁵ *The Commentary of Origen On S. John's Gospel, the Text Revised and with a Critical Introduction and Indices*, A. E. Brooke, vol. 2 volumes (Cambridge University Press, 1896). 2.6.

⁷⁶ Fortman, *The Triune God*, 57.

розвитку доктрини про Духа і наполегливості захисників християнської ортодоксії в обстоюванні божественності Духа. Це відбувалося завдяки залученню до дискусії біблійних текстів про Духа, літургійній традиції звернення в молитві до Духа Святого про Його сходження на євхаристійну трапезу (*epiclesis*) та тринітарній практиці хрещення в ім'я Отця, Сина і Духа Святого⁷⁷.

Крім значного внеску в христологію, Афанасій також розвивав вчення про Духа Святого. У листах до Серапіона він звертається до теми божественності Святого Духа, вступаючи в полеміку з тропіками⁷⁸, групою єгипетських християн, які визнавали божественність Сина, проте вважали, що Дух є творивом, був створений з нічого і Його слід вважати одним із ангелів⁷⁹. Афанасій наполягав, що Дух Святий не є творінням і належить до неподільної Трійці і сама Трійця є єдиним Богом. А якщо Дух не є творінням, то Він є незмінним, всеприсутнім, Він освячує й оживляє. Афанасій також аргументував, що якщо Трійця є вічною, єдиною і неподільною, то Дух як її учасник також є одноістотним з Отцем і Сином. Він також звертав увагу на тісні взаємини Духа і Сина і з цього робив висновок, що Дух є одноістотним із Сином, так само як Син з Отцем. Співпраця Духа і Сина в творінні всесвіту, натхненні пророків і участь у втіленні Сина вказує на неподільність Духа і Сина⁸⁰. І на останок, Афанасій звертається до сотеріологічного аргументу. Дух Святий робить людей «учасниками в Богові». Якби Дух Святий був творінням, люди не були б учасниками у Бозі через Духа. Люди тоді поєднувалися б із творінням і були б відсторонені від божественної природи. Отже, якщо Дух робить людей учасниками божественної природи,

⁷⁷Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2011), 133–48.

⁷⁸Афанасій називає їх тропіками, тому що вони тлумачили Святе Письмо, використовуючи метафоричну, образну екзигетику (від гр. figure – образ).

⁷⁹Saint Athanasius (Patriarch of Alexandria), *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit [to Saint Serapion]*. Translated, with Introduction and Notes by C.R.B. Shapland (Eppworth Press, 1951).

⁸⁰Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2004), 212.

то природа Духа також мусить бути божественною⁸¹. Афанасій прямо не називає Духа Святого Богом, але його вчення про одноістотність (*homoousios*) Духа з Сином і Отцем вказує на це.

Далі вчення про Святого Духа розвивав Василій Великий у трактаті «Про Святого Духа» (376 р.), а остаточно божественність Духа проголосив Нікейсько-Константинопольський символ віри (381 р.).

Класична формула доктрини про Трійцю в Отців-каппадокійців, Нікейсько-Константинопольському символі віри і в Августина

Піком розвитку християнської доктрини про Трійцю у церкві перших чотирьох століть можна вважати символ віри, прийнятий на Нікейсько-Константинопольському соборі 381 р. Символ віри, ухвалений цим собором, з 451 р. був прийнятий як на Заході так і на Сході і є авторитетним донині, зокрема і для протестантів. Хоча на соборі був присутній лише наймолодший із каппадокійців Григорій Ніський, панівним богослов'ям, яке створило теологічний контекст для Константинопольського собору, було переважно тринітарне богослов'я Отців-каппадокійців, Василя Великого (329–379 рр.), Григорія Ніського (335–394 рр.) і Григорія Назіанського (330–390 рр.). Відомий дослідник патристичного богослов'я Дж. Л. Престіж пише: «Каппадокійське рішення нарешті зафіксувало богослов'я тринітарної ортодоксії у формулі одна *ousia* і три *hypostaseis*»⁸². І хоча історія, яка передувала виникненню класичної тринітарної формули, та історія її рецепції навіть після Константинопольського собору 381 р. була непроста і неоднозначна⁸³, з часом її визнали і на Сході, і на Заході. На Заході тринітарна формула мала форму «одна сутність у трьох Особах» (*una substantia, tres personae*), на Сході завдяки зусиллям Афанасія та Отців-

⁸¹Kelly, *Early Christian Doctrines*, 258.

⁸²G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2008), 233.

⁸³Joseph Lienhard, «Ousia and Hypostasis: The Cappadocian Settlement and the Theology of „One Hypostasis“», в *The Trinity* edited by Stephen Davis, Daniel Kendall Sj, Gerald O'Collins Sj (Oxford: Oxford University Press, 1999), 99.

каппадокійців тринітарна доктрина була виражена у формулі – *mia ousia, treis hypostaseis* (Бог є одна сутність в трьох іпостасях).

Основною проблемою в рецепції тринітарної формули була термінологічна плутанина. Це була проблема не лише між християнським Сходом, який користувався грецькою мовою, і Заходом, який говорив латиною, а й серед тих, які були в одному мовному середовищі⁸⁴. Ключовим терміном було слово *hypostasis*. Грецькі богослови перших століть використовували слова *hypostasis* і *ousia* приблизно як синоніми, а західні богослови з часів Тертуліана вважали, що слово *hypostasis* слід перекладати латинським слово *substantia*⁸⁵. Отже, східна тринітарна формула *mia ousia, treis hypostaseis* для латинських християн у перекладі на латину звучала як тритеїзм.

Однак попри продовження дискусій стосовно тринітарної термінології, тринітарну доктринальну формулу було віднайдено й Отці-каппадокійці стали її ревними захисниками та інтерпретаторами. Вони вибудовували доктрину, переважно спираючись на тексти Біблії, як це робив Афанасій, проте вони значною мірою використовували інструментарій грецької філософії.

Основні тринітарні праці Отців-каппадокійців були полемічними і спрямованими проти їхніх опонентів у розумінні триєдиного Бога. Василій Великий написав два догматичні трактати, які обґрунтовують окремі аспекти доктрини про Трійцю⁸⁶. Трактат «Проти Євномія» полемізує з раціоналістом, який вважав, що сутність Бога абсолютно зрозуміла і вчив, що Син і Дух є не подібними до Отця сутностями. У трактаті «Про Духа Святого» Василій обстоює божественність Духа проти *пневматомахів*, які вважали Духа лише творінням. Григорій Назіанський написав трактат «Бесіди про богослов'я», де він обстоює божественність та одноістотність Сина проти вчення Євномія

⁸⁴R. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, 1st pbk. ed (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2005), 181.

⁸⁵Christopher Stead, *Divine Substance* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 160–61.

⁸⁶Святитель Василий Великий, *Творения. Том 1.* (Москва: Сибирская благовонница, 2008).

і божественність Духа Святого проти пневматомахів (сресі Македонія)⁸⁷. Григорій Ніський написав найбільше тринітарних трактатів: «Про те що не три Бога», «До греків», «Про божественність Сина і Святого Духа», «Проти Євномія» та «Велике катехизисне слово».

На відміну від Афанасія, який акцентував на єдності божественної природи, каппадокійці, проголошуючи формулу «одна сутність у трьох іпостасях», робили наголос на божественних іпостасях, і в такий спосіб підкреслювали відмінність Отця, Сина і Святого Духа⁸⁸. Отці-каппадокійці також наголошували на першості Отця. Отець є Тим, від Кого походять Син і Дух. Завдяки переданню природи Отця іншим Особам Трійці здійснюється єднання Трійці.

Каппадокійці дотримувалися нікейської традиції і ревно обстоювали божественність Сина та Його одноістотність з Отцем. Василій Великий писав: «Отець є Бог з природи, Який породив Сина, Бога з природи»⁸⁹. Вони також наголошували на тому, що Син не є творінням, а народжений від Отця. Григорій Назіанський відзначив різницю між вічним Сином і творінням, що існує у часі, так: «Син є творцем часу і не є залежним від часу»⁹⁰. На відміну від свого опонента Євномія, який використовував слова «ненароджений» і «народжений», щоб підкреслити онтологічну відмінність Осіб Трійці, каппадокійці використовували слова «Отець» і «Син», щоб показати спільність природи і вказати на особистісні якості Осіб Трійці⁹¹.

Довгий час питання про природу Духа Святого не було в центрі теологічних дискусій, тому що вони зосереджувалися на виявленні стосунків Отця і Сина. Проте питання про статус Святого Духа було важливим для віри раних християн, літургії й особистого благочестя. Каппадокійці зробили значний внесок у тлумачення статусу Духа у Трійці і Його ролі у

⁸⁷Григорий Богослов, *Григорий Богослов. Собрание Творений. Пер. Моск. Дух. Акад.*, vol. Том 1., 2 vols., Классическая философская мысль (Москва: АСТ, 2000).

⁸⁸Fortman, *The Triune God*, 76.

⁸⁹Василий Великий, Письма 8.3 (К кесарийським монахам). Див. Святитель Василий Великий, Творения. Том 2 (Москва: Сибирская благовзвонница, 2009), 458.

⁹⁰Григорий Назианский, Беседы 39.12.

⁹¹Letham, *The Holy Trinity*, 153–54.

християнському житті. У своїй *magnum opus* «Про Духа Святого», написаній проти пневматомахів, які ставили Духа на ранг нижче від Сина і вважали Його створінням, Василій обґрунтовує божественність Духа, здебільшого посилаючись на літургійну практику поклоніння Духові разом з Отцем і Сином. Він надає перевагу літургійній формулі «Отцю з Сином разом зі Святим Духом», щоб підкреслити визнання рівності Осіб Трійці у поклонінні⁹². Божественність Духа також обґрунтовував Григорій Ніський, залучаючи ідею взаємного проникнення та оселення Осіб Трійці. Він доводив, що коли приймає поклоніння Отець, то поклоніння розповсюджується на Сина і Духа. І коли прославляється Син через Духа, то прославляється Отець тощо⁹³. Поклоніння одній Особі Трійці веде до поклоніння трьом Особам, зокрема і Духові Святому, а це доводить, що Він є Богом. Григорій Назіанський доводив божественність Духа, ґрунтуючись на вченні про теозис. Якщо люди спасаються і стають співниками божественної природи і Дух Святий є Тим, Хто здійснює це, то Він безперечно є Богом⁹⁴. Григорій Назіанський також говорить, що Дух є одноістотним (*homoousios*) з Отцем, і прямо називає Духа Богом, на відміну від Василя, який не наважувався називати Духа Богом.

Отці-каппадокійці зробили важливий крок у тлумаченні термінів *ousia* і *hypostasis* у тринітарній формулі. Василій у листі до Терентія писав: «*Ousia* стосується *hypostasis* так само, як загальне стосується конкретного»⁹⁵. Григорій Ніський також дотримується такого розрізнення між загальним (*ousia* або *physis*) та конкретним (*hypostasis* інколи *prosopon*)⁹⁶. Впровадження розрізнення в раніше синонімічні терміни, звичайно, було кроком уперед у формуванні тринітарної термінології. Проте це розрізнення загального і конкретного в Трійці відкривало двері для сприйняття сутності триєдиного

⁹²Василій Великий, О Духе Святом, 1.3-4.

⁹³Verna Harrison, "Perichoresis in the Greek Fathers," *St. Vladimir's Theological Quarterly*, no. 35 (1991): 60.

⁹⁴Григорій Назіанський, Беседи 31.4 (PG 36:137).

⁹⁵Василій Великий, Письма 214.4 (PG 32:789).

⁹⁶Василій Великий, Письма 38 (PG 32:325-40). Сучасні дослідники вважають, що авторство цього листа належить Григорію Ніському.

Бога в родових термінах, і поряд з уподібненням трьох людей, які мають спільну людську природу, призводило до сприйняття сутності Бога як абстрактної й умоглядної⁹⁷. Проте каппадокійці усвідомлювали, що уподібнення божественної *ousia* та *hypostasis* до загального і конкретного та аналогія спільної природи трьох людей, яку вони часто використовували, є дещо дефектними і намагалися знайти аргументи для обґрунтування реальності єдності триєдиного Бога. Зокрема, Григорій Ніський у трактаті «До Авлавія, про те, що не «три Бога» визнає, що коли йдеться про людей, то окремі конкретні люди є реальними, а людська природа є умоглядною, проте далі він аргументує, що у Трійці спільна сутність *ousia* є так само реальною⁹⁸. Крім цього, божественні Особи взаємно проникають одна в одну і перебувають одна в одній. Пізніше це вчення набуло розвитку в концепції про *перихорезу* божественних Осіб.

На Константинопольському соборі 381 р. було прийнято «оновлений» символ віри, який став важливою віхою в розвитку і фіксації доктрини про Трійцю. На соборі було ухвалено сім канонів. Перший канон є важливим для тринітарної догми. У ньому перераховано і засуджено всі основні відхилення від ортодоксального вчення про Трійцю. У каноні сказано: «Святі Отці, що зібралися в Константинополі, визначили: нехай не скасовується Символ віри 318 Отців, що були на Соборі в Нікеї, що в Віфінії, але нехай перебуває він непорушно: і нехай піддається анафемі кожна єресь, а саме: єресь євноміан, аномеїв, аріан або євдоксіан, напіваріан або духоборців, савелліан, маркелліан, фотініан, і аполінаріан»⁹⁹.

Однак найважливішим результатом Константинопольського собору було прийняття символу віри. У символ не увійшли деякі фрази про Сина, можливо зі стилістичних міркувань, щоб уникнути тавтології, тому що всі можливі єресі уже були піддані анафемі в першому каноні. Важливе

⁹⁷Letham, *The Holy Trinity*, 152.

⁹⁸“Творения Святаго Григория Нисскаго. Часть Четвертая. (Творения Святых Отцев в Русском переводе, издаваемая при Московской духовной академии, Том 40).” (Москва: Типография В. Готье, 1862), 111–32.

⁹⁹*Каноны или Книга правил* (Минск: Братство Архистратига Михаила, 2016).

доповнення до Константинопольського символу віри було в артикулі про Святого Духа: «І в Святого Духа, Господа, що дає життя, що походить від Отця, Якому з Отцем і Сином належить рівне поклоніння і слава, що говорив через пророків». У цьому твердженні Духа Святого поставлено в один ряд із Отцем і Сином і зроблено наголос на тому, що Дух Святий гідний поклоніння і слави нарівні з Отцем і Сином. Тут по суті проголошується божественність Духа, але Його прямо не названо Богом. Цей артикул про Святого Духа відповідає змісту та інтенціям Василя Великого у трактаті «Про Святого Духа»¹⁰⁰. У західній церкві пізніше до слів «походить від Отця» було додано «і від Сина» (*filioque*), що стало догматичною причиною для розділення церков, яке триває донині.

У західній церкві богословом, який зробив внесок у теологічну традицію і зафіксував вчення про Трійцю, був Августин. Він присвятив роздумам над доктриною про Трійцю усе життя, дискутуючи про неї у своїх численних працях: «Енхірідіон», «Про Символ віри», «Про християнське вчення», «Роздуми про Євангелію Івана» та ін. Проте його праця «Про Трійцю»¹⁰¹ є найбільш об'ємним і витонченим викладом тринітарного вчення, яку він писав упродовж 20 років (399–419 рр.)¹⁰². У першій частині твору (книги 1–7) Августин визнає незаперечними істини, що Бог є Трійця, Отець, Син і Дух Святий є відмінними, але однією субстанцією, і обґрунтовує ці істини, посилаючись на біблійні тексти й Отців Церкви. Дж. Келлі вважає, що Августин не намагається довести ці положення, він сприймає їх як дані одкровення¹⁰³. Його основні зусилля спрямовані на розуміння доктрини. В книгах 8–15 Августин шукає аналогії, які кинули б світло на таємницю Трійці. Саме в цьому Августин оригінальний, а його текст багатий богословськими спекуляціями.

¹⁰⁰Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, 126.

¹⁰¹ Августин Аврелий, *О Троице: В Пятнадцати Книгах Против Ариан*, Патристика. Тексты и Исследования (Краснодар: Глагол, 2004).

¹⁰²Kelly, *Early Christian Doctrines*, 271.

¹⁰³Kelly, 272.

Тринітарне богослов'я Августина містить багато особливостей і нюансів. Тут ми зосередимося лише на декількох. По-перше, Августин починає свої дослідження про Трійцю з розгляду божественної природи, а потім переходить до трьох Осіб Трійці. Східні Отці Церкви починали свої розвідки доктрини про Трійцю з трьох Осіб Трійці, або з Бога Отця як джерела божественності. Августин же вважає, що слово «Бог» означає божественну Сутність і тому слід починати з Сутності, яка спільна для трьох божественних Осіб. На думку Августина, єдина Сутність Бога є безпосередньо очевидною в божественних атрибутах, всеприсутності, всемогутності, всезнанні, які є спільними для Отця, Сина і Духа¹⁰⁴. Августин робить наголос на єдності божественної Сутності, а не на трьох Особах Трійці, він починає з одної Сутності, а не викупних дій Бога у Христі, які, на його думку, вже відомі¹⁰⁵. Такий підхід став дуже впливовим у західному тринітарному богослов'ї і з часом призвів до виділенні двох частин у вченні про Бога: *De Deo uno* і *De Deo trino*.

По-друге, Августин вбачає відмінності божественних осіб у їхніх взаєминах. Божественні Особи є єдині у божественній сутності, проте Отець є Отцем, тому що він породив Сина, Син є Сином, тому що Він народжений. Так само і Дух є Духом і відрізняється від Отця і Сина, тому що Він є «Дарунком» для Них. Дух є певним «спільним даром» Отця і Сина, або Їхньою взаємною любов'ю¹⁰⁶. Дух не є Духом лише Отця або Сина, Він є Духом і Отця, і Сина. Отже, Августин вчив про подвійне походження Духа від Отця і Сина (*filioque*)¹⁰⁷. Проте Августин вважав, що первинним джерелом Духа є Отець, тому що хоча Дух походить від Отця і Сина, Отець породжує Сина і дає Йому здатність дарувати Духа.

По-третє, можливо, найбільш оригінальним вкладом Августина в тринітарне богослов'я є використання аналогій, взятих з аналізу структури

¹⁰⁴La Due, *The Trinity Guide to the Trinity*, 54.

¹⁰⁵Fortman, *The Triune God*, 141.

¹⁰⁶ Августин Аврелій, *О Троице: В Пятнадцати Книгах Против Ариан*. (5.12; 5.15-17; 8.1).

¹⁰⁷Kelly, *Early Christian Doctrines*, 276.

людської душі для пояснення Трійці. Августин вважав, що у всьому твориві Бога можна побачити «відбитки» Трійці, а людина створена за образом Божим і тому в ній можна побачити «відбитки» Трійці передусім. У книзі «Про Трійцю» він наводить декілька варіантів «трійці» у людській психіці: розум, знання та любов (книга 9), пам'ять, розуміння та воля (книга 10), мудрість, раціональне знання, тваринне знання (книга 12), пам'ять, думка та воля (книга 13). У 14 книзі Августин знову повертається до «трійці»: пам'ять, розуміння, воля. Ця аналогія стане найпопулярнішою. Ці аналогії підкреслюють єдність Трійці і тяжіють до модалізму¹⁰⁸. Сам Августин добре розуміє неповність своїх аналогій і намагається показати їх обмежене використання. У проповіді на Мт. 3: 13 він говорить: «Деякі «відбитки Трійці... дуже відрізняються від свого оригіналу»¹⁰⁹. Отже, якщо Отці-каппадокійці суттєво вплинули на подальший розвиток богослов'я східної церкви, богослов'я Августина задавало тон тринітарному богослов'ю західного християнства: католицизму і протестантизму.

Отже, розвиток традиції християнського богослов'я в перші століття християнської ери поставив багато концептуальних питань. Ці питання мали як світоглядне сенс – християни прагнули мати когерентне (узгоджене, несуперечливе) поняття про Бога, так і практичне значення – вони бажали знати, як слід поклонятися Богові. Християни бажали розуміти, які взаємини є між Отцем, Сином і Духом, як узгоджується монотеїзм з вірою у божественність Сина і Духа, як розуміти божественність Отця, Сина і Духа. Перш ніж віднайти відповіді на ці питання у класичній доктрині про Трійцю, християнська богословська традиція пройшла шлях проб і помилок, що найяскравіше виявилися у аріанстві. Створення класичного формулювання доктрини про Трійцю стало відповіддю на внутрішні і зовнішні концептуальні проблеми. Доктрина про Трійцю на Сході завдяки зусиллям Афанасія та Отців-каппадокійців була виражена у формулі *mia ousia, treis*

¹⁰⁸Letham, *The Holy Trinity*, 197.

¹⁰⁹Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers. Ser. 1 14 Ser. 1 14* (Peabody, Mass: Hendrickson, 2012). (6:259-66)(PL 38:354-64).

hypostaseis (одна сутність у трьох іпостасях), а на Заході завдяки Тертуліану та Августину тринітарна формула здобула форму *una substantia, tres personae* (одна сутність у трьох Особах).

1.3. Забуття Трійці у сучасній церкві

Доктрина про Трійцю є вченням, яке визначає унікальність християнського розуміння Бога. Вона була ключовою доктриною в ранній період формування християнського богослов'я і повинна бути такою сьогодні. Сучасне тринітарне богослов'я переживає період піднесення і стрімкого розвитку, що буде доведено в наступних розділах, проте у церковному середовищі майже всіх конфесій і в церковному богослов'ї доктрина про Трійцю є забутою і знехтуваною. Т. Пітерс справедливо зазначає: «Тринітарне мислення виявилось одним із найретельніше збережених секретів богослов'я в другій пол. ХХ ст.»¹¹⁰. Автор монографії «Свята Трійця: у Писанні, історії, теології та поклонінні»¹¹¹ також переконаний, що попри відродження тринітарного мислення серед богословів у другій половині ХХ ст. доктрина про Трійцю не проникла в церковне середовище. Він пише: «Відтоді з'явилися численні праці, але, як я бачу, цей потік активності ще не просочився до кафедри або церковної лавки. Здебільшого все обмежується богословськими трактатами. Для переважної більшості християн, зокрема й більшості служителів і студентів-богословів, Трійця все ще є математичною головоломкою, перевантаженою філософським жаргоном, що належить до вищої сфери, віддаленої від щоденного життя»¹¹². Автор популярної книжки для широкого кола читачів «Забута Трійця» Дж. Вайт зауважує, що він ніколи не чув, щоб хтось

¹¹⁰Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*, 1st ed (Louisville, Ky: Westminster/J. Knox Press, 1993), 7.

¹¹¹Letham, *The Holy Trinity*.

¹¹²Letham, 1.

говорив: «Я люблю Трійцю!». Хоча лозунги «Я люблю Ісуса!», «Я люблю Бога!», «Я люблю Біблію!» є дуже популярними¹¹³. Відсутність такого вислову в церковному середовищі він пояснює тим, що більшість християн не розуміє значення терміна «Трійця», маючи лише невиразне уявлення про нього¹¹⁴. А те, що люди не розуміють, їм важко любити.

Поборник відродження тринітарного богослов'я К. Гантон вважає, що втрата тринітарного виміру в останні десятиліття серйозно знекровила християнську традицію¹¹⁵. Він навіть стверджує, що «іншою розповсюдженою реакцією на доктрину про Трійцю є ворожість, відмова або байдужість»¹¹⁶. І додає, що відомий богослов, єпископ Дж. Робінсон¹¹⁷ навіть жалівся, що не любить проповідувати в День Святої Трійці, тому що «тема про Трійцю є нудною, видається математичною головоломкою, подібною до спроби намалювати квадрат круглим»¹¹⁸. Інший англіканський священник, автор книги «Божественна Трійця» Д. Браун нарікає, що «багато радикальних богословів готові взагалі відхилити доктрину про Трійцю, зауваживши, що вона є «суперечливою» або «некогерентною», тоді як консервативні богослови, захищаючи доктрину, вважають, що апеляція до «таємниці» буде достатньою відповіддю»¹¹⁹. Як зазначає Ю. Мольтманн, багато хто погоджуються з Ф. Меланхтоном, що таємниці Божі варто прославляти, а не досліджувати¹²⁰.

Отже, ознайомившись із поглядами на сучасний стан тринітарного богослов'я, не важко погодитися з оцінкою Д. Вільямса, який вважає, що

¹¹³James R. White, *The Forgotten Trinity* (Minneapolis, Minn: Bethany House Publishers, 1998), 13.

¹¹⁴White, 14.

¹¹⁵Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 2nd ed., rev.expanded (London ; New York: T & T Clark, 2003), 7.

¹¹⁶Gunton, 2.

¹¹⁷Джон Робінсон, 1919-1983 рр. – англіканський єпископ, дослідник Нового Заповіту, автор відомої книги «Бути чесним перед Богом».

¹¹⁸Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 2.

¹¹⁹David Brown, *The Divine Trinity* (La Salle, Ill: Open Court Pub. Co, 1985), 9.

¹²⁰Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, 1st U.S. ed (San Francisco: Harper & Row, 1981), 1.

доктрина про Трійцю є, можливо, найбільш вразливою і часто відсувається на маргінес богослов'я¹²¹.

Проблему «забуття Трійці» усвідомлюють не лише окремі богослови і дослідники доктрини про Трійцю, а й лідери конфесійних інституцій в широкому екуменічному контексті. Британська рада церков разом та Російська православна церква у 1983–1988 рр. провели десять засідань, на яких досліджували й обговорювали доктринальні питання. Ці зібрання з широким екуменічним представництвом зосередилися на кількох ключових темах вчення церкви, серед яких була й доктрина про Трійцю. Результатом спільної роботи стала публікація збірника доповідей богословів та ієрархів церков, які брали участь у засіданнях Комісії з тринітарної доктрини, з характерною назвою «Забута Трійця»¹²².

У збірник входить 10 доповідей, які висвітлюють окремі аспекти доктрини про Трійцю, але, як це очевидно з промовистої назви, богослови переважно висловлюють стурбованість маргінальним становищем тринітарного богослов'я у сучасному християнстві. Перший доповідач на засіданні Комісії Дж. Торренс поставив собі питання: «Чому доктрину про Трійцю, яка є такою важливою для розуміння християнської Євангелії, життя і служіння Церкви, досить часто усувають із центральної позиції в мисленні західної церкви? Чому значна частина сучасного богослужіння та богослов'я практично і навіть теоретично є «унітарною»?»¹²³ І. Зізіулас відобразив ситуацію з доктриною про Трійцю так: «Нині зростає занепокоєння серед богословів усіх традицій і деномінацій тим, що доктрина про Трійцю стає нерелевантною у житті пересічних християн. Здається, що богослужіння,

¹²¹David Williams, *“Two Hands of God”: Imaging the Trinity*. (Place of publication not identified: iUniverse Com, 2003), 2.

¹²²Alasdair I. C Heron, *A Selection of Papers Presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*(Erscheinungsort nicht ermittelbar: Verlag nicht ermittelbar, 1991).

¹²³James B. Torrance, “The Doctrine of the Trinity in Our Contemporary Situation,” in *The Forgotten Trinity: Selection of Papers Presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today* (London: BBC/CCBI, 1991), 3.

благочестя, духовність більшості віруючих майже не підпадають під вплив доктрини про Трійцю»¹²⁴.

Отже, факт маргінального становища доктрини про Трійцю визнали і зафіксували як окремі богослови, так і церковні об'єднання на конфесійному й екуменічному рівнях. Проте дослідники не лише констатують факт «забуття Трійці», але й ставлять питання про його причини. «Забуття Трійці» зумовлене комплексом чинників, який характеризує становище християнства в цілому, ситуацію в церковному житті, стан богослов'я та постмодерної культури.

Якщо звернути увагу на стан доктринального вчення у сучасних церквах, то можна констатувати загальний занепад цієї важливої функції церкви. Якщо в перші століття християнства в церкві було сильним катехитичне служіння, то нині небагато церков славиться добре організованою катехизацією. У ранній церкві єпископ, готуючи неофітів до хрещення, читав і тлумачив символ віри, який мав тринітарну структуру і походив із хрестильних формул, які були ще більш зосередженні на Трійці за змістом і формою¹²⁵. До того ж проповіді мали доктринальний характер. Нині, як зазначає М. Еріксон, християнська доктрина не займає значного місця в проповіді під час богослужіння¹²⁶. Проповіді в церкві мають євангелізаційне спрямування, тому що храм переповнений людьми, які знаходяться у «духовних пошуках» і їх закликають «прийняти рішення». Доктринальне навчання відкладається до іншого зібрання, або навіть до часу коли віруючий вступить до семінарії¹²⁷. М. Еріксон описує ситуацію в євангельських церквах Америки, але вона є схожою до становища багатьох інших церков.

Якщо говорити про менталітет постмодерну, то сучасні люди не схильні вірити в те, що не можна безпосередньо пережити, випробувати на

¹²⁴Zizioulas, "The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study," 20.

¹²⁵Kelly, *Early Christian Creeds*, 51.

¹²⁶Erickson, *God in Three Persons*, 25.

¹²⁷Erickson, 25.

досвіді або це не допоможе їм у повсякденному житті. Християни минулого визнавали доктрину про Трійцю, тому що цього їх вчила церква, а церква прийняла її, бо вірила, що цьому вчить Біблія, авторитетне слово Бога¹²⁸. Сучасна людина вважає доктрину про Трійцю спекулятивним академічним заняттям, яке не стосується повсякденного життя¹²⁹. Ю. Мольтманн зауважує, що доктрина про Трійцю видається надто складною для пересічного віруючого, її вважають спекуляцією для професійних богословів, яка не має нічого спільного з реальним життям¹³⁰. Дж. Брей, коментуючи таке ставлення християн до доктрини про Трійцю, пише: «Навіть багато проповідників навряд чи знають, що сказати про Трійцю, і ніяковіють, коли хтось порушує цю тему. Для них це – суха інтелектуальна доктрина без будь-якого практичного застосування в житті церкви і вони її ігнорують, можливо, знаходячи виправдання для такого ставлення в тому, що слово «Трійця» не знаходиться в Біблії»¹³¹. Дж. Вайт також вважає, що такий низький рівень розуміння доктрини про Трійцю у сучасних переважно євангельських церквах пояснюється антиінтелектуалізмом віруючих, які начебто шукають «живої віри» і вважають, що тринітарна доктрина підходить для «холодних, неемоційних людей»¹³².

Б. Форте вважає, що більшість християн на практиці є моністами у своїй вірі і поклоняються одному Богу без будь-якого подальшого дослідження того, що це означає; або ж вони є тритеїстами, що поклоняються групі з трьох богів, не задумуючись, у якому вони взаємозв'язку один одним¹³³. Ще одним виявом сучасної християнської релігійності буде поклоніння одній Особі Трійці й ігнорування двох інших Осіб Трійці¹³⁴. Такі тенденції в історії церкви описував Р. Нібур і закликав уникати їх,

¹²⁸Williams, *Two Hands of God*, 4.

¹²⁹Williams, 1.

¹³⁰Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 1.

¹³¹Gerald Lewis Bray, *The Doctrine of God, Contours of Christian Theology* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1993), 125.

¹³²White, *The Forgotten Trinity*, 16.

¹³³Bruno Forte, *The Trinity as History: Saga of the Christian God* (New York: Alba House, 1989), 3.

¹³⁴Leonardo Boff, *Trinity and Society*, Theology and Liberation Series (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1988), 13.

утверджуючи доктрину про Трійцю¹³⁵. А православний богослов та ієрарх І. Зізіулас нарікає, що сучасні християни і навіть священники не розуміють, що окремі молитви спрямованні до окремих Осіб Трійці, чим має підкреслюватися Їхня особливість¹³⁶.

Наведені спостереження авторитетних богословів свідчать, що доктрина про Трійцю несуттєво впливає на духовне життя сучасних віруючих і не формує їхнього релігійного досвіду. За такого стану розуміння доктрини про Трійцю та її застосування в релігійному досвіді вже не видаються перебільшенням слова К. Ранера: «Попри сповідання доктрини про Трійцю християни в практичному житті є «монотеїстами». І ми готові стверджувати, що якби доктрина була визнана помилковою і вилучена з вчення церкви, то велика частина релігійної літератури залишилася б без змін»¹³⁷.

Прагматизм сучасної ментальності також впливає на сучасних служителів церкви. В орієнтованій на успіх культурі пастори і священники знаходяться під тиском прагматичної ідеї «продувати чисельні результати». Кількість стає важливою категорією. М. Еріксон зазначає, що люди, найімовірніше, не прийдуть на зібрання, де будуть досліджувати доктрину про Трійцю¹³⁸. І тому пастори і священники вибирають види діяльності, які будуть приваблювати, а не відштовхувати людей. Проповідь про Трійцю або аналіз доктрини про Трійцю нині, не входить у список занять, які можуть зібрати чисельну аудиторію.

Однією з важливих цінностей сучасності є толерантність. Сучасні церкви намагаються бути «цивілізованими» та уникати тем і дискусій, які могли б роз'єднувати християн¹³⁹. Доктрина про Трійцю має історію «гарячих диспутів» і є складною для розуміння. Вона не є просто «цікавою та

¹³⁵Niebuhr, "The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church."

¹³⁶Zizioulas, "The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study," 21.

¹³⁷Karl Rahner, *The Trinity* (New York: Crossroad Pub, 1997), 11.

¹³⁸Erickson, *God in Three Persons*, 25.

¹³⁹James Davison Hunter, "Religion and Political Civility: The Coming Generation of American Evangelicals," *Journal for the Scientific Study of Religion* 4, no. 23 (December 1984): 364–80.

привабливою» ідеєю. Складність доктрини породжує аудиторії з різним рівнем її розуміння, що поглиблює стратифікацію церкви, і тому в церквах уникають таких дискусій¹⁴⁰.

Для протестантів, які сповідують *Sola Scriptura* Реформації, особливо для віруючих з євангельських церков, які визнають безпомилковість і виняткову авторитетність Біблії, доктрина про Трійцю може здаватися не зовсім біблійною. Переконавання таких груп християн характеризуються тенденцією до буквального розуміння текстів Біблії і тлумачення її легалістичними термінами. Доктрину про Трійцю часто подають як певний синтез чи навіть компроміс між біблійним вченням і давньою грецькою філософією¹⁴¹. Для християн, які визнають лише одне джерело християнської віри – Біблію і схильні до «бібліцизму», такий синтез видається неприйнятним¹⁴². Вони можуть перейматися питаннями: А чи не є «вічне породження Сина Отцем» і «одноістотність Сина і Отця» та інші тринітарні концепції чимось взагалі небіблійним? Чи можливо довести, що доктрина про Трійцю є вченням, яке ґрунтується на Новому Заповіті? Такі та подібні питання можуть обтяжувати «совість» віруючих і змушувати насторожено ставитися до доктрини про Трійцю.

Однією з причин, що призвели до «забуття Трійці», є також її ізоляція в межах одного розділу в теологічних працях. Католицький богослов К. Ранер висловлює повчальне спостереження: «Розділ про Трійцю займає ізольоване становище в усій догматичній системі. Без перебільшення можна сказати, коли розділ закінчується, тема Трійці більше ніде не з'являється»¹⁴³. Складається враження, що доктрина про Трійцю не виконує важливої функції в тотальності системи богослов'я. Таємницю Трійці подано, розглянуто і закрито. Ізоляція доктрини про Трійцю притаманна не лише трактатам та підручникам католицького богослов'я. Класичні протестантські підручники

¹⁴⁰Erickson, *God in Three Persons*, 26.

¹⁴¹Arthur William Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (Eugene, Ore.: Wipf and Stock Publishers, 2001), 7.

¹⁴²Alasdair Heron, "The Biblical Basis for the Doctrine of the Trinity," in *The Forgotten Trinity: A Selection of Papers Presented to the BBC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today* (London, 1991), 34.

¹⁴³Rahner, *The Trinity*, 14.

мають таку саму структуру. Систематичне богослов'я Ч. Ходжа¹⁴⁴, Л. Беркхофа¹⁴⁵, М. Еріксона¹⁴⁶, В. Грудема¹⁴⁷ та ін. так само мають окремі розділи, які розглядають доктрину про Трійцю і ці розділи розміщені після розділів про існування й атрибути Бога. Розділ про Трійцю завжди є останнім у частині про Бога, після нього зазвичай знаходиться розділ про діла Божі. Тринітарна доктрина не відіграє важливої ролі поза розділами, які присвячені саме їй. Вона є лише однією з-поміж інших доктрин християнської віри.

Також К. Ранер пояснює ізоляцію доктрини про Трійцю порядком її розгляду. Як уже було вказано, у підручниках з богослов'я спочатку знаходиться розділ «Про одного Бога», а потім розділ «Про триєдиного Бога». Цей порядок запровадив Петро Ломбардський, його також використовує Тома Аквінський у «Сумі теології», згодом він стає стандартним для католицьких і протестантських богословських трактатів. К. Ранер вважає, що цей порядок вплинув на роль і значимість доктрини про Трійцю для всього християнського богослов'я¹⁴⁸. З такої послідовності студент богослов'я вже все знає про Бога з розділу «Про одного Бога», і коли він доходить до розділу «Про триєдиного Бога» йому залишається лише засвоїти тринітарну формулу, яка далі знову не відіграє значної ролі в богослов'ї. За такого порядку доктрина про Трійцю не стає «граматикою» християнського богослов'я, в світлі якої мають бути пояснені всі інші доктрини. Отже, ізоляція доктрини про Трійцю створюється вже самим порядком подання доктрин, а це впливає і на усвідомлення доктрини віруючими.

Ізоляція доктрини про Трійцю характерна не лише для підручників з систематичного богослов'я, а й для процесу здобуття богословської освіти,

¹⁴⁴Charles Hodge, *Systematic Theology*, Reprinted from the ed. originally publ. by Eerdmans [Grand Rapids, 1952] (Peabody, Mass: Hendrickson, 2003).

¹⁴⁵Луи Беркхоф, *Систематическое богословие* (Минск: Евангелия и Реформация, 2014).

¹⁴⁶Миллард Эриксон, *Христианское богословие* (Библия для всех, 1999).

¹⁴⁷Уэйн Грудем, *Систематическое богословие* (Санкт-Петербург: Мирт, 2004).

¹⁴⁸Rahner, *The Trinity*, 16.

який здебільшого корелюється з порядком викладення доктрин у підручниках. Дж. Торренс ділиться своїм досвідом здобуття богословської освіти, але він не є унікальним. Студенти спочатку починають розглядати: а) можливість віри в Бога, б) аргументи на користь існування Бога, в) проблему зла, г) концепція чудес у наукову епоху, д) природа релігійної мови, і лише потім вони переходять до е) вчення про одкровення є) вчення про Трійцю¹⁴⁹. Так усі дані *природного богослов'я*, здобуті з *загального одкровення* потрібно імплантувати в християнське вчення про Бога. І це не завжди вдається. Буває нелегко «непорушній Першорухий» поєднати з «розп'ятим Богом, який постраждав при Понтії Пилаті»¹⁵⁰. Деякі богослови застрягають на абстрактному філософському монотеїзмі. І навіть коли «імплантація» відбувається, вчення про Одного Бога (*de Deo uno*) контролює вчення про триєдиного Бога (*de Deo trino*). Утворюється певна субординація між вченням про єдність Бога і триєдністю Бога.

Інтелектуальна атмосфера в філософських колах ХХ ст. також не сприяла розвитку тринітарного богослов'я. Філософії ХХ ст. характеризується антиметафізичною спрямованістю¹⁵¹. Неопозитивізм, прагматизм і екзистенціалізм є антиметафізичними філософськими проєктами. Доктрина про Трійцю була сформульована в метафізичних категоріях і сприймається філософськими системами сучасності як застаріла метафізична конструкція. Неопозитивізм відмовляється від метафізичних категорій і вважає доктрину про Трійцю позбавленою когнітивного смислу. Прагматизм вважає доктрину про Трійцю абстрактною, відстороненою від реальних практичних питань життя доктриною. А екзистенціалізм теж намагається уникати метафізичних спекуляцій на користь «автентичного» буття, яке полягає у використанні свободи в прийнятті справжніх рішень. У контексті екзистенціального мислення доктрина про Трійцю виглядає

¹⁴⁹Torrance, "The Doctrine of the Trinity in Our Contemporary Situation," 12–13.

¹⁵⁰Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 21–23.

¹⁵¹Erickson, *God in Three Persons*, 22–23.

нерелевантною до автентичного життя, такою, що відволікає від життя, сповненого сенсу.

Проте найважливішою причиною «забуття Трійці» є історія розвитку західного богослов'я. Сучасні дослідники доктрини про Трійцю вважають, що «затемнення» доктрини про Трійцю почалося з Августина, автора, який по суті сформулював доктрину про Трійцю у західному богослов'ї.

Августин акцентував на єдності Трійці, на одній божественній сутності, а не на Особах Трійці, як це робили каппадокійці та інші богослови східної церкви. Зважаючи на те, що людина створена за образом Божим (*imago Dei*) і має у собі «відбитки» (*vestiges*) Трійці, Августин використовував психологічні аналогії для пояснення Трійці¹⁵². Одна людська душа стала образом Трійці. Окремі душевні функції (пам'ять, воля, любов тощо) він порівнював з Особами Трійці. З психологічної аналогії впливав явний акцент на єдності триєдиного Бога, а не на Особах Трійці і це відіграло вирішальну роль у подальшому розвитку доктрини.

Тома Аквінський здебільшого дотримувався августинівської психологічної концепції Трійці, хоча і був знайомий із соціальною концепцією Рішара Сен-Вікторського¹⁵³. Порядок розгляду вчення про Бога у Томи Аквінського, в якому на першому місці знаходиться трактат «Про Одного Бога (*De Deo Uno*)», а на другому – трактат «Про триєдиного Бога (*De Deo Trino*)» також вплинув на руху доктрини до зниження її важливості¹⁵⁴. С. Гренц вважає, що спад інтересу до доктрини про Трійцю на середньовічному Заході був спричинений складністю середньовічного богослов'я і неспроможністю богословів зробити його релевантним до народного благочестя¹⁵⁵.

¹⁵²Stanley J. Grenz, *Rediscovering the Triune God: The Trinity in Contemporary Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 9.

¹⁵³Olson and Hall, *The Trinity*, 64.

¹⁵⁴Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, 1st ed (San Francisco: Harper San Francisco, 1991), 145.

¹⁵⁵Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 13.

У XIX ст. богослов'я знаходилося під впливом І. Канта та Ф. Шлеєрмахера. Доктрину про Трійцю оцінювали з погляду етичної релевантності та перспективи релігійного досвіду. І. Кант не вбачав у доктрині користі для етики, а Ф. Шлеєрмахер вважав її завершенням богословського синтезу і розмістив її на останніх сторінках свого *magnum opus* «Християнська віра». Т. Пітерс пише: «Доктрина про Трійцю не стояла поряд з основними символами, такими як Бог Творець, божественність Христа, або божественність Духа, і тому зрозуміло, чому Трійця стала доктриною другорядною»¹⁵⁶. Нехтування доктриною у XIX ст. особливо протестантськими ліберальними богословами витіснило доктрину про Трійцю на маргінальні позиції. У XX ст. впливи ліберального богослов'я позначилися на церковному богослов'ї і житті віруючих.

Західні дослідники зазначають, що у східному православному християнстві ситуація зовсім інша. Тут літургія, церковне життя, благочестя, церковний устрій і богослов'я є тринітарними. К. Гантон пише: «Східні церкви не забули (доктрину про Трійцю), тому що їх богослужіння та мислення так занурені в тринітарні категорії, що про них їм не потрібно нагадувати»¹⁵⁷. Проте архімандрит Єфрем, доповідач на засіданні Комісії тринітарної доктрини, не так оптимістично оцінює стан доктрини про Трійцю, як це роблять західні дослідники. Він зауважує, що досить часто на сході присутність доктрини про Трійцю проглядається лише у «доксологічних примітках»¹⁵⁸. К. Гантон порівнює пам'ять про Трійцю в східних церквах з тим, як пам'ятає мелодію музикант¹⁵⁹. Мелодія закарбована у всьому тілі музиканта, але, можливо, він зовсім не рефлектує над нею. Тож, чи можна стверджувати, що в східних церквах є розвинене тринітарне богослов'я?

¹⁵⁶Peters, *God as Trinity*, 85.

¹⁵⁷Colin E. Gunton, *Father, Son, and Holy Spirit: Essays toward a Fully Trinitarian Theology* (London ; New York: T & T Clark, 2003), 4.

¹⁵⁸Archimandrite Ephrem, "The Trinity in Contemporary Eucharistic Liturgy," in *The Forgotten Trinity: A Selection of Papers Presented to the BBC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today* (London: BBC/CCBI, 1991), 47.

¹⁵⁹Gunton, *Father, Son, and Holy Spirit*, 4.

Отже, хоча доктрина про Трійцю є ключовою для християнської унікальності і мала велике значення у розв'язанні концептуальних проблем у ранній церкві, богослови ХХ ст. зазначають, що нині християнська спільнота її забула. Причинами цього явища є низький рівень доктринальної підготовки в церкві, поверховий емпіризм віруючих, поклоніння Богу як одній Особі або поклоніння одній Особі Трійці, прагматизм служителів помісних церков, бажання уникати полемічних питань богослов'я, «бібліцизм» у протестантських церквах, ізолювання доктрини про Трійцю від інших доктрин у популярних підручниках систематичного богослов'я і навчальних богословських планах, антиметафізичні тенденції в сучасній філософії та особливості історичного розвитку доктрини про Трійцю у західному богослов'ї.

Багато християнських богословів не лише констатує «забуття Трійці», а й сприяє відродженню тринітарного богослов'я, чому буде присвячено наступний підрозділ.

1.4. Сучасне відродження доктрини про Трійцю

У другій пол. ХХ ст. і на поч. ХХІ ст. доктрина про Трійцю переживає справжнє відродження. Якщо у ХІХ ст. було написано дуже мало богословських праць на тему Трійці і доктрина опинилася на периферії богословських дискусій, то у ХХ ст. відбувся справжній спалах інтересу до тринітарного богослов'я. Доктрині про Трійцю в останні десятиліття присвячено численні монографії та статі в академічних журналах. С. Гренц констатує: «Коли історія богослов'я останніх ста років буде написана..., то відродження тринітарного богослов'я варто буде вважати однією із найбільш далекосяжних богословських подій нашого століття»¹⁶⁰. Зараз можна сміливо стверджувати, що доктрина про Трійцю стала центральною темою сучасних

¹⁶⁰Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 1.

богословських досліджень. Нове відкриття Трійці відбувається у всіх галузях теологічної думки, від систематичного богослов'я і біблійних досліджень до практичного і літургійного богослов'я¹⁶¹ Д. Каннінгем іронізує, що був час, коли доктрині про Трійцю загрожувало забуття, а зараз ми є свідками «надмірної кількості богословів що товпляться навколо неї»¹⁶². Теперішній інтерес до тринітарного богослов'я також спонукав дослідників до вивчення класичної доктрини про Трійцю, якою вона була сформульована в IV ст. богословами патристичної доби¹⁶³. Проте доктрина про Трійцю не стала музейним експонатом, який становить історичний інтерес, вона є джерелом живої дискусії та духовного оновлення. Отже, в сучасному богослов'ї доктрина про Трійцю посідає ключове місце і визначає чергові завдання теологічних досліджень.

Вище наведена констатація факту важливої ролі доктрини про Трійцю у сучасному богослов'ї суперечить бідканням богословів та ієрархів церкви з приводу «забуття Трійці», з'ясованим у попередньому розділі. Однак, суперечності насправді немає. По-перше, скарги богословів на «забуття Трійці» у богослов'ї були озвученні ініціаторами руху «відродження доктрини про Трійцю» у 30-60-х роках ХХ ст., коли у богословському середовищі ця доктрина була ще маргінальною. По-друге, вже навіть тоді, коли тринітарне богослов'я відродилося і стрімко розвивалося, це була певною мірою «тиха революція» в кабінетах богословів, бібліотеках і богословських конференціях. Церковне середовище ще не помітило відновлення інтересу до доктрини про Трійцю і нарікання богословів та ієрархів церкви про нехтування «тринітарним виміром» у церковному житті також були справедливими. Ситуація значною мірою залишається такою і сьогодні. Тут доречно звернути увагу на стратифікацію богословського

¹⁶¹Veil-Matti Kärkkäitietti, "The Trajectories of the Contemporary 'Trinitarian Renaissance' in Different Contexts," *Journal of Reformed Theology*, no. 3 (2009): 7.

¹⁶²David S. Cunningham, *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology*, Challenges in Contemporary Theology (Malden, Mass: Blackwell Publishers, 1998), 19.

¹⁶³Allan Coppedge, *The God Who Is Triune: Revisioning the Christian Doctrine of God* (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2007), 15.

дискурсу наведену С. Гренцом і Р. Олсоном. Вони розрізняють п'ять рівнів богослов'я: народне, церковне, богослов'я служителів церкви, професійне й академічне¹⁶⁴. Безумовно відродження доктрини про Трійцю відбулося на рівнях академічного та професійного богослов'я. Проте на рівнях богослов'я служителів церкви і церковного богослов'я «доктрина про Трійцю» ще знаходиться на етапі «забуття».

Зазначити, що українське богослов'я загалом знаходиться на етапі становлення, тому тринітарне вчення також ще не набуло розвитку на жодному з вище вказаних рівнів і знаходиться на маргінесі богословського дискурсу. Тринітарний вимір всіх аспектів церковного життя також ще чекає свого відродження. Проте факт відродження тринітарного богослов'я в сучасному богослов'ї не повинен пройти непоміченим в українському богословському і церковному середовищі. Це дослідження покликане стати поштовхом до повернення доктрини про Трійцю у центр богословського дискурсу і церковного життя.

Західна філософія і наука постійно знаходяться в динаміці відкриттів та винаходів. Богослов'я теж деколи піддається цій спокусі вважати останні концепції та тенденції ціннішими і практичнішими, ніж традиційні. Відкриття доктрини про Трійцю не було інновацією такого типу. Це було відкриття «захованого скарбу» у самій християнській традиції. Серед сучасних дослідників історії богослов'я існує консенсус щодо того, що відкривачем цінності і смислу доктрини про Трійцю є видатний богослов ХХ ст. К. Барт¹⁶⁵. Він різко протиставив свій підхід до доктрини про Трійцю у Ф. Шлеєрмахера, свого основного опонента у богословській полеміці. Якщо Ф. Шлеєрмахер помістив розгляд доктрини про Трійцю у кінець своєї монументальної праці «Християнська віра»¹⁶⁶, тому що вважав, що вона має бути підсумком і завершенням богословської системи, то К. Барт розмістив

¹⁶⁴Stanley J. Grenz and Roger E. Olson, *Who Needs Theology? An Invitation to the Study of God* (Downers Grove, Ill., USA: InterVarsity Press, 1996), 22–35.

¹⁶⁵ Карл Барт, 1886–1968 pp.

¹⁶⁶Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, vol. 2 (New York: Harper & Row, 1963), 738–51.

дискусію про Трійцю у пролегомени до свого *magnum opus* «Церковна догматика»¹⁶⁷. Він вважав, що доктрина про Трійцю має бути вихідним пунктом богослов'я і основою всієї догматики. Самоодкровення Бога має тринітарну структуру. Бог є суб'єктом одкровення, об'єктом одкровення і процесом одкровення¹⁶⁸. Весь розвиток богословських тем у К. Барта визначається цією тринітарною структурою. Його тринітарне богослов'я задало тон усьому подальшому розвитку дискусій про Трійцю у ХХ ст., а також поставило низку гострих запитань перед богословами, які стали стимулами для поглиблення богословського дискурсу.

У католицькому богослов'ї першість в ініціації «тринітарного відродження» належить К. Ранеру¹⁶⁹. У монографії «Трійця», яка була опублікована 1970 р., К. Ранер піднімає тривогу і звинувачує богослов'я його часу в «антитринітарній сором'язливості»¹⁷⁰. Він бачить проблеми в християнському богослов'ї в трьох аспектах. По-перше, традиційна структура богословських трактатів, у яких спочатку йде розділ «Про Одного Бога», а потім розділ «Про триєдиного Бога», робить доктрину другорядною і ставить в ізольовану позицію¹⁷¹. По-друге, богословський підхід, започаткований Августином, який не виділяє дії окремих Осіб Трійці, а визнає єдність дій Трійці *ad extra* щодо світу, спричинив втрату розуміння своєрідності кожної Особи Трійці. По-третє, у богослов'ї Трійця відокремлена від історії спасіння, тому «доктрина стає досить філософською і абстрактною і майже не стосується історії спасіння»¹⁷².

Основним конструктивним внеском К. Ранера у тринітарне богослов'я стало відоме *правило Ранера*¹⁷³, яке сформульовано так: «Ікономічна Трійця є

¹⁶⁷Karl Barth, Geoffrey William Bromiley, and Thomas F. Torrance, *Church Dogmatics*, 2d ed (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), 295–383.

¹⁶⁸Barth, Bromiley, and Torrance, 344.

¹⁶⁹ Карл Ранер, 1904–1984 рр.

¹⁷⁰Rahner, *The Trinity*, 13.

¹⁷¹Rahner, 14.

¹⁷²Rahner, 17.

¹⁷³Peters, *God as Trinity*, 96. Тед Пітерс створив термін «правило Ранера».

іманентною Трійцею, а іманентна Трійця є ікономічною Трійцею»¹⁷⁴. *Правило Ранера* означає що, триєдиний Бог, яким Він є в Собі, є тим самим Богом, якого люди зустрічають в історії спасіння. Люди можуть довіряти тому образу Бога, яким Він являє Себе для людей, тому що Бог є таким самим і у своїй сутності. Р. Олсон і К. Холл пояснюють, що К. Ранер турбувався про те, щоб показати внутрішню єдність між Трійцею та історією спасіння¹⁷⁵. Він хотів зробити доктрину про Трійцю більш практичною, демонструючи її зв'язок із спасінням. «Не можна провести адекватного розмежування між доктриною про Трійцю і доктриною про доморядництво спасіння»¹⁷⁶. *Правило Ранера* було назване «вирішальним вододілом в тринітарному мисленні ХХ ст. Без перебільшення можна сказати, що К. Барт і К. Ранер є ініціаторами сучасного тринітарного відродження. Вони довели визначальну роль Бога Трійці для християнського вчення та життя.

Процес відродження тринітарного богослов'я був стрімким і нелінійним. Дослідникам важко однозначно визначити хронологічний порядок розвитку тринітарного богослов'я після К. Барта і К. Ранера, тому що майже одночасно велика кількість богословів опублікували повноцінні дослідження доктрини про Трійцю. Порядок розгляду тринітарного богослов'я залежить здебільшого не від хронології, а від обраної дослідником методології, яка визначається його богословським інтересом. У цьому розділі ми ставимо за мету показати широке екуменічне представництво у рухові відродження тринітарної доктрини. Рух відродження доктрини про Трійцю підтримали богослови з основних християнських конфесій і богословських традицій. Протестанти, католики і православні богослови усвідомили важливість і ключову роль доктрини про Трійцю та зробили відчутний внесок у відродження і розвиток тринітарного богослов'я. З протестантських богословських традицій після К. Барта у тринітарне богослов'я значний внесок зробили Ю. Мольтманн,

¹⁷⁴Rahner, *The Trinity*, 22.

¹⁷⁵Olson and Hall, *The Trinity*, 98.

¹⁷⁶Rahner, *The Trinity*, 24.

В. Панненберг, Р. Дженсон. У католицькому богослов'ї почули заклики К. Ранера такі мислителі як К. Лакунья, Л. Бофф, В. Каспер та ін. Православне богослов'я наче ніколи не переживало «забуття Трійці», проте православні богослови ХХ ст., зокрема І. Зізіулас, В. Лоський і Д. Станілоє, зробили свій внесок у відродження доктрини про Трійцю у західному богослов'ї.

Засновника богослов'я надії, яке він ініціював публікацією однойменної книги, Ю. Мольтманна вважають богословом, якого найбільше читають¹⁷⁷. На думку В.-М. Карккайнена, він є одним з основних архітекторів відродження доктрини про Трійцю¹⁷⁸. Ю. Мольтманн був студентом К. Барта, і якийсь час вважав, що після К. Барта богослов'я неможливе, тому що той уже все сказав¹⁷⁹. Проте з часом Ю. Мольтманн проклав свій шлях у богослов'ї. На відміну від вчителя, який вважав триєдиного Бога абсолютним суб'єктом, Ю. Мольтманн розвиває тринітарне богослов'я трьох суб'єктів: Отця, Сина і Святого Духа.

Христологія, а точніше страждання Христа на хресті, стає для нього вихідним пунктом тринітарної доктрини. Він говорить: «Хрест Сина від вічності стоїть у центрі Трійці»¹⁸⁰. Хрест Христа належить до внутрішнього життя триєдиного Бога. Історія спасіння, яку здійснює Отець, Син і Дух Святий, є також важливою складовою в обґрунтуванні тринітарної доктрини.

Німецький богослов став палким прихильником соціальної концепції Трійці. Він не вважав, що тритеїзм будь-коли був загрозою для християнського богослов'я і тому не виявляв стриманості в акцентуванні на суб'єктності трьох божественних Осіб. Він вважає, що їхня реальність є даністю в історії спасіння, а єдність Бога – це те, що потрібно доводити і обґрунтовувати. Єдність Трійці Ю. Мольтманн знаходить не в єдиній

¹⁷⁷Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

¹⁷⁸Kärkkäinen, *The Trinity*, 100.

¹⁷⁹Jürgen Moltmann, *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology* (New York: Crossroad, 1992), 126.

¹⁸⁰Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), 78.

сутності і не в одному суб'єкті, а в *перихорезі* (взаємопроникненні і взаємооселенні) божественних Осіб¹⁸¹.

Тринітарне богослов'я Ю. Мольтманна має еклезіологічні та соціально-політичні наслідки. Церква має відображати життя Трійці і бути «спільнотою рівних особистостей»¹⁸². А в соціально-політичній сфері доктрина про Трійцю є критичною теорією яка засуджує всі форми ієрархії і домінування¹⁸³. Тринітарне богослов'я Ю. Мольтманна значною мірою сформувало напрям дискусій богословів різних традицій і переконань.

Німецький протестантський богослов В. Панненберг¹⁸⁴, як і Ю. Мольтманн, був сподвижником богослов'я надії. Так само як К. Барт, В. Панненберг наполягав на важливості Божого одкровення, але знаходив його розвитку світової історії. Він написав працю «Систематичне богослов'я» в трьох томах, де реалізував заклик К. Ранера і поставив на перше місце розділ «Про Трійцю», а на друге розділ «Про єдність триєдиного Бога»¹⁸⁵. В. Панненберг вважає, що тріадичність Бога є очевидною з Божого самоодкровення і тому спочатку слід розглядати її, а потім – єдність Бога, яка впливає з єдності Його атрибутів Бога¹⁸⁶. Своєрідність кожної Особи Трійці В. Панненберг вбачає не в порядку походження, а в їхній самодиференціації, яка полягає в тому, що кожна Особа Трійці дарує себе іншій Особі, а Та повертає її назад, і в такий спосіб перша Особа отримує свою ідентичність і особливість. Єдність триєдиного Бога є есхатологічною категорією і єдністю Осіб Трійці, єдністю атрибутів Бога і єдністю ікономічної та іманентної Трійці. Саме ця ідея «єдності Трійці, яка зумовлена ходом історії та її завершенням» викликала найбільше дискусій і критики від партнерів у

¹⁸¹Fedir Stryzhachuk, *J. Moltmann's Doctrine of the Trinity and the Orthodox Concept of Perichoresis in the Trinity* (Heverlee-Leuven, Belgium, 2005), 39–48.

¹⁸²Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 57.

¹⁸³Jurgen Moltmann, "Political Theology," *Theology Today*, no. 28 (April 1971): 12–14.

¹⁸⁴ Вольфгарт Панненберг, 1928–2014 pp.

¹⁸⁵Pannenberg, *Systematic Theology. Volume 1*, 259–448.

¹⁸⁶Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 94.

богословському діалозі¹⁸⁷. Критики вважають, що В. Панненберг поставив єдність Трійці в залежність від історичного процесу, чим обмежив свободу Бога¹⁸⁸. Проте В. Панненберг вважає, що в такий спосіб він пояснив трансцендентність Бога з есхатологічної перспективи: «Бог не є Богом над нами», «Бог є Богом попереду нас».

Наприкінці ХХ ст. на богословській арені з'явився американський богослов Р. Дженсон. К. Соулен називає його «головним тринітарним богословом Північної Америки»¹⁸⁹. Його визнали тринітарним богословом завдяки двом книгам: «Триєдина ідентичність»¹⁹⁰ і перший том «Систематичного богослов'я»¹⁹¹. Р. Дженсон вважає, що визнання Трійці є єдиним способом ідентифікувати Бога Біблії поміж інших богів у сучасну плюралістичну добу¹⁹². Доктрина про Трійцю не є абстрактною спекуляцією, вона ґрунтується на біблійній історії¹⁹³. Наратив для Р. Дженсона є ключовим у розумінні тринітарної драми¹⁹⁴. Він обстоює ідею, що історія та час повинні увійти до нашого розуміння триєдиного Бога. Ягве Старого Заповіту, який визволив Ізраїль із єгипетського полону і Бог, який воскресив Христа з мертвих, є одним Богом. Отець, Син і Дух Святий – це власне ім'я Бога в Біблії. Лише в такий спосіб можна ідентифікувати божественні персонажі біблійної драми. Р. Дженсон пише: «Фраза Отець, Син і Дух Святий – це дуже конспективний спосіб подати всю біблійну історію»¹⁹⁵. Визнання

¹⁸⁷Paul D. Molnar, "Some Problems with Pannenberg's Solution to Barth's 'Faith Subjectivism,'" *Scottish Journal of Theology* 48, no. 03 (August 1995): 315, <https://doi.org/10.1017/S0036930600036784>. E. Frank Tupper, *The Theology of Wolfhart Pannenberg* (London: S.C.M. Press, 1974), 19.

¹⁸⁸David Patrick Polk, *On the Way to God: An Exploration into the Theology of Wolfhart Pannenberg* (Lanham, MD: University Press of America, 1989), 290–91.

¹⁸⁹R. Kendall Soulen, "YHWH the Triune God," *Modern Theology* 15, no. 1 (January 1999): 35, <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00084>.

¹⁹⁰Robert W. Jenson, *The Triune Identity: God According to the Gospel* (Eugene, Or: Wipf and Stock, 2002).

¹⁹¹Robert W. Jenson, *Systematic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

¹⁹²Jenson, *The Triune Identity*, 168.

¹⁹³Jenson, *Systematic Theology*, 57.

¹⁹⁴Kärkkäinen, *The Trinity*, 169.

¹⁹⁵Jenson, *Systematic Theology*, 46.

ідентичності Бога через незамінне власне ім'я «Отець, Син і Дух» викликало багато дискусій і критики, особливо від феміністичного богослов'я¹⁹⁶.

Після К. Ранера в католицькому богослов'ї реалізувати програму *правила Ранера* про ідентичність ікономічної та іманентної Трійці взяла на себе К. Лакунья. Вона є автором монографії «Бог за нас: трійця та християнське життя»¹⁹⁷. Центральним завданням її тринітарного богослов'я є показати, що сотеріологія і власне богослов'я є одним і тим самим, тому що *oikonomia* і *theologia*, або ікономічна Трійця та іманентна Трійця знаходяться у повній єдності¹⁹⁸. Вона пише: «Вчення про Бога є водночас вченням про Христа і Духа Святого»¹⁹⁹. Не існує прихованого Бога, ікономія і теологія є двома аспектами однієї самовіддачі Бога. Ідентичність ікономічної та іманентної Трійці означає, що Бог, який відкрив себе у Христі та Духові Святому, є Богом, який є таким від вічності. Крім цього єдність ікономічної та іманентної Трійці означає, що життя Бога є також нашим життям. Суттю християнського життя є єднання з Богом через Ісуса Христа за сприяння Святого Духа та спільність один з одним. Християнське життя – це спілкування, *перихореза*, Бог у нас, ми в Богові, всі ми одне в одному.

Спираючись на персоналістичні традиції в філософії та богослов'ї К. Лакунья розвиває послідовне «тринітарне богослов'я стосунків». Вона вважає, що сутність Бога є реляційною, спрямованою назовні. Бог існує як відмінні Особи, поєднані в спільноті свободи, любові та знання²⁰⁰. Персоналізм та відносини є самою суттю існування триєдиного Бога, і тому є лише один спосіб пізнати Бога – вступити з Ним у особисті стосунки. Тринітарне богослов'я К. Лакуньї стало потужною критикою проти політичного, еклезіологічного та сексистського гноблення і зловживання

¹⁹⁶Mary M. Sohlberg, “Concerning God’s Proper Name: Comments on Robert Jenson’s Discussion of the Masculinity of “Father” *Dialog: A Journal of Theology* 30, no. 4 (1991): 32.

¹⁹⁷LaCugna, *God for Us*.

¹⁹⁸John T Pless, “Tracking the Trinity in Contemporary Theology,” *Concordia Theological Quarterly* 69, no. 2 (April 2005): 110.

¹⁹⁹LaCugna, *God for Us*, 22.

²⁰⁰Catherine Mowry LaCugna, “Philosophers and theologians on the Trinity,” *Modern Theology* 2, no. 3 (April 1986): 177, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1986.tb00112.x>.

владою. К. Лакунья вважає, що реляційний тринітаризм має важливе значення для феміністичного богослов'я, тому що робить акцент на взаємності, а не на ієрархії. Автентичне тринітарне життя завжди є звільненням.

Розвиток соціальної концепції Трійці спонукав багатьох богословів пов'язувати Трійцю та людське суспільство. Послідовним прихильником такої кореляції є католицький богослов Л. Бофф²⁰¹, активний учасник руху богослов'я визволення. Тринітарне богослов'я Л. Бофф подав і обґрунтував у монографії «Трійця та суспільство»²⁰².

За переконаннями Л. Боффа, доктрина про Трійцю дає зразок для такого типу суспільства, яке буде відповідати Божому плану. Трійця є зразком для справедливого, егалітарного соціального устрою, в якому поважають відмінності і створюються умови для особистого і колегіального самовираження²⁰³. Триєдиний Бог є не лише парадигмою для справедливого суспільства, Він є джерелом натхнення для тих, хто бореться проти тиранії та гноблення. Доктрина про Трійцю для Л. Боффа є соціальною і політичною програмою звільнення «згори»: «Таємниця Трійці, якою ми знаємо її з одкровення, є дороговказом до соціального життя і його архетипу. Людське суспільство містить у собі *відбитки Трійці*, тому що Трійця є божественним суспільством»²⁰⁴. Спільнота Отця, Сина і Святого Духа є прототипом для людського суспільства, про яке мріють ті, хто хоче покращити суспільство. Важливою концепцією для тринітарного богослов'я Л. Боффа є концепція *перихорези*. Він називає її «структурною віссю» тринітарного богослов'я. Концепція перихорези – це найкраще пояснення постійного процесу «активної взаємності», яка формує саму природу божественних Осіб. Л. Бофф також переконаний, що перихоретичні відносини не слід

²⁰¹ Леонардо Бофф, 1938 р.н. – католицький богослов із Бразилії, який у минулому був членом францисканського ордену.

²⁰² Boff, *Trinity and Society*.

²⁰³ Boff, 151.

²⁰⁴ Boff, 119.

обмежувати лише внутрішнім тринітарним життям Отця, Сина і Духа, вони визначають також відносини між Богом і світом, Богом і людьми, і зрештою, перихоретичними повинні стати відносини між людьми у суспільстві.

Є чимало інших католицьких богословів, які долучилися до дослідження та розвитку тринітарного богослов'я. В останні десятиліття були опубліковані монографії Г. У. фон Бальтазара²⁰⁵, В. Каспера²⁰⁶, Дж. О'Донелла²⁰⁷, які теж вплинули на розвиток тринітарного богослов'я.

Вважається, що православне богослов'я завжди було тринітарним і не переживало періоду «забуття Трійці»²⁰⁸. Проте самі православні богослови, наприклад, І. Зізіулас²⁰⁹, архімандрит Єфрем (Леш)²¹⁰ та ін. не так однозначно бачать ситуацію в православному богослов'ї і церковному житті. Вони теж вважають, що доктрину про Трійцю потрібно «оновлювати».

Одним із добре відомих на екуменічному рівні є грецький православний богослов І. Зізіулас. Нині він є головним виразником містичної, апофатичної і тринітарної традиції східного православ'я. Він не написав жодної монографії, присвяченої доктрині про Трійцю. Проте його праця «Буття як спілкування», яка присвячена еклезіології і досліджує поняття «особистості», і є тринітарною за змістом²¹¹. Основну ідею богослов'я І. Зізіуласа можна сформулювати так: не існує буття без спілкування, ніщо не може існувати як «індивід» само собою. Особа на відміну від індивіда має потребу в спілкуванні, у стосунках і повинна бути відкритою до іншого²¹². Це стосується також і буття Бога. Бог не має ніякого онтологічного змісту, ніякого «справжнього буття, поза спілкуванням,

²⁰⁵Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory* (San Francisco: Ignatius Press, 1988).

²⁰⁶Вальтер Каспер, *Бог Иисуса Христа*, Современное богословие (Москва: ББИ, 2005).

²⁰⁷John J. O'Donnell, *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope*, Oxford Theological Monographs (Oxford [Oxfordshire] ; New York: Oxford University Press, 1983).

²⁰⁸Gunton, *Father, Son, and Holy Spirit*, 4.

²⁰⁹Zizioulas, "The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study," 20.

²¹⁰Archimandrite Ephrem, "The Trinity in Contemporary Eucharistic Liturgy," 47.

²¹¹Jean Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Contemporary Greek Theologians, no. 4 (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985).

²¹²Kärkkäinen, *The Trinity*, 90.

взаємними стосунками любові»²¹³. Боже буття збігається з божественними Особами, які не можуть існувати поза спілкуванням.

На думку С. Гренца, внесок І. Зізіуласа у сучасне тринітарне богослов'я є неперевершеним²¹⁴. Особливий акцент на визначальній ролі спілкування в дефініції *особистості* з ентузіазмом сприйняло багато богословами. Особа в цьому новому розумінні менше стосується онтології субстанції та індивідуалізму, а більше – реляційності і спілкування²¹⁵. Ідея І. Зізіуласа, про те, що особа, божественна чи людська, може існувати лише в спілкуванні, викликала жваві дискусії серед богословів та філософів і створила нову парадигму, яку можна помітити у багатьох богословських конструкціях.

Як визнає І. Зізіулас, на нього вплинуло богослов'я російського православного мислителя В. Лоського²¹⁶, автора двох фундаментальних монографій «Нарис містичного богослов'я східної церкви»²¹⁷ та «Догматичне богослов'я»²¹⁸. Доктрина про Трійцю займає важливе місце в богослов'ї В. Лоського. Вона розглядається у перших розділах і надає тону усьому богословському дискурсу. Розділам про Трійцю лише передуює дискурс про непізнаваність божественної сутності – апофатичне богослов'я, яке також є відміною рисою православного богослов'я. На відміну від західного богослов'я, В. Лоський разом з усією православною традицією наполягає, що Святий Дух походить від Отця як єдиного джерела божественності. Він критикує *filioque* і вважає, що розбіжність у цьому питанні між Сходом і Заходом визначила весь подальший хід розвитку східного та західного богослов'я. Сучасні західні богослови часто звертаються до богословської спадщини В. Лоського, як авторитетного голосу православ'я.

²¹³Zizioulas, *Being as Communion*, 17.

²¹⁴Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 135.

²¹⁵Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, 1st ed (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001), 135.

²¹⁶ Володимир Лоський, 1903–1958 рр.

²¹⁷ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

²¹⁸ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

У відродження тринітарного дискурсу сучасності певний внесок зробив також авторитетний православний румунський богослов Д. Станілоє²¹⁹. У монументальній шеститомній праці «Досвід пізнання Бога: православне догматичне богослов'я» перший том «Одкровення і знання про триєдиного Бога»²²⁰ присвячено доктрині про Трійцю.

Для Д. Станілоє церква є іконою Трійці, а Трійця – це сила і прототип для церкви. Вона втілює структуру найвищої любові. Оскільки церква є наслідуванням Трійці, християни повинні виявляти єдність та любов²²¹. Духовне завдання церкви – ввести віруючого в сферу триєдиного життя єдності і любові. Як і Трійця, церква є єдиною, але водночас спільнотою різних людей. Отже, церква є місцем виконання задуму Трійці, середовищем, де здійснюється спасіння²²². Ця фундаментальна ідея Трійці визначає місію місцевої церкви і є основою структури соціальних відносин. Життя згідно з тринітарною моделлю повинно природно впливати на все суспільство. Ю. Мольтманн та В. Панненберг визнавали вплив ідей Д. Станілоє на їхнє тринітарне богослов'я і завдячували йому відкриттям світу православного богослов'я²²³.

Отже, відродження доктрини про Трійцю і забуття Трійці не є суперечністю. Насправді обидва явища відбуваються одночасно, однак, на різних рівнях християнської традиції. На рівні церковного життя і богослов'я теологи та ієрархи церкви констатують феномен «забуття Трійці», а на рівні академічного богослов'я відбувається бурхливий процес відродження доктрини про Трійцю і тринітарного мислення. Ренесанс тринітарного богослов'я, ініційований К. Бартом і К. Ранером, досяг свого піку на європейському континенті в богослов'ї Ю. Мольтманна і В. Панненберга, а

²¹⁹ Думітру Станілоє, 1903–1993 pp.

²²⁰ Dumitru Stăniloae, Ioan Ioniță, and Robert Barringer, *The Experience of God* (Brookline, Mass: Holy Cross Orthodox Press, 1994).

²²¹ Stăniloae, Ioniță, and Barringer, 245.

²²² Radu Bordeianu, "Filled with the Trinity," *Journal of Eastern Christian Studies*, no. 1 (2010): 9, <https://doi.org/10.2143/JECS.62.1.2056230>.

²²³ Daniel Munteanu, "Dumitru Stăniloae's Influence on Jürgen Moltmann's Trinitarian and Ecological Theology," *International Journal of Orthodox Theology* 6, no. 4 (2015): 24–52.

на американському – в працях Р. Дженсона і К. Лакуні. На наступному етапі ренесанс доктрини про Трійцю стає глобальним та екуменічним феноменом. Богослови різних конфесійних традицій і різних континентів долучилися до розвитку тринітарного богослов'я і збагатили християнську богословську традицію новими відкриттями давніх скарбів доктрини про Трійцю.

1.5. Методологія дослідження тринітарного ренесансу

Доктрина про Трійцю, поруч із догмою про боговтілення, є основоположною догмою християнської віри. Православний богослов Х. Кайзер говорить: «Доктрини про Трійцю і боговтілення завжди розглядалися як дві основні підвалини християнської віри»²²⁴. Католицька, православна церкви та окремі протестантські деномінації, звичайно, містять у своєму віровченні більше богословських догм, проте доктрини про Трійцю і боговтілення вважаються основоположними, складають структуру всього християнського богослов'я і створюють парадигму для розуміння історії творіння і спасіння. Так само вважав видатний протестантський дослідник історії богослов'я А. Гарнак. Очевидно, він розумів термін «догма» в досить вузькому значенні. Для нього існувало лише дві догми: догма про Трійцю і догма про Особу Христа, якими вони були визначені на вселенських соборах²²⁵. Таке вузьке розуміння поняття догми дозволяло йому проводити демаркаційну лінію між догмою і доктриною.

Саме цим доктринам було присвячено перші шість вселенських соборів, що підтверджує їхній фундаментальний характер. Догма про Трійцю була основним об'єктом уваги на Першому нікейському соборі (325 р.). Догма про боговтілення та іпостасне з'єднання божественної і людської природи в одній іпостасі Христа були у фокусі уваги Ефеського (431 р.), Халкедонського (451 р.), Другого і Третього константинопольських соборів (553 р. і 680 р.). Перший константинопольський собор (381 р.) був однаковою

²²⁴Kaiser, "The Incarnation and the Trinity: Two Doctrines Rooted in the Offices of Christ," 221.

²²⁵John Weborg, "Jaroslav Pelikan on the Emergence of Christian Doctrine: Perichoresis and Perimeter," *The Covenant Quarterly* 31, no. 2 (1973): 5.

мірою зосереджений на обох доктринах. Він затвердив вчення про вічне правління і вічність іпостасі Христа всупереч модалізму Маркелла Анкірського і проголосив божественність Святого Духа всупереч вченню пневматомахів, послідовників Македонія. На соборі також було зроблено наголос на повноті боговтілення всупереч вченню аполлінаріан²²⁶. Авторитет у царині християнської догматики перших шістьох вселенських соборів визнають усі основні християнські церкви і деномінації.

Доктрини про Трійцю і боговтілення є взаємопов'язаними і фундаментальними для християнської віри та життя. Окремі богослови ставлять питання про взаємозв'язок між доктринами та епістемологічний і онтологічний пріоритет цих доктрин²²⁷. Багато традиційних викладів християнського богослов'я розглядають доктрину про Трійцю перед доктриною про боговтілення²²⁸. З онтологічної перспективи така процедура є коректною. Трійця є вічною і тому має пріоритет над боговтіленням, яке мало початок у певний історичний момент. Проте було б некоректно робити висновок, що християнське вчення про боговтілення випливає з доктрини про Трійцю, або що вони з'явилися у такій послідовності.

Окремі сучасні виклади християнського богослов'я дотримуються логіки історичного процесу. Вони вважають, що доцільніше обстоювати позицію про те, що віра в боговтілення передувала вірі у Трійцю²²⁹. Дуже непереконливим видається погляд, що християни не змогли б віднайти вчення про Трійцю у Старому Заповіті, якби не мали базового знання про Ісуса Христа та досвіду взаємодії з ним. Очевидно, християни спочатку дійшли висновку, що Ісус був Богом у тілі і потім засвоїли вчення про Трійцю божественних Осіб.

²²⁶Kelly, *Early Christian Creeds*, 303.

²²⁷Georg Dion Dragas, "The Incarnation and the Holy Trinity: An Introduction to the Theme," *The Greek Orthodox Theological Review* 43, no. 1–4 (1998): 257–80.

²²⁸Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры. 1.8, 10; Фома Аквинский, Сумма Теологии 1а. 27-32, 3а. 1-6; Жан Кальвин, Наставления в христианской вере 1.13, 2.12-14.

²²⁹Hendrikus Berkhof, *Christian Faith. An Introduction to the Study of the Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 280–93.

У дослідженні ми не будемо вирішувати проблему взаємозв'язку і пріоритетності доктрин про Трійцю і боговтілення, а зосередимося на одній фундаментальній доктрині християнського богослов'я – догматі про Трійцю. Доктрину про боговтілення будемо розглядати лише в контексті тринітарного дискурсу. Наше дослідження не буде спрямоване на систематичний виклад класичної доктрини про Трійцю, історії її формування, розвитку та рецепції впродовж усієї історії християнства. Основна мета нашого дослідження – розкрити і проаналізувати унікальне явище в історії сучасного богослов'я – ренесанс доктрини про Трійцю у християнському богослов'ї ХХ ст.

Історичний наратив доктрини про Трійцю від її формування у період патристики до теперішнього часу відповідає методологічній парадигмі, запропонованій американським філософом А. Макінтайром у монографії «Після чесноти»²³⁰. Досліджуючи моральну філософію і сучасний стан моральної аргументації, А. Макінтайр дійшов висновку, що сучасна етична думка та практика моралі знаходяться у хаотичному стані. Такий стан сучасної моралі є наслідком розвитку моральної традиції, який пройшов три виразні стадії: процвітання, краху і відновлення у викривленій формі²³¹. Макінтайр розуміє умовність і схематичність своєї парадигми, називаючи її гіпотезою, застосованою до вигаданого світу. Парадигма А. Макінтайра лише приблизно відповідає історії доктрини про Трійцю, тому потребує концептуальної корекції. III–IV ст. є часом процвітання доктрини про Трійцю.

Подальша історія рецепції і передання доктрини про Трійцю не може бути позначена терміном «крах» чи «катастрофа». В історії християнської церкви не було періоду, коли вона не сповідувала б віру в триєдиного Бога²³². За періодом процвітання, найпевніше, йшов період поступової

²³⁰Аласдер Макінтайр, *После Добродетели: Исследование Теории Морали, Концепции* (Москва: Академический Проект, 2000).

²³¹Макінтайр, 7.

²³²Veli-Matti Kärkkäinen, «The Trajectories of the Contemporary „Trinitarian Renaissance“ in Different Contexts», *Journal of Reformed Theology* 3, issue 1 (1 September 2009): 8.

«маргіналізації» та «забуття» доктрини про Трійцю у західному християнському богослов'ї, який досягнув піку у XIX – поч. XX ст. Третій період «вигаданого світу» А. Макінтайра позначається як відновлення у викривленій формі. Ренесанс доктрини про Трійцю у XX ст., який почався в богослов'ї К. Барта і К. Ранера й набув розквіту в ідеях Ю. Мольтманна, В. Панненберга, Р. Дженсона, І. Зізіуласа, К. Лакуньї та ін. не був простим повторенням патристичної доктрини про Трійцю. Найпевніше, це було контекстуалізацією, актуалізацією, переосмисленням давньої доктрини про Трійцю в сучасному еклезіологічному і соціальному середовищі. Проте тринітарний ренесанс – не просто переосмислення, а відкриття витісненої на маргінес доктрини про Трійцю. Основний фокус уваги нашого дослідження спрямований на третій період історії доктрини про Трійцю – тринітарний ренесанс. Слід також зазначити, що ренесанс доктрини про Трійцю не був «одновимірним» богословським явищем, яке можна зобразити за допомогою висхідної кривої на богословській карті XX ст. Найпевніше, це висхідна крива, яка містить багатовимірне дискусійне поле богословських концепцій.

Дослідник моральної філософії Т. Ангрір вважає, що парадигма А. Макінтайра аналізу структури та розвитку моральних традицій значною мірою спирається на методологічну модель концептуалізації наукової традиції Т. Куна²³³. Т. Кун описував історію розвитку наукової думки як почергову зміну періодів «нормальної науки» і наукових революцій. Він схематизував історію науки як зміну парадигм²³⁴. Відомий католицький богослов Г. Кюнг творчо застосував методологічну модель «зміни парадигм» Т. Куна до історії християнства у монографії «Християнство: сутність, історія та майбутнє»²³⁵. Г. Кюнг застосовує теорію парадигм до всієї історії християнства як релігійної традиції. Він нараховує шість основних парадигм: апокаліптична парадигма раннього християнства, елліністична парадигма

²³³Tom Angier, «Alasdair MacIntyre's Analysis of Tradition: Alasdair MacIntyre's Analysis of Tradition», *European Journal of Philosophy* 22, issue 4 (December 2014): 1.

²³⁴Томас Кун, *Структура наукових революцій* (Київ: Port-Royal, 2001), 57.

²³⁵Hans Küng and John Bowden, *Christianity: Its Essence and History* (London: SCM Press, 1995).

патристичного періоду, середньовічна римо-католицька парадигма, протестантська (реформатська) парадигма, сучасна парадигма доби Просвітництва і новоутворена екуменічна парадигма. Історик християнської місії та місіолог Д. Бош використав цю методологію для дослідження історії місії християнської церкви²³⁶. Відповідно до цієї методології кожна парадигма охоплює великі часові проміжки і характеризує християнство в його цілісності.

Хоча доктрина про Трійцю є ключовою у християнському вченні, вона – лише складова традиції християнського богослов'я, і тому застосування методологічної концепції зміни парадигм до періодизації її історії, розвитку та рецепції виглядає громіздким і непереконливим. Окрім цього, ідея зміни парадигм передбачає своєрідне перемикавання гештальту на принципово іншу систему світобачення, з іншими образами, принципами і мовою. Така переривчастість світобачення і практик може характеризувати історію науки, філософії, економіки, політики та інших сфер людської діяльності, тоді як християнське богослов'я, хоча і зазнало розвитку, трансформацій та реформацій, однак має своє «тверде ядро», яке створює нерозривність християнської традиції. Цим «твердим ядром» традиції християнського богослов'я є догмати. Доктрина про Трійцю є фундаментальною складовою цього «твердого ядра».

Отже, християнське богослов'я є не лише теорією, концепцією, системою чи світоглядом, воно є розвинутою традицією. Значення поняття «традиція», на перший погляд, не дуже змінилося з часів Тертуліана, який тлумачив латинський термін *traditio* як «передання» або «вручення» і говорив про *Traditio evangelica* або *Traditio Catholica*. Це стандартне визначення «традиції» як «передання вчення від покоління до покоління» залишалося майже незмінним упродовж багатьох століть і ввійшло у сучасні

²³⁶Девід Бош, *Преобразование Миссионерства*, Библийская Кафедра (Санкт-Петербург: Библия для всех, 1997).

європейські мови²³⁷. Концепція «традиції» впродовж майже двох тисяч років асоціювалася з процесом передання чогось у часі завдяки свідомій діяльності збереження, повторення та нагадування. Традиція дозволяє людям успадкувати здобутки предків і передати їх нащадкам²³⁸. «Матеріалом» традиції можуть бути вірування дуже широкого діапазону, образи людей і подій, соціальні інституції та способи виготовлення речей, норми поведінки, цінності, світоглядні орієнтири, предмети, будівлі, монументи, ландшафти, скульптури, картини, книги, інструменти, машини тощо.

Філософ та політолог Дж. Александер розробляє систематичну концепцію традиції, яку можна застосувати в аналізі будь-якої, зокрема і християнської богословської традиції. Він пропонує класифікацію традицій на основі одного необхідного чи двох контингентних елементів²³⁹. Необхідним елементом будь-якої традиції є «неперервність». «Канон» і «ядро» традиції є контингентними елементами. Елементарні форми традиції можуть існувати без канону і ядра, проте розвиненні форми традиції завжди мають один або обидва контингентні елементи. Всі традиції мають властивість «неперервності», інакше це «історичне утворення» не може вважатися традицією взагалі. Дж. Покок стверджує, що традиція у найпростішій формі існує у вигляді ритуалу²⁴⁰. Традиція тут розуміється як повторювана дія. Проте Е. Шілз та Дж. Александер вважають, що дія – це завжди подія теперішнього і вона закінчується у момент, коли здійснена, і тому не може бути передана наступникам. Традиція, ймовірно, містить набір манер, спостережень, звичаїв, стандартів, максим, принципів, правил, які визначають процедури та дії. Отже, традиції – це не дії самі собою, найпевніше, традиції формують, структурують дії. Е. Шілз доречно зауважує, що «повторювальна дія не є традицією, традиція – це шаблон, який

²³⁷Stephen Prickett, *Modernity and the Reinvention of Tradition: Backing into the Future*, 1. pbk. ed (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012), 28.

²³⁸Edward Shils, *Tradition*, Nachdr. (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2007), 12.

²³⁹James Alexander, "A Systematic Theory of Tradition," *Journal of the Philosophy of History*, no. 10 (2016): 1–28.

²⁴⁰J. G. A. Pocock, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009), 190.

спрямовує і формує повторювальну дію»²⁴¹. У традиції передаються не самі дії, а лише їхні шаблони, правила та легітимації.

Надзвичайно важливим фактором неперервності традиції виступає писемність. Коли дописемна традиція зникла, вона вже назавжди залишалася мертвою. Традиція, в якій наявна писемність, на відміну від дописемної, може пережити свою смерть у певній формі і відродитися знову, якщо залишилися тексти, які можуть бути прочитані знову у майбутньому²⁴². Писемність радикально змінює традиції, за наявності писемності пам'ять спільноти стає давнішою за пам'ять найстаршої мудрої людини у спільноті. Коли традиція стає писемною, вона може перейти з первісної традиції (некритичної) до вторинної (критичної), тому що якщо існують тексти, то до них можна застосувати інструментарій критики. За наявності текстів виникає можливість критикувати інші традиції, критикувати свою традицію, порівнюючи її з іншими, критикувати свою традицію, тому що вона некритична (первинна). В усній традиції другий елемент, «канон», загалом неможливий²⁴³. Писемність є важливим інструментом для встановлення, формування фіксованого кодексу переконань, який може бути канонізований. В усній традиції є лише усна і ритуальна спадщина, тому що існують виголошені промови і дії, які успадковані з минулого; у писемній традиції також присутні писані твори, які фіксують спадщину минулого. Усна традиція є предметом вивчення антропологів та етнографів. Писемну традицію досліджують літературні критики та історики. Т. С. Еліот наголошує, що писемна традиція не є лише повторенням, вона не просто приймається, її потрібно успадковувати, докладаючи значних зусиль²⁴⁴. Відносини між окремими індивідами і традицією є активними і вимагають зусиль і свідомої діяльності.

²⁴¹Shils, *Tradition*, 31.

²⁴²Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Reprinted, New Accents (London: Routledge, 2009).

²⁴³Jack Goody, *The Power of the Written Tradition*, Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry (Washington: Smithsonian Institution Press, 2000), 126.

²⁴⁴T. S. Eliot, «Tradition and the Individual Talent», в *The Sacred Wood*, 7-изд. (London: Faber, 1950), 47–59.

Другий елемент традиції, «канон», зазвичай, встановлює стандарти, за якими оцінюється її подальший розвиток, та водночас традиція, володіючи цим інструментом, рефлексивно оцінює ці стандарти. Отже, канон традиції і традиція загалом постійно знаходяться відкритими до модифікацій. У канонічній традиції відбувається неперервне корегування традиції і воно є більш прозорим, тому що критерії, за якими здійснюється корегування, є відкритими і водночас певною мірою фіксованими. Традиції з канонами мають загальновизнані писемні стандарти і новації в них знаходяться в постійній критичній взаємодії з канонічними текстами. У канонічній традиції є «канон» і «класика». Це означає, що певні тексти є більш важливими або взірцевими. Проте коли канон у традиції не має «ядра», критика, звичайно, присутня, але остаточні судження неможливі.

Розвинуті традиції, крім неперервності і канону, мають також «ядро». Т. С. Еліот відкрив цей елемент традиції, коли навернувся в християнство. Він зрозумів, що традиція може містити також «ядро незмінної істини»²⁴⁵. Ґрунтовну характеристику концепції «ядра» традиції дає Дж. Піпер у статті «Концепція традиції»²⁴⁶. У ній дослідник обговорює характеристики традиції, які можна побачити в будь-якій традиції. Він переконаний, що традиція повинна містити «два суб'єкти, дві особистості: одного, хто передає, і другого, якому щось передається». Їх відносини характеризується відсутністю взаємності. Традиція – це не дискусія двох сторін. Між сторонами немає взаємного обміну ідеями, немає бесіди. Найпевніше, один говорить, а другий слухає. Традиція характеризується часовою послідовністю. Традиція – це не розмова сучасників, її дійовими особами є предок і наступник, батько і син, майстер та підмайстер, вчитель та учень. Ця диференціація в традиції передбачає різницю у ранзі, старший має вищий

²⁴⁵T. S. Eliot, *After Strange Gods* (London: Faber and Faber, 1934), 21.

²⁴⁶Joseph Pieper, "Josef Pieper, 'The Concept of Tradition', *The Review of Politics* 20 (1958), 465–91.," *The Review of Politics*, no. 20 (1958): 456–91.

статус і молодший повинен слухати, тому що він мусить засвоїти істину, яка належить старшому²⁴⁷.

Ці властивості характеризують усі традиції. Проте Дж. Піпер звертає особливу увагу на елемент традиції, який знаходиться поза межами будь-якої критики. Він прирівнює прийняття традиції до віри, стверджуючи, що «вирішальним елементом у традиції є те, що було спочатку прийняте, передане, до якого нічого нового не додано і не може бути додано, не вдосконалено, не ревізовано»²⁴⁸. Саме в цьому елементі «незмінного ядра» цей вид традиції відрізняється від розглянутих вище. Традиція з «незмінним ядром», за словами Дж. Піпера, містить «божественне слово»²⁴⁹. Дж. Піпер і Дж. Александер вважають, що якщо в традиції немає «божественного слова», то вона не має «ядра». На їхню думку, традиції лише з неперервністю вивчають антропологи, традиції з неперервністю і канонам вивчають літературні критики, а традиції з неперервністю, канонам і «ядром» вивчають богослови. Релігійні традиції: юдаїзм, іслам і християнство є прикладами традиції з «ядром».

Слід зауважити, що є дослідники і теоретики традиції, які вважають, що не лише розвинуті релігійні традиції мають «тверде ядро». Філософи І. Лакатош і Л. Лауден вважають дотримуються погляду, що наука також є традицією і має «тверде ядро». Дж. Александер з-поміж релігійних традицій виділяє християнство, тому що в ньому Бог не лише промовляє, а Слово Боже є втіленим. Христос як Слово Боже не може бути записаним, можливе лише писання про Нього. Якщо християнство було б лише канонічною традицією, то окремий християнин рефлексивно належав би до всієї традиції, так само як письменник належить до літературної традиції. Христос є логосом, словом, яке стало тілом, а писання про Нього (Євангелії і послання) і ритуали (євхаристія, хрещення) є похідними від Втіленого Слова.

²⁴⁷Piiper, 470–71.

²⁴⁸Piiper, 475.

²⁴⁹Piiper, 481.

Християнські писання не є «класикою», вони виражають або передають Слово Боже, і допомагають його глибше розуміти.

На думку Дж. Александера, інші релігії, такі як юдаїзм та іслам, також містять канон і ядро у своїх релігійних традиціях, тому що претендують на володіння словом від Бога²⁵⁰. І навіть антропологічні релігійні традиції, такі як буддизм, мають не лише канон, а також «ядро». Хоча тривають дискусії щодо «ядра» цієї традиції, на яке претендують «чотири благородні істини»²⁵¹.

Традиції, які містять ядро, зазвичай, претендують на володіння істиною. Проте поняття «істина» та її походження в різних традиціях може бути різним. Письмові тексти традиції відіграють важливу роль у причетності до істини. Проте не слід думати, що самі тексти завжди містять пропозиційну істину. Тексти можуть свідчити чи в інший спосіб бути причетними до моменту появи істини: одкровення або «реалізації». Істина може набувати форми чуда, віри, сумніву²⁵². Проте істина завжди стосується вічності, позачасовості – те, що є істинним, є істинним завжди. Істина не змінюється, але традиція розвивається і змінюється. Істина, за словами Е. Бруннера, щоб бути релевантною, повинна бути засвоєна заново²⁵³. Традиція – це не просте повторення старого, вона є вираженням оригінальної початкової істини, одягненої у нові слова й образи, істини, покликаної відповідати на нові проблеми²⁵⁴. Повторити істину так, щоб не пошкодити її – завдання для традиції, яка містить ядро істини і покликана зберегти її. Це завдання не є простим, тому що традиція з ядром повинна передати «священну істину» неушкодженою, і водночас, пояснити, захистити, втілити «священну істину» в житті сучасного покоління²⁵⁵. Прикладами ядра у різних традиціях Дж. Александер вважає піфагорійські трактати для піфагорійців,

²⁵⁰Alexander, "A Systematic Theory of Tradition," 21.

²⁵¹Geoffrey Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2008).

²⁵²James Alexander, "The Four Points of the Compass," *Philosophy* 87, no. 1 (January 2012): 79–107, <https://doi.org/10.1017/S0031819111000568>.

²⁵³Emil Brunner, *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge* (London: S.C.M. Press, 1947), 371.

²⁵⁴Yves Congar, *The Meaning of Tradition* (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 116–17.

²⁵⁵Congar, 125.

ідеї Платона для платонізму, чотири благородні істини для буддизму, закони логіки для логіки і філософії, математичні аксіоми в математиці, закони гравітації і термодинаміки для фізики²⁵⁶. Названі концепції є ядром для відповідних традицій, якщо їх вважають очевидними і безсумнівними і вони є поза будь-якою критикою. Якщо в них починають сумніватися і вони стають полемічними і зазнають критики, то вже не становлять ядро традиції, а переходять у канон. Канон є кумулятивним, він допомагає зрозуміти, засвоїти і пояснити ядро традиції.

Беручи за основу ці елементи традиції, можна формально виділити три її форми: 1) континуальна, що має лише неперервність, 2) канонічна, що поруч із неперервністю має канон, 3) стрижнева, котра разом із неперервністю і каноном має ще ядро. Континуальна традиція переважно притаманна для усних культур і характеризуються презентизмом повторення ритуалу. У канонічній традиції є глибоке усвідомлення минулого і зв'язку з ним. У найбільш розвинутій формі традиції, стрижневій, міститься усвідомлення трансценденції минулого і теперішнього і з'являється категорія «позачасової істини». Позачасова, вічна істина зазвичай має не лише людську, але й божественну значущість, а її ядро – трансцендентне походження. Християнське богослов'я є розвинутою традицією, яка містить всі три елементи: неперервність, канон і ядро.

Сучасний історик християнського богослов'я Я. Пелікан солідаризує з таким уявленням про християнське вчення, котре вважає традицією. Він пропонує таке визначення: «Християнське віровчення – це те, у що Церква Ісуса Христа вірить, чому вчить і що сповідує»²⁵⁷. Три дієслова в цьому визначенні вказують на три рівні традиції християнського богослов'я. Пізніше Я. Пелікан пояснює: «Не встановлюючи жорстких меж, ми даємо визначення того, у що «вірять», як християнське вчення в аспекті його присутності в благочесті, духовному житті і богослужінні; те, чому «вчать»,

²⁵⁶Alexander, "A Systematic Theory of Tradition," 24.

²⁵⁷Ярослав Пеликан, *Христианская традиция: история развития вероучения, Том 1, Возникновение католической традиции (100-600)*, vol. 1 (Москва: Культурный центр "Духовная библиотека," 2007), 1.

– як зміст Слова Божого, яке було здобуте за допомогою екзегези і свідчення Біблії і передане церковному народові через проповідь, настанови і церковне богослов'я; а те, що «сповідують», – як свідчення Церкви одночасно проти неправдивого вчення всередині Церкви і проти нападів зовні, виражене в полеміці і в апологетиці, в символах віри і в догматах»²⁵⁸. За концепцією Я. Пелікана, те, що церква «сповідує», є зафіксованим у догматах і віросповідних документах і тому його можна вважати «ядром» традиції християнського богослов'я.

Проте хоча Я. Пелікан диференціює три рівні традиції християнського богослов'я, він не деталізує відмінності між цими рівнями і не показує різницю в мобільності і динаміці розвитку кожного рівня. Я. Пелікан звертає увагу на різницю між «істиною догми» і «розвитком доктрини», але на відміну від А. Гарнака, який чітко розрізняв терміни «догма» і «доктрина», він свої дослідження присвячує експлікації ідеї неперервності і змін у християнському богослов'ї в цілому без диференціації спочатку виділених рівнів²⁵⁹. А. Гарнак відносив до категорії «догма» лише два вчення: догму про Трійцю і догму про Особу Христа у формулюванні перших чотирьох вселенських соборів²⁶⁰. Проте «сутністю християнства» для А. Гарнака було моральне вчення Христа, яке міститься в новозаповітних текстах.

Враховуючи цю природу християнської богословської традиції та вузьке поле дослідження, а також шукаючи аналогії в міждисциплінарному полі досліджень, ми вважаємо, що подальший розвиток філософії науки висуває методології аналізу історії науки, більш пристосовані до методологічного аналізу суміжних із наукою дискурсів, ніж методологія наукових революцій Т. Куна. Ми пропонуємо робочу гіпотезу, що методологія науково-дослідницьких програм англійського філософа науки угорського походження І. Лакатоша²⁶¹ та концепція науки як дослідницької

²⁵⁸Пелікан, 1:4.

²⁵⁹Jaroslav Pelikan, "Theology and Change," *CrossCurrents* 19, no. 4 (Fall 1969): 375–84.

²⁶⁰Weborg, "Jaroslav Pelikan on the Emergence of Christian Doctrine: Perichoresis and Perimeter," 3.

²⁶¹Імре Лакатош, 1922–1974 pp.

традиції американського філософа Л. Лаудена²⁶² мають більший евристичний потенціал для аналізу історії християнських доктрин.

Учень та критик філософів науки К. Поппера і Т. Куна, І. Лакатош подає своє розуміння розвитку науки у монографії «Фальсифікація і методологія науково-дослідницьких програм»²⁶³. І. Лакатош пропонує концепцію «дослідницької програми», яка на його переконання, краще описує розвиток науки, ніж концепція «теорії» чи «парадигми». Саме набір або послідовність теорій, а не одна окрема теорія, складає дослідницьку програму. Елементи дослідницької програми (теорії) пов'язані між собою, тому їй притаманна певна безперервність і наступність²⁶⁴. Ця нерозривність вказує на таку властивість дослідницької програми, як розвиток. Дослідницька програма складається з методологічних правил. Одна частина цих правил говорить про те, яких шляхів дослідження слід уникати – це «негативна евристика». Друга частина – правила, що вказують на шляхи, які слід обирати і ними рухатися. Ці правила складають «позитивну евристику» дослідницької програми.

Неповний опис концепції «науково-дослідницької програми» І. Лакатоша дозволяє провести паралелі з концепцією богословської традиції в християнстві. Богословській традиції також притаманна безперервність і наступність. Доктринальна традиція також розвивається і зазнає певних змін, проте її розвиток спрямовується позитивними твердженнями правил віри, символів віри, рішень соборів, конфесійних сповідань та канонічних текстів, які відіграють роль позитивної евристики. Проголошення анафеми на певні доктринальні погляди складає негативну евристику богословської традиції.

На думку І. Лакатоша, історія науки не є чергуванням дослідницьких програм чи парадигм, найпевніше, вона є історією їх змагань. Суперництво дослідницьких програм призводить до перемоги одних і поразки інших.

²⁶² Ларі Лауден, 1941 р.н.

²⁶³ Имре Лакатос, *Избранные произведения по философии и методологии науки*, Философские технологии (Москва: Академический Проект, 2008), 281–446.

²⁶⁴ Лакатос, 358.

Проте І. Лакатош застерігає від повної їх елімінації. У межах методології дослідницьких програм не йдеться про повне спростування чи відкидання програми, а про рішення призупинити роботу в межах цієї програми²⁶⁵. У богословській традиції концепції також можуть змагатися між собою, перемагати чи зазнавати поразки, переживати періоди занепаду, відродження та процвітання. Богословська традиція характеризується методологічною толерантністю і часто залишає двері відкритими для доктринальних позицій, які пережили поразку чи занепад.

За методологією І. Лакатоша, кожна дослідницька програма містить у собі «тверде ядро». «Тверде ядро» дослідницької програми повинно залишатися незмінним і неспростовним. Усі «аномалії» і «незручні факти», з якими зустрічається дослідницька програма, повинні вести до змін лише у «захисному поясі» програми, який складається з допоміжних гіпотез і граничних умов²⁶⁶. У традиції християнського богослов'я роль «твердого ядра» припадає на «догмати», які були сформульовані і затвердженні авторитетними церковними зібраннями. Інші доктрини і теологумени християнського богослов'я створюють «захисний пояс» для «твердого ядра» догматів і можуть модифікуватися та розвиватися.

Християнська богословська традиція аналогічно до дослідницької програми в науці володіє евристичним потенціалом у царині християнської думки та практики. Існування догматів у богослов'ї чи науці не є перешкодою для розвитку традиції та її евристичного потенціалу. Філософ К. Поппер, говорячи про природу науки, зауважує: «Догматична позиція вірності визнаній теорії до останньої можливості має значення. Без неї ми ніколи не змогли б розібратися в змісті теорії – ми відмовилися б від неї, перш ніж відкрили її силу, і як наслідок – жодна теорія не могла б відіграти свою роль у впорядкуванні світу, підготовці нас до майбутніх подій або привертанні нашої уваги до речей, які ми в інший спосіб не мали б

²⁶⁵Лакатос, 400–403.

²⁶⁶Лакатос, 361–63.

можливості бачити»²⁶⁷. І. Лакатош підтримує цю позицію К. Поппера і заявляє, що він дивиться на безперервність у науці через «попперівські окуляри»²⁶⁸. Якщо така динамічна царина людської діяльності, як наука не обходиться без догматів чи догматичних установок, то це ще більш виправдано щодо традиції християнського богослов'я.

Доктрина про Трійцю не є «теологуменом» (*theologumena*), тобто вона не є приватною думкою окремого богослова чи окремої богословської школи. Значна частина богословських концепцій є теологуменами, котрі окремі християнські конфесії визнають, а інші відкидають або не беруть до уваги. У православ'я, католицизму і протестантських конфесій різне ставлення до теологуменів. Православ'я є толерантним до їхнього розмаїття. Православний богослов С. Булгаков пише: «Кількісна перевага *theologumena* над догматами є особливою перевагою православної Церкви, якій є чужим дух легалізму в догматах»²⁶⁹. Католицька церква має більше догматичних визначень, і відповідно – менше теологуменів. Окремі протестантські конфесії мають свої сповідання віри, які для них відіграють роль догматів і вони можуть бути нетолерантними до інших богословських думок. Проте переважно протестантські конфесії виявляють вірність догматичним визначенням вселенських соборів перших століть християнської ери.

Доктрина про Трійцю є догмою християнської церкви і тому входить у «тверде ядро» християнського богослов'я. Відомий історик християнського богослов'я і богослов Л. Беркхоф дає таке визначення терміну «догма»: «Слово «догма» походить від грецького «докейн», що означає не лише «здаватися» або «подобатися», але також і те, що «я прийняв тверде рішення щодо чогось, що є для мене доконаним фактом». Термін «догма» став означенням для твердого й особливо публічного рішення чи постанови»²⁷⁰. Це слово вчені використовували для позначення очевидних для них наукових

²⁶⁷Карл Поппер, «Что такое диалектика?» в *Диалектика и ее критики* (Москва, 1986), 28.

²⁶⁸Лакатос, *Избранные Произведения По Философии и Методологии Науки*, 440.

²⁶⁹Сергей Николаевич Булгаков, *Православие: Очерки учения Православной церкви*. Религиозная философия (Москва: Фолио, 2001), 145.

²⁷⁰Луис Беркхоф, *История христианских доктрин* (Санкт-Петербург: Библия для всех, 2000), 3.

концепцій. Окремі філософи і філософські школи «догмами» називали встановленні й очевидні філософські переконання. «Догмами» також називалися вчення окремих філософських шкіл (стоїків, епікурейців, платоніків), не обов'язково визнані всіма, а характерні лише для окремої філософської школи чи мислителя.

Словом «догма» також користувалися для позначення державних законів і урядових постанов. Переважно саме у такому значенні це слово зустрічається у Біблії: Ест. 3: 9, Дан. 2: 13, 6: 8, Лк. 2: 1. Проте воно також використовувалося для заповідей і законів Старого Заповіту: Дії 17: 7, Еф. 2: 15, Кол. 2: 14. Рішення (постанови) Єрусалимського собору також називаються «догмами» (Дії 16: 4). Л. Беркхоф вважає, що використання слова «догма» в Дії 16: 4 заклало основу для подальшого його вживання у богословському значенні²⁷¹. Хоча Єрусалимський собор сформулював не доктрину (вчення), а правила морального життя, проте його рішення було зумовлене доктринальною полемікою і мало не рекомендаційний характер, а було позитивною постановою з церковною санкцією.

Отже, термін «догма», хоча часто використовується в християнському богослов'ї як синонім «доктрини», має особливе значення. Доктрина може бути сформульована навіть однією людиною. Тоді як «догма» – це релігійна істина, заснована на авторитеті й офіційно сформульована певним церковним зібранням, наприклад, вселенським собором. Хоча католики, православні і протестанти по-різному сприймають і тлумачать походження і ступінь авторитетності богословських догм, догми мають більшу авторитетність, ніж доктрини і теологумени.

Тривалий час католицька і православна церкви приписували догматам безпомилковість і відкидали ідею історичного розвитку християнських догм. Протестанти не вважають, що догматичні визначення є безпомилковими, проте визнають за догмами високий рівень стабільності. Протестанти також визнають авторитет догматичних визначень, не лише спираючись на факт

²⁷¹Беркхоф, 3.

їхньої церковної легітимації, але також посилаючись на зміст, обґрунтований Святим Письмом. Отже, можна вважати, що догмати є «твердим ядром» християнської традиції і забезпечують її нерозривність та тяглість.

Розуміння природи християнського богослов'я і його складових може бути поглибленим аналітичними концепціями наступника Т. Куна й І. Лакатоша, філософа науки, Л. Лаудена. Спираючись на концепцію «дослідницьких програм» І. Лакатоша, Л. Лауден запропонував концепцію «дослідницьких традицій» у своїй інноваційній праці «Прогрес та його проблеми» (1977 р.). У цій роботі Л. Лауден розглядає науку як діяльність із вирішення проблем.

Як уже було зазначено, Т. Кун у монографії «Структура наукових революцій» (1962 р.) піддав сумніву наївний погляд на історію науки як на плавний поступовий кумулятивний процес побудови когерентної наукової картини світу²⁷². Т. Кун стверджував, що успіх та прогрес наукової справи залежить від драматичної кризи або революції, яка призводить до «зсуву парадигм». І. Лакатош вважав, що ірраціональний «зсув парадигм» Т. Куна не відображає реальної історії розвитку науки і запропонував концепцію змагання конкурентних «дослідницьких програм». На відміну від Т. Куна, І. Лакатош вважав, що декілька дослідницьких програм можуть заповнювати певний науковий дискурс одночасно і конкурувати між собою. Дослідницькі програми можуть прогресувати або регресувати залежно від того, як вони пояснюють емпіричні дані і якою прогностичною силою володіють. Враховуючи новації та досягнення, зроблені Т. Куном і Т. Лакатошем, Л. Лауден розвинув концепцію «дослідницьких традицій». Л. Лауден дає таке визначення «дослідницької традиції»: «Комплекс загальних припущень про сутності і процеси у певній сфері досліджень і про належні методи, які використовуються для дослідження проблем і конструювання теорій у цій

²⁷²Кун, *Структура наукових революцій*.

сфері досліджень»²⁷³. Л. Лауден вважає, що науковий прогрес та зміни в науці конституюються дискретними наборами тверджень та припущень, які також конституюються низкою специфічних теорій. Л. Лауден вводить у свою концепцію низку нових елементів, які розвивають концепцію І. Лакатоша та виходять за її межі. Він вважає, що дослідницька традиція оцінюється як «діяльність-із-розв'язання-проблем».

На думку Л. Лаудена, існує два типи проблем: емпіричний та концептуальний. Він розуміє емпіричні проблеми як «усе у природному світі, що виглядає незвичайно, або, інакше кажучи, вимагає пояснення»²⁷⁴. Т. Кун і Л. Лакатош вбачали науковий прогрес саме в розширенні простору емпіричних знань, тоді як Л. Лауден ввів у науковий обіг категорію «концептуальні проблеми», які є неемпіричними і є проблемами лише для прихильників цієї теорії²⁷⁵. Концептуальні проблеми Л. Лауден розділяє на внутрішні і зовнішні. Коли в теорії виявляються внутрішні суперечності, непослідовність та неясність, то це є внутрішня концептуальна проблема. А коли теорія заходить у конфлікт з іншою визнаною усталеною теорією, то це становить зовнішню концептуальну проблему. Ці неемпіричні фактори є дуже важливими для Л. Лаудена, який розуміє науку та її прогрес як «діяльність-із-розв'язання-проблем».

Дослідницька традиція вважається успішною, якщо вона через теорії, які є її складовими, веде до розв'язання низки емпіричних і концептуальних проблем. Л. Лауден говорить: «Перевага однієї дослідницької традиції над її суперниками полягає в тому, що вона пропонує краще рішення низки проблем, ніж її суперники»²⁷⁶. Л. Лауден вважав, що його концепція «дослідницьких традицій» може бути також застосована і до ненаукових видів дискурсу²⁷⁷. Отже, оцінка дискурсу за критеріями ефективності в

²⁷³Larry Laudan, *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, 1st paperback print (Berkeley, Calif.: Univ. of Calif. Press, 1978), 81.

²⁷⁴Laudan, 15.

²⁷⁵Laudan, 48.

²⁷⁶Laudan, 109.

²⁷⁷Laudan, 192.

розв'язанні емпіричних і концептуальних проблем може бути використана і в інтелектуальному прогресі в цілому.

За переконаннями К. Лілея²⁷⁸, В. ван Хайстіна²⁷⁹ та інших, концепцію «дослідницьких традицій» можна успішно та легітимно застосовувати також до богослов'я. К. Лілей розуміє, що в богословському дискурсі не існує усталеного універсального визначення «богослов'я» і вважає, що неможливо редукувати все поле богословського дискурсу до діяльності з розв'язання проблем²⁸⁰. Проте він вважає, що базові компоненти християнського богослов'я можуть бути подані за допомогою категорій когнітивного, інтелектуального поля дослідження, залученого до пошуку розв'язання проблем. Таке розуміння завдань християнського богослов'я, близьке до визначення богослов'я, дав П. Тілліх: «Богослов'я – це методологічна інтерпретація змісту християнської віри»²⁸¹. Г. Кауфман, витлумачуючи П. Тілліха, зауважує, що «богословська конструкція» створюється у відповідь на реальність людського життя та досвіду²⁸². Дотримуючись такої логіки богословського дискурсу, П. Тілліх застосовує метод кореляції в християнському богослов'ї, за яким «християнське одкровення пропонує відповіді на питання, які містяться в людській екзистенції»²⁸³.

Отже, у християнському богослов'ї розкривається динамізм християнської віри, який вказує на творчу взаємодію християнської віри і людської екзистенції. Враховуючи рефлексивну і методологічну природу християнського богослов'я, слід зробити висновок, що богослов'я є раціональною сферою дослідження. Водночас воно є «дослідницькою традицією» і діяльністю, націленою на розв'язання проблем.

²⁷⁸Christopher Lilley, "Theology as Research Tradition" (Dr. D. Stephen Long, 2013), https://www.academia.edu/5344902/Theology_as_Research_Tradition.

²⁷⁹J. Wentzel Van Huyssteen, *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1989).

²⁸⁰Lilley, "Theology as Research Tradition," 11.

²⁸¹*Systematic Theology. Volume I*, (Princeton, NJ: Recording for the Blind & Dyslexic, 2007), 15.

²⁸²Gordon D. Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 3rd ed, Reflection and Theory in the Study of Religion, no. 05 (Atlanta, Ga: Scholars Press, 1995), 44.

²⁸³*Systematic Theology. Volume I*, 64.

На думку В. ван Хайстіна, якщо відмовитись від вузького позитивістського розуміння «емпіричних проблем», то, очевидно, що християнське богослов'я стикнеться з емпіричними проблемами в унікальному контексті християнської віри. Він говорить: «Наступні факти можуть бути ідентифіковані як емпіричні проблеми для богослов'я: реальність зла або гріха, сенс страждань або смерті в світлі віри в доброго, люблячого Бога, обґрунтування віри досвідом і пов'язані з цим проблеми, соціополітичні та етичні питання»²⁸⁴. До наведених В. ван Хайстіном можна додати питання про «різноманітність релігійного досвіду», «походження космосу і людини», «нормативності християнських текстів» тощо, які є емпіричними проблемами в контексті християнського богослов'я.

Як справедливо заявляє К. Лілей, християнське богослов'я з самого початку продукувало низку богословських теорій у відповідь на виникнення конкретних практичних і світоглядних проблем²⁸⁵. Історик церкви Г. Гонзаліз наголошує, що раннє богослов'я Отців Церкви було сформоване і розвинуте переважно у відповідь на «проблеми, поставленні внутрішніми поділами, переслідуваннями, конфліктами з юдаїзмом та язичництвом»²⁸⁶. Ці проблеми дали поштовх для виникнення та розвитку конкретних христологічних і тринітарних теорій, які намагалися сформулювати когерентну богословську позицію християнської церкви у відповідь на ці виклики. Ця позиція формувалася у контексті наявної на той час християнської традиції із застосуванням доступного раціонального філософського інструментарію. На підтвердження цієї тези може бути перелічено багато прикладів: від гностицизму та аріанства, завдяки яким сформувалася ортодоксальна христологія і доктрина про Трійцю, до проблеми зла і теорії еволюції, завдяки яким виникли сучасні версії теодицеї, теорії «креаціонізму» та «розумного задуму».

²⁸⁴Van Huyssteen, *Theology and the Justification of Faith*, 175.

²⁸⁵Lilley, "Theology as Research Tradition," 15.

²⁸⁶Justo L. González, *A History of Christian Thought. Vol. 1: From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, Rev. ed., 22. print (Nashville: Abingdon Press, 1996), 62.

Проте, крім емпіричних проблем, християнське богослов'я має справу також із концептуальними проблемами. Л. Лауден говорив про концептуальні проблеми двох видів: внутрішні, якщо основні категорії теорії є неясними і нечіткими, і зовнішні, коли теорія заходить у конфлікт з іншою теорією. В. ван Хайстін наводить низку прикладів внутрішніх концептуальних проблем: тринітарні дискусії перших століть, узгодження концепції провидіння з людською свободою, доктрина про дві природи Христа тощо ²⁸⁷. Окремі потенційно проблематичні формулювання християнської доктрини призводили до подальших прояснень та нових формулювань для усунення будь-якої невизначеності, суперечливості і непослідовності.

Зовнішні концептуальні проблеми в християнському богослов'ї виникали тоді, коли одна теологічна теорія ставала несумісною з іншою. Протистояння ранньої християнської ортодоксії з гностицизмом, Маркіоном, аріанством та ін. є прикладами зовнішніх концептуальних проблем. Проте їхні зразки можна знайти не лише у ранньому християнстві. Сучасні дебати класичного християнського теїзму з відкритим теїзмом, богослов'ям процесу, феміністичним богослов'ям, богослов'ям визволення та соціальним тринітаризмом є сучасними зовнішніми концептуальними проблемами. Всі ці приклади теорій є складовими більш широкого поля християнського богослов'я. Отже, християнське богослов'я як дослідницька традиція продукує у своєму середовищі внутрішні і зовнішні концептуальні проблеми, які з плином часу розв'язуються за допомогою концептуального потенціалу богослов'я із залученням зовнішніх ідейних ресурсів. В. ван Хайстін робить правильний висновок, коли стверджує: «Чи то в богослов'ї, чи в науці ми прагнемо до оптимальної раціональності, наші теорії завжди задіяні в пошуку і розв'язанні наших емпіричних і концептуальних проблем». Отже, християнське богослов'я є діяльністю з розв'язання проблем і тому, так само як і інші науки, воно є дослідницькою традицією.

²⁸⁷Van Huyssteen, *Theology and the Justification of Faith*, 175–76.

Важливою методологічною процедурою дослідницьких традицій є оцінка прогресу в науці чи богослов'ї. Основним показником, який засвідчує прогрес у дослідницькій традиції, є «розв'язані проблеми», а метою науки чи богослов'я є «максимізувати коло розв'язаних емпіричних проблем, мінімізуючи коло аномалій і концептуальних проблем»²⁸⁸. Проблема вважається розв'язаною, коли вона вже не є «питанням без відповіді» в тому дослідницькому полі, в якому вона була спочатку сформульована як проблема. Коли емпірична чи концептуальна проблема, поставлена в теорії T1, не розв'язується в ній, але розв'язується в іншій конкурентній теорії T2, то ця проблема створює епістемічну загрозу для теорії T1. Якщо в теорії накопичуються нерозв'язані проблеми і підвищується епістемічна загроза, теорія починає регресувати²⁸⁹. А прогрес дослідницької традиції відбувається в процесі послідовної зміни теорій, який демонструє ріст ефективності в розв'язанні проблем. Коли задані такі стандарти прогресу, вибір дослідницької традиції або теорії не є нераціональним «зсувом парадигм», а «раціональним рішенням» на користь традиції чи теорії, яка розв'язує проблеми краще, ніж її суперники. Хоча вислів «раціональний вибір» є пишномовним, його слід розуміти термінами контексту ефективності в розв'язанні проблем.

Отже, християнське богослов'я можна розглядати як дослідницьку традицію в термінах, запропонованих філософом науки Л. Лауденом. Щоб вважатися дослідницькою традицією, християнське богослов'я має функціонувати як інтелектуальна сфера дослідження, яка ставить за мету розв'язання проблем. Богослов'я як сфера дослідження займається вирішенням емпіричних і концептуальних проблем. Богословські рефлексії та інтерпретації створюють пояснювальні теорії у відповідь на емпіричні проблеми. Ці теорії, здійснюючи спроби розв'язувати емпіричні проблеми, генерують виникнення концептуальних проблем, коли зустрічаються з іншими конкурентними теоріями в дослідницькій сфері християнського

²⁸⁸Laudan, *Progress and Its Problems*, 66.

²⁸⁹Laudan, 68.

богослов'я. Коли ці теорії взаємодіють одна з одною, вони постійно розвиваються та уточнюються у процесі розв'язання внутрішніх та зовнішніх концептуальних проблем. Отже, як і наукові, богословські теорії можна оцінювати на основі їхньої спроможності розв'язувати проблеми. Чи вирішує богословська теорія більше проблем, ніж її суперники, і чи не вирішує вона ці проблеми за рахунок створення додаткових емпіричних та концептуальних проблем?

Запропоноване розуміння богослов'я є новаторським і не виводиться з дефініцій «богослов'я», запропонованих переважною більшістю богословів минулого та теперішнього. Проте ретроспективний погляд на історію християнського богослов'я доводить, що його ідентифікація як дослідницької традиції є перспективною концепцією, яка сприяє самоусвідомленню християнського богослов'я. Догмати християнської церкви є «твердим ядром» християнського богослов'я як дослідницької традиції. Догмат про Трійцю є важливою складовою «твердого ядра» традиції християнського богослов'я. Інші християнські доктрини складають «захисний пояс» для твердого ядра християнських догматів, ці доктрини можуть модифікуватися і розвиватися. Слід також розрізнити «догмат про Трійцю» від «доктрину про Трійцю». Догмат про Трійцю – це вчення кодифіковане офіційними рішеннями християнської церкви на вселенських соборах та інших представницьких зібраннях. Доктрина про Трійцю базується на догматі про Трійцю, проте її зміст форму окремі богослови, тому він може містити варіативність, зумовлену історичним, культурним та еклезіологічним контекстом і прагматичними та апологетичними інтенціями автора. Психологічна і соціальна концепції Трійці є прикладами варіантів доктрини про Трійцю, які ґрунтуються на одному догматі про Трійцю. Окремі варіанти християнських доктрин були запропоновані, щоб вирішити емпіричні і/або концептуальні проблеми християнського богослов'я. Доктрини, які успішніше вирішували емпіричні і концептуальні проблеми, виявилися більш конкурентними, набули більшого поширення та визнання. У цьому

дослідженні прослідковано історію відродження доктрини про Трійцю і показано її важливість у вирішенні багатьох емпіричних і концептуальних проблем.

Ренесанс доктрини про Трійцю в ХХ ст. є помітним, визнаним і важливим процесом у християнській богословській традиції. Проте ґрунтовних досліджень процесу відродження тринітарного богослов'я у ХХ ст. нараховується небагато. Тринітарне відродження було багатовимірним процесом і може бути подане в різних концептуальних схемах. Нижче ми розглянемо найбільш помітні дослідження цього процесу і запропонуємо свою методологічну концепцію дослідження.

1952 р. була опублікована монографія професора історичного богослов'я теологічної школи Єльського університету К. Велча «У це ім'я: доктрина про Трійцю в сучасному богослов'ї»²⁹⁰. Монографія вважається класикою богослов'я ХХ ст. Дослідження К. Велча є критичним оглядом переважно протестантської думки ХІХ – першої пол. ХХ ст. про Трійцю. Праця починається з аналізу ліберального протестантизму ХІХ ст., який вважав доктрину про Трійцю другорядною – результатом філософської спекуляції. Водночас автор привертає увагу до декількох спроб «оживити» доктрину. У другій частині К. Велч розглядає весь спектр богословських концепцій: від богословів, які відкидали доктрину про Трійцю або вважали її другорядною, таких як Дж. Бейлі, А. Макгіфферт, Х. Макінтош, Ф. Р. Теннант та ін., до богословів, які відводили тринітарній доктрині важливу роль у своїх богословських системах, таких як Л. Ходжсон, Ч. Лаурі, Е. Бруннер, Л. Торнтон і К. Барт.

У дослідженні присвячено суттєву увагу К. Барту, який зробив значну спробу поставити доктрину про Трійцю у центр богословської системи і співвіднести всі інші християнські доктрини із цим центральним вченням. В останній частині монографії К. Велч пропонує свою конструкцію доктрини

²⁹⁰Claude Welch, *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2005).

про Трійцю. Тут він намагається витримати баланс між психологічною та соціальною аналогіями Трійці, проте зрештою схиляється до психологічної концепції Трійці.

2001 р. було опубліковано монографію американського дослідника С. Павела «Трійця в німецькій думці»²⁹¹. Дослідження охоплює значний історичний період – від протестантської Реформації до кінця ХХ ст. У книзі розглядається лише німецький протестантський погляд на доктрину про Трійцю. Автор звертає увагу на ренесанс доктрини про Трійцю в сучасному богослов'ї і ставить за мету прослідкувати його передумови і контекст. У дослідженні показано насторожене ставлення до Трійці в період Реформації, нехтування доктриною в ліберальному богослов'ї ХІХ ст., внесок Г. Гегеля в тринітарну думку та розквіт доктрини про Трійцю у ХХ ст. С. Павел розглядає розвиток доктрини про Трійцю в німецькому богослов'ї з перспективи трьох ідей: рефлексивна особистість, одкровення (Слово Боже) та історія. Він не розглядає розвиток доктрини поза німецькою протестантською думкою чи поза німецькомовним середовищем, як і не бере до уваги внесок у дискусію про Трійцю католицьких богословів. У кінці книги С. Павел робить прогноз щодо можливих напрямків розвитку доктрини.

Важливим дослідженням відродження доктрини про Трійцю є монографія євангельського богослова С. Гренца²⁹² «Нове відкриття триєдиного Бога» (2004 р.)²⁹³. Автор добре усвідомлює важливість відродження інтересу до тринітарного богослов'я у ХХ ст. Описана С. Гренцом історія ренесансу тринітарної доктрини починається з публікації «Послання до римлян» К. Барта 1919 р., яка дала імпульс для відродження інтересу до тринітарних рефлексій, і закінчується аналізом всеохопної праці Т. Торренса «Християнська доктрина про Бога» (1996 р.). Історія С. Гренца

²⁹¹Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought* (Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2001).

²⁹²Стенлі Гренц, 1950–2005 рр.

²⁹³Grenz, *Rediscovering the Triune God*.

містить вивчення спадку одинадцяти богословів, які зробили відчутний внесок у розвиток тринітарного богослов'я ХХ ст. Історія відродження доктрини згрупована у чотири тематичні рубрики, які характеризують логіку розвитку сучасного тринітарного богослов'я. 1. Тринітарне відродження починається з «Відновлення тринітарного центру» в богослов'ї К. Барта і К. Ранера. 2. Рубрика «Трійця як повнота історії» характеризує другий етап розвитку доктрини, виражений в богослов'ї Ю. Мольтманна, В. Панненберга і Р. Дженсона. 3. Третій етап називається «Тріумф реляційності» й охоплює тринітарне богослов'я Л. Боффа, І. Зізіуласа і К. Лакуньї. 4. Завершальний етап розвитку доктрини про Трійцю в ХХ ст. отримує назву «Повернення до іманентної Трійці» і містить богослов'я Е. Джонсон, Г. У. фон Бальтазара і Т. Торренса. С. Гренц вважає, що історія відродження доктрини про Трійцю почалася з відкриття Трійці одкровення (ікономічної Трійці) і критики спекуляцій щодо іманентної Трійці у працях К. Барта й К. Ранера і завершилася поверненням до рефлексій про іманентну Трійцю наприкінці ХХ ст. у працях Е. Джонсон, Г. У. фон Бальтазара і Т. Торренса.

Наступним важливим дослідженням є монографія американського богослова фінського походження В.-М. Карккайнена «Трійця: глобальна перспектива» (2007 р.)²⁹⁴. Монографія В.-М. Карккайнена є всебічним викладом історії тринітарного богослов'я ХХ ст. Як це зрозуміло з підзаголовку «Глобальна перспектива», автор досліджує не лише внесок у розвиток доктрини про Трійцю богословів Європи (К. Барт, К. Ранер, Ю. Мольтманн, В. Панненберг) і Північної Америки (Р. Дженсон, К. Лакунья, Е. Джонсон), але також і богословів Латинської Америки (Л. Бофф, Г. Гонзалес), Азії (Й. Лі, Р. Паніккар) та Африки (С. Няміті, А. Огбонья). Спочатку В.-М. Карккайнен вказує на біблійні корені доктрини про Трійцю у Старому і Новому Заповітах і дає короткий огляд історії формування та розвитку тринітарного богослов'я в християнській традиції. Проте основна частина дослідження присвячена сучасному відродженню

²⁹⁴Kärkkäinen, *The Trinity*.

доктрини про Трійцю в європейському і північноамериканському християнському богослов'ї та процесу проникнення тринітарної думки у світ більшості (Латинська Америка, Азія і Африка). Основна ідея автора полягає в тому, щоб показати, що сучасний розвиток тринітарного богослов'я є не лише євроатлантичним феноменом, але також глобальним. Дослідження також містить широкий спектр голосів, які зазвичай не чують – феміністичне богослов'я (К. Лакунья, Е. Джонсон), плюралізм (С. Хейм, Н. Сمارт, С. Константін), євангельське богослов'я (М. Еріксон). Закінчується дослідження загальною оцінкою основного внеску в тринітарне богослов'я і спробою окреслити перспективи розвитку доктрини про Трійцю.

Праця «Трійця» (2002 р.) – короткий вступ до історії доктрини про Трійцю, опублікований Р. Олсоном і К. Холлом²⁹⁵, також містить розділ «Ренесанс двадцятого століття», в якому подано короткий огляд ключових внесків богословів у відродження доктрини про Трійцю в ХХ ст. Книжка також містить анотовану бібліографію основних книг щодо доктрини про Трійцю, написаних упродовж всієї історії християнства.

Вищенаведений огляд основних досліджень відродження доктрини про Трійцю дозволяє зробити такі висновки: 1) монографія К. Велча «У це ім'я» описує лише початок тринітарного ренесансу у ХХ ст.; 2) дослідження С. Павела «Трійця в німецькій думці» здійснює розвідку внеску лише німецької протестантської думки у тринітарне відродження; 3) робота С. Гренца «Нове відкриття триєдиного Бога» зображає тринітарне відродження як рух від богослов'я ікономічної Трійці (сотеріологічний прагматичний акцент) до богослов'я іманентної Трійці (повернення до суті богослов'я); 4) монографія В.-М. Карккайнена «Трійця: глобальна перспектива» здійснює широкий всеохопний огляд доктрини про Трійцю в сучасному богослов'ї і показує відродження доктрини про Трійцю як рух від європейського центру богослов'я через північноамериканський континент до Латинської Америки, Азії та Африки; 5) робота Р. Олсона і К. Холла

²⁹⁵Olson and Hall, *The Trinity*.

«Трійця» та статті інших авторів дають лише короткий екскурс у процес відродження доктрини про Трійцю.

Процес відродження доктрини про Трійцю у ХХ ст. також мав напрямок, який хоча і був помічений дослідниками, однак не був досліджений і описаний – це рух від ренесансу доктрини про Трійцю в систематичному богослов'ї у вигляді психологічної концепції Трійці до розвитку соціальної концепції Трійці та її проникнення в сферу практичного богослов'я. Саме цей напрямок руху процесу відродження доктрини про Трійцю буде досліджено і окреслено у нашій праці.

Висновки до розділу 1

Доктрина про Трійцю є унікальним вченням про Бога, яке виділяє християнство з-поміж усіх світових та національних релігій. Вона містить та підсумовує усе християнське вчення про Бога та релігійний досвід християнина. Тринітарна доктрина є «твердим ядром» і контрольним принципом всієї традиції християнського богослов'я. Водночас вона може бути платформою для діалогу та точкою дотику для місії серед adeptів інших релігійних традицій і стати принципом універсалізації християнства. Доктрина про Трійцю може тлумачити та інтегрувати релігійний досвід різних релігійних традицій, не компрометуючи унікальність християнства.

Перші століття розвитку богословської традиції християнської церкви характеризувалися виникненням багатьох богословських питань і практичних проблем. Богословські питання мали світоглядний смисл – християни формували когерентне вчення про Бога. Практичні проблеми змусили шукати шляхів ортодоксального поклоніння Богові. Перед християнами постало питання про розуміння стосунків між Особами Трійці і розуміння їхньої божественності. Звивистий та тернистий шлях до відповідей на ці питання зрештою привів до формування класичної доктрини про Трійцю. Єретичні рухи та богословські дискусії з ними створювали зовнішні концептуальні проблеми, а спроби створити узгоджене вчення про Бога, яке б

спиралося на канонічні тексти Біблії, правила віри, ранні віросповідні формули і практику богослужіння, виявили внутрішні концептуальні проблеми. Відповіддю на ці зовнішні та внутрішні проблеми стала класична доктрина про Трійцю, сформульована Афанасієм та Отцями-каппадокійцями на Сході і Тертуліаном та Августином на Заході.

Доктрина про Трійцю є унікальним християнським вченням про Бога на тлі монотеїстичних концепцій Бога, вона також відіграла ключову роль у розв'язанні практичних і концептуальних проблем ранньої церкви. Проте богослови ХХ ст. та окремі ієрархи помітили, що церковна спільнота її забула. Невисокий рівень знання християнських доктрин серед віруючих, поверховий духовний досвід, унітаризм у поклонінні Богу, прагматизм священнослужителів, небажання піднімати дискусійні богословські питання, надмірне впровадження принципу *Sola Scriptura* в протестантських церквах, відособлення доктрини про Трійцю в богословських підручниках і курсах богослов'я, антиметафізичний дух сучасної філософії та траєкторія розвитку тринітарної думки у західному богослов'ї є факторами, які спричинили виведення доктрини про Трійцю на маргінес богослов'я і церковного життя.

Нині явища відродження доктрини про Трійцю і забуття Трійці відбуваються одночасно. Щоправда ці, на перший погляд, суперечливі процеси характерні для різних рівнів християнської традиції. Зокрема, мислителі та служителі констатують феномен «забуття Трійці» на рівні церковного життя і богослов'я, а в академічному богослов'ї відбувається бурхливий процес відродження тринітарного мислення, ініційований К. Бартом і К. Ранером. Апогею відродження доктрина про Трійцю досягла в богослов'ї Ю. Мольтманна, В. Панненберга, Р. Дженсона і К. Лакуньї. Сьогодні ренесанс доктрини про Трійцю набуває глобальних та екуменічних рис.

РОЗДІЛ 2

ШЛЯХ ДО «ЗАБУТТЯ ТРІЙЦІ»

У першому розділі було розглянуто резони важливості дослідження тринітарного ренесансу у богословській традиції ХХ ст. Було доведено, що доктрина про Трійцю є унікальним християнським вченням про Бога і має історичний пріоритет у вирішенні концептуальних і практичних проблем християнського богослов'я. Для церковного богослов'я притаманний феномен «забуття Трійці». Водночас на рівні академічного богослов'я відбувається процес «ренесансу доктрини про Трійцю».

У другому розділі ми з'ясуємо передумови та історичний шлях доктрини про Трійцю у західному богослов'ї, який призвів до відсунення Трійці на маргінес богословського дискурсу і феномену «забуття Трійці» в церковному середовищі. Тут ми робимо панорамний огляд розвитку доктрини про Трійцю від Августина до Томи Аквінського, з якого очевидно, що у західній богословській традиції акцент ставився на єдності триєдиного Бога. Наша розвідка продовжується дослідженням «пригод» доктрини про Трійцю в добу протестантської Реформації, з якої стає очевидно, що спочатку М. Лютер і Ф. Меланхтон насторожено ставилися до доктрини про Трійцю, але з часом у полеміці з католиками обстоювали тринітарну позицію, а реформатори наступного покоління вже займали однозначно протринітарну позицію. Виникнення антитринітарних рухів та їхній розвиток у період Реформації та постреформаційний час також потрапляють у фокус нашої розвідки. Тут ми також зосереджуємо увагу на ставленні до доктрини про Трійцю Ф. Шлеєрмахера, погляди якого спричинили відсунення доктрини про Трійцю на маргінес богослов'я, а також його послідовників у протестантському ліберальному богослов'ї.

2.1. Початок затемнення Трійці: від Августина до Томи Аквінського

Феномен «забуття Трійці» є явищем у християнській богословській традиції XX ст. Помітили і привернули до нього увагу християнської спільноти окремі богослови в першій пол. XX ст. Проте коли дослідники зацікавилися причинами «забуття Трійці», то помітили, що генеза цього явища сягає далеко за межі безпосереднього церковного і богословського контексту. Вся історія розвитку західного богослов'я потрапила під підозру. У цьому розділі ми будемо аналізувати не всю історію західного тринітарного богослов'я, а лише богословські віхи, які сприяли занепаду доктрини про Трійцю. Спочатку увагу дослідників привернули богослови з недалекого минулого, зокрема Ф. Шлеєрмахер та школа ліберального богослов'я, проте більш прискіпливі погляди вчених помітили, що усе західне християнське богослов'я має характеристики, які спричинилися до появи феномена «забуття Трійці».

У такий спосіб у поле зору потрапив Августин Гіппонський (354–430 рр.), один із ключових богословів всієї християнської церкви, який у західному християнстві користувався безперечним авторитетом протягом століть. Богословський спадок Августина є монументальним. У своїх творах він розглядає багато богословських та філософських питань, пріоритетним серед яких є тринітарне богослов'я. Він є автором одного з перших повноцінних трактатів із тринітарної доктрини «Про Трійцю»¹, який складається з п'ятнадцяти книг, написаних протягом більше ніж 20 років (близько 399/400–422/425 рр.)². Ця робота мала значний і тривалий вплив на західне богослов'я. Однак в інших своїх працях він також торкався теми доктрини про Трійцю.

¹Августин Аврелий, *О Троице: В пятнадцати книгах против ариан*, Патристика. Тексты и исследования (Краснодар: Глагол, 2004).

²Датування творів Августина ми наводимо за сучасним довідником: AugustinHandbuch / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. С. 253–261.

Тринітарну доктрину Августин також обговорював у полеміці з маніхеями у трактатах «*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*» (387–388 pp.), «*De Genesi adversus Manichaeos*» (388–391 pp.), «*De vera religione*» (390 p.) і «*Contra Faustum Manichaeum*» (400–404 pp.). Доктрина про Трійцю також розглядається в 11 посланні до Небридія (між 388 p. і 391 p.), у збірнику «*De diversis quaestionibus LXXXIII*» (388 p.), у коротких догматичних трактатах «*De fide et symbolo*» (393 p.) і «*De agone christiano*» (396 p.) та в першій книзі великого трактату «*De doctrina christiana*» (397 p.). У трактаті «Град Божий» (близько 412 – 427 pp.) тринітарне богослов'я обговорюється в декількох розділах 11 книги. Тринітарне богослов'я також проаналізоване у трактатах, присвячених полеміці з аріанами. Це трактати «*Contra sermonem Arianorum*» (419 p.) і «*Contra Maximinum*» (у двох книгах, 428 p.). Останній спрямований проти аріанського єпископа Максиміана, з яким Августин публічно дискутував.

Не аналізуючи Августинову доктрину про Трійцю цілком, зосередимося лише на основних рисах його тринітарного богослов'я, які, на думку сучасних дослідників, сприяли процесу поступового відходу доктрини про Трійцю на маргінальні позиції в західному богослов'ї. Слід зауважити, що в останні десятиліття тема «причетності» Августина до занепаду тринітарного богослов'я широко обговорюється і на дискусійній платформі присутні різні позиції³. Ці позиції будуть враховані у розгляді рис тринітарного богослов'я Августина. Отже, такими рисами є: 1) наголос на монотеїзмі та єдності триєдиного Бога; 2) наголос на тому, що всі божественні дії поза Трійцею стосуються усієї Трійці, а не окремих божественних Осіб; 3) психологічні аналогії для ілюстрації єдності і відмінності в Трійці.

Наголос на монотеїзмі та єдності триєдиного Бога є характерною рисою богослов'я Августина. Цю характеристику тринітарного богослов'я

³Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 2nd ed., rev. expanded (London ; New York: T & T Clark, 2003), 32.

завичай протиставляють тринітарному богослов'ю каппадокійців, які робили наголос на тріадичності і божественних особах. Автор авторитетного вступу у вчення Августина Ю. Портале заявляє, що однією з очевидних характеристик тринітарного богослов'я Августина є те, що «він ставить концепцію божественної природи перед концепцією божественних Осіб»⁴. Для Августина «Бог» передусім означає єдину божественну сутність, яку він описує в особистісних термінах, але не в термінах конкретної божественної Особи. Перекладач праці Августина «Про Трійцю» С. Маккенна пише: «Сам план, якого дотримується Августин, відрізняється від плану греків. Вони починають із того, що стверджують віру в Отця, Сина і Святого Духа згідно з Писаннями... Тоді як Августин схильний починати з єдності божественної природи, тому що ця істина може бути продемонстрована розумом»⁵. В.-М. Карккайнен вважає, що теза про «наголос на єдиній природі у Трійці у західному богослов'ї» є традиційною і навіть карикатурною⁶. Він посилається на дослідження Л. Ейреса⁷ і В. Студера⁸, які пропонують більш виважену версію тлумачення тринітарного богослов'я Августина. Л. Ейрес критикує розділення тринітарного богослов'я на східне і західне і вважає неточними звинувачення на адресу Августина. Він намагається показати, що Августин був не в такій мірі неоплатоніком, як це йому закидають, а більше пронікейським у своєму мисленні⁹.

Проте погляд про вплив неоплатонізму на богословське мислення Августина, особливо в ранній період, є добре обґрунтованим. Розуміючи незадовільність пояснення проблеми зла у дуалізмі маніхеїв, Августин звертається до праць Плотіна і знаходить монізм неоплатонізму

⁴Eugène Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine* (Westport, Conn: Greenwood Press, 1975), 130.

⁵Stephen McKenna, "Introduction," in *Saint Augustine. The Trinity* (Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1963), 3.

⁶Veli-Matti Kärkkäinen, *The Trinity: Global Perspectives* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2007), 44.

⁷Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2004).

⁸Basil Studer and Andrew Louth, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1993).

⁹Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, 366–72.

переконливим¹⁰. Отже, перш ніж навернутися в християнство, Августин «навернувся» в неоплатонізм, в якому ідея «Єдиного» є ключовою. Значну частину неоплатонічних ідей Августин засвоїв, прочитавши окремі частини Енніад Плотіна, праці Порфирія, а також із праць християнських авторів Марія Вікторина, Амвросія Міланського та Іларія Пиктавійського¹¹. Потім Л. Ейрес наводить аргументи на користь того, що Августин подав своє зріле тринітарне богослов'я, майстерно застосовуючи концепцію божественної «простоти»¹². Він вважає, що ідея «простоти» була визначальною в обґрунтуванні єдності триєдиного Бога. Однак не зрозуміло, чому автор і його послідовники вважають, що у такий спосіб спростовується погляд, за яким у тринітарному богослов'ї Августина сутність Бога передує божественним особам.

В. Студер, досліджуючи тринітарну доктрину Августина, виявляє роль христології в доктрині про Трійцю¹³. Проте слід зазначити, що лише 4, 12 і 13 книги трактату «Про Трійцю» є христологічними, і це не заперечує погляд про особливий акцент Августина на єдності Трійці, який стає особливо виразним у другій частині трактату (книги 9–15).

Отже, залишається переконливим погляд, що на відміну від каппадокійців, які починали розглядати таємницю Трійці з Бога Отця як причини інших двох божественних Осіб, Августин починає з простої божественної природи або сутності триєдиного Бога. Вже у першій книзі трактату «Про Трійцю» (1.4) після настанов щодо готовності роздумувати про Бога, яка полягає в чистоті душі, Августин пише: «Тому з допомогою Господа Бога спробуймо обґрунтувати те, що один, єдиний та істинний Бог є Трійцею, а також, що правильно називати, вірити і думати, що Отець, Син і Дух Святий є однієї субстанції або сутності»¹⁴. З тексту очевидно, що

¹⁰Thomas A. Wassmer, "The Trinitarian Theology of Augustine and His Debt to Plotinus," *Harvard Theological Review* 53, no. 04 (October 1960): 261–68.

¹¹Ошибка! Источник ссылки не найден.

¹²Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, 372–83.

¹³Studer and Louth, *Trinity and Incarnation*, 170–85.

¹⁴Августин Аврелий, *О Троице: В пятнадцати книгах против ариан*, 14.

Августин спирається на положення, що Бог є один і єдиний, а обґрунтує він те, що цей один єдиний Бог є Трійцею. Е. Фортман говорить: «Ніколи до цього божественна єдність не була подана так виразно і рельєфно, для Августина *ho theos* – це конкретна божественна Сутність, базова божественність, яка розкривається в трьох Особах, Отці, Сині і Духові Святому»¹⁵. Це вихідне положення буде дуже впливовим у всьому подальшому західному тринітарному богослов'ї.

Другою рисою, характерною для тринітарного богослов'я Августина, яка сприяла маргіналізації доктрини про Трійцю в подальшому історичному розвитку, був наголос на тому, що всі божественні дії поза Трійцею стосуються усієї Трійці, а не окремих божественних Осіб. Августин вважав, що якщо три Особи мають одну ідентичну божественну сутність, то вони повинні мати одну волю й одну дію. Воля Отця і Сина є одна і їхня дія – нероздільна. Він пише: «Коли один із трьох називається автором якогось діла, то слід розуміти, що вся Трійця здійснює це діло»¹⁶. Тобто Августин вважає, що будь-яка божественна дія не є дією однієї Особи Трійці, хоча така дія може бути «присвоєна» одній Особі Трійці, наприклад, втілення «присвоюється» Синові, а сходження у вигляді голуба під час хрещення Ісуса «присвоюється» Святому Духові. Коли поставало питання про теофанії Старого Заповіту, то ранні Отці Церкви вважали старозаповітні теофанії з'явленнями Сина до втілення¹⁷. Августин не дає однозначної відповіді на це питання, він схильний вважати, що в кожній старозаповітній теофанії беруть участь всі три Особи Трійці, а посередництво здійснюється через ангелів. Про теофанії Августин пише: «І в цих ангелах Отець, Син і Дух Святий є безперечно присутніми. Деколи Отець, деколи Син або Дух Святий, а деколи Бог без розрізнення Осіб, зробив себе відомим через посередництво ангелів»

¹⁵Edmund J Fortman, *The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1999), 141.

¹⁶Saint Augustine Outler, Albert C. (Translator), *Handbook on Faith, Hope, and Love* (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, n.d.), 29.

¹⁷**Ошибка! Источник ссылки не найден.**

(Про Трійцю 3.26)¹⁸. Підкреслюючи спільну активність божественних Осіб Трійці, Августин показує їхню онтологічну рівність і намагається уникнути будь-якої субординації в Трійці¹⁹. Проте наголос на спільній активності всієї Трійці у будь-якому ділі окремої божественної Особи певною мірою нівелює особливості окремих божественних Осіб. Слід зауважити, що Августин не був самотнім у такому розумінні діяльності Осіб Трійці. Каппадокійці, зокрема Василій Великий, теж сповідували віру в спільну дію Трійці і використовували цю концепцію як аргумент на користь єдності природи Отця, Сина і Святого Духа²⁰. Проте вихідним пунктом східних Отців Церкви була Трійця божественних Осіб, а потім вони шукали підстави стверджувати єдність Трійці, тоді як для Августина, навпаки, ідея єдності Трійці була початковою, а концепція спільної дії божественних Осіб лише посилювала акцент на єдності Бога.

Третьою особливістю тринітарного богослов'я Августина, що спричинила відміщення доктрини про Трійцю на узбіччя богословського дискурсу, було використання психологічних аналогій для ілюстрації образу Трійці. Пошук аналогій для розуміння Трійці був не новим. Уже ранні Отці Церкви шукали образи Трійці в створеному світі, наприклад: сонце, промінь і тепло; корінь, стовбур і плоди; джерело, русло та гирло²¹. Августин також вважав, що відбитки Трійці слід шукати у створеному Богом світі. Людина створена Богом за Його образом і подобою і тому «відбитки» Трійці у людині мають бути найбільш очевидними²². Особливістю інтелектуальних пошуків Августина була також перевірка всього внутрішнім досвідом. Якщо Бог є триєдиним, то ця істина має якось відобразитися в християнській

¹⁸ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

¹⁹ Michel René Barnes, "Rereading Augustine's Theology of the Trinity," in *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* Stephen T. Davis, Daniel Kendall SJ, and Gerald O'Collins SJ (Oxford: Oxford University Press, 1999), 154.

²⁰ Fortman, *The Triune God*, 143.

²¹ Fortman, 148.

²² Michael Schmaus, *Die Psychologische Trinitätslehre Des Heiligen Augustinus* (Munster: Aschendorff, 1967), 190–94.

свідомості²³. У такий спосіб Августин занурюється в пошуки «відбитків» Трійці у християнській душі.

У другій частині трактату «Про Трійцю», в книгах 8–15, Августин використовує низку аналогій, які покликані дати глибше розуміння триєдиного Бога. Спираючись на ідею про те, що людська душа є образом Божим, Августин вважає, що триєдиний Бог і людська душа мають у певний спосіб корелюватися. Він говорить: «Ось чому кожна окрема людина, яка називається образом Божим, не в усьому, що стосується її природи, але тільки своїм розумом є однією особою і образом Трійці в розумі» (Про Трійцю 15:11)²⁴. Дж. Е. Салліван зазначає, що, використовуючи образ людської душі, Августину вдається відобразити два аспекти триєдиного Бога: унітарний і тріадичний²⁵. Далі Дж. Е. Салліван доводить, що в ранніх роботах Августина домінує унітарний аспект образу Божого, а в пізніх зрілих працях тринітарний аспект стає більш розвиненим. Шукаючи аналогії, Августин мав надію, що вони допоможуть донести читачам ідею єдності божественної природи і відмінності трьох Осіб, які володіють цією єдиною природою.

У восьмій книзі трактату «Про Трійцю» Августин використовує образ, який можна вважати соціальною аналогією. Це образ трьох складових любові. Августин говорить, що любов повинна містити такі три елементи: люблячий, улюблене і власне любов. Він пише: «Бо любов (*amor*) будь-кого є любов'ю люблячого і любов'ю, якою щось люблять. Отже, у нас є троє: люблячий, улюблене і любов. Тож, чим є любов, як не життям, що поєднує і бажає поєднати двох, а саме, люблячого й улюблене». (Про Трійцю 8.10.14)²⁶. Августин потім корелює люблячого з Отцем, улюбленого з Сином, а любов із Духом Святим. В інших текстах він ще називає Духа Святого даром. З цієї ілюстрації очевидно, що люблячий і улюблений є особистостями, але не

²³John Herman Randall, *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1970), 189–91.

²⁴Августин Аврелий, *О Троице: В Пятнадцати Книгах Против Ариан*, 326.

²⁵John Edward Sullivan, *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence* (Dubuque, IA: The Priority Press, 1963), 38.

²⁶Августин Аврелий, *О Троице: В Пятнадцати Книгах Против Ариан*, 202–3.

очевидно, що сама любов, яка поєднує обох, є особистістю. Отже, цей образ має свої обмеження і зазнав критики, особливо богословів східної традиції. Проте цей образ не є психологічною аналогією до образу Трійці і його важко витлумачити в термінах модалізму. Августин використовує цей образ лише в 8 книзі «Про Трійцю» і більше не повертається до нього. Цей факт також знижує його вплив на подальшу богословську традицію.

У дев'ятій книзі Августин уводить концепцію образу Божого в людському розумі. Міркуючи про властивості людського розуму, Августин знаходить у ньому образ Трійці і пропонує таку тріаду: розум, знання і любов. За Августином розум знає себе і свою любов, якою любить себе і своє знання. Він пише: «Отже, є певний образ Трійці: [Перший] – сам розум, [другий] – його знання, яке є його дітищем і словом його щодо самого себе, і третє – любов. І ці три є однією єдиною сутністю»²⁷. Крім цього, Августин аргументує, що розум, знання і любов рівні між собою і складають одну сутність: «І дітище не є меншим, [ніж розум] бо розум знає себе настільки, наскільки велике [знання], і любов не є меншою, [ніж розум], бо вона любить себе настільки, наскільки знає і наскільки сама велика»²⁸. Ця ефективна ілюстрація, звичайно, підкреслює єдність Трійці, тому що говорить про одну особистість людини і про три психологічні функції, які не є конкретними сутностями чи особами.

У десятій книзі Августин використовує улюблений образ – тріаду пам'яті, волі і розуміння, яку вважає ще більш очевидною у людському розумі. Цей образ теж є аргументом на основі єдності людської сутності. Мислитель пише: «Оскільки ці троє – пам'ять, розуміння і воля – не є три життя, але одне життя, не є три розуми, але один розум, то з цього зрозуміло, що вони є не трьома сутностями, але однією сутністю» (Про Трійцю. 10.18).²⁹ Цей самий образ пам'яті, розуміння і волі повертається у чотирнадцятій книзі. В інших книгах другої частини Августин використовує ще інші образи

²⁷ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

²⁸ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

²⁹ Августин Аврелий, 237

Трійці: пам'ять, уява і воля (книга 11), знання, мудрість і воля (книга 12), сутність, знання і воля (книга 13).

У п'ятнадцятій книзі Августин розглядає наведені ним образи, зважаючи на те, що людська і божественна природи радикально відрізняються. Людська природа є створеною, а божественна – такою, що творить. Тут він використовує образ апостола Павла: «Отож, тепер бачимо ми ніби у дзеркалі, у загадці» (1 Кор. 13: 12) і виявляє певну апофатичну чутливість у підході до пізнання Бога. Проте Августин вважає, що Бога можна якоюсь мірою пізнати через Його твориво, і тому з наведених ним аналогій є певна користь³⁰. Усі вони, крім аналогії люблячого, улюбленого і любові, є психологічними аналогіями, тому що беруть за основу образ однієї людської психіки, шляхом умоглядного аналізу якої можна знайти три властивості або функції психіки. В окремих прикладах спекулятивних пошуків Августин знаходить лише два елементи і на цьому зупиняється, вдаючись до пошуків інших аналогій.

Психологічні аналогії Августина викликали підозру у багатьох дослідників і вони почали вважати його схильним до модалізму. Відомий дослідник історії розвитку християнського богослов'я А. Гарнак писав: «Августину вдається уникнути модалізму лише твердженнями, що він не хоче бути модалістом»³¹. Сучасний дослідник Р. Летам, коментуючи психологічні ілюстрації Августина, стверджує: «Все це – абстрактні якості, а не конкретні особи, і вони є якостями одного єдиного розуму... Як тріада пам'яті, розуміння і волі відрізняється від модалізму?»³² В. Хілл судить про тринітарне богослов'я Августина дещо стриманіше і називає його криптомодалізмом³³. К. Гантон звинувачує Августина в тому, що він замість того, щоб звертати свій погляд до історії спасіння, вдається до триєдиної

³⁰Августин Аврелий, *О Троице: В пятнадцати книгах против ариан*, 3343.

³¹Adolf von Harnack, *History of Dogma*, vol. 4 (University of California Libraries, 1896), 131.

³²Robert Letham, *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology, and Worship* (Phillipsburg, NJ: P & R Pub, 2004), 196.

³³William J. Hill, *The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation* (Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1982), 53–62.

структури розуму для пояснення доктрини про Трійцю³⁴. Він називає це індивідуалізмом та інтелектуалізмом. К. Гантон не звинувачує Августина в експліцитному модалізмі, але вважає, що він близький до нього.

В останні десятиліття стає також гучнішим голос дослідників, які не погоджуються зі звинуваченнями на адресу Августина в тому, що його богослов'я близьке до модалізму і не є сповна тринітарним порівняно з ученням східних Отців Церкви. В. Студер у монографії «Трійця і втілення» стверджує, що тринітарне богослов'я Августина є христоцентричним і вкоріненим в історії боговтілення³⁵. Л. Ейрес намагається довести, що в Августина не єдність Трійці є вихідним пунктом його богослов'я, а ідея божественної простоти є основною концепцією для обґрунтування єдності триєдиного Бога³⁶. М. Р. Барнес досліджує ранні праці Августина і доходить висновку, що вони вкорінені в нікейській вірі кін. IV ст., а не в неоплатонізмі.

Вищезгадані дослідження коректують дещо різкі судження сучасних опонентів Августина. Проте слід зауважити, що потрібно розрізняти тринітарне богослов'я Августина з його початковими інтенціями і подальшу рецепцію його спадщини. Ранні роботи Августина обґрунтовуються текстами Святого Письма і посиланнями на близьку до нього богословську традицію латинської версії нікейського віросповідання. Про це свідчать названі новітні дослідження. Проте на подальший розвиток богослов'я на Заході значний вплив справили психологічні аналогії з другої частини трактату «Про Трійцю». Борис Бобринський пише: «Те, що в Августина мало лише ілюстративний характер, стає систематичним критерієм для пізнішої богословської думки»³⁷. Наголосимо, що вже сам Августин усвідомлював проблему свого тринітарного богослов'я. Він визнавав, що йому важко зрозуміти Трійцю Осіб: «Але коли питається: «Що [ці] три?», мова людська

³⁴Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 43.

³⁵Studer and Louth, *Trinity and Incarnation*, 167–85.

³⁶Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, 364–83.

³⁷Boris Bobrinsky, *The Mystery of the Trinity: Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary, 1999), 284.

страждає від нездатності [це висловити]. Про три Особи йдеться ж не для того, щоб сказати щось узагалі, але потім, щоб не мовчати взагалі» (Про Трійцю. 5.9.10)³⁸. А коли Августин говорить про єдність Трійці, він не знаходить це проблематичним, а вважає простим. Більша увага Августина до єдності Трійці з часом призвела також до сепарації ікономії спасіння від тринітарного дискурсу в західному богослов'ї.

Подальша історія доктрини про Трійцю у західному богослов'ї не була простою. Тут ми коротко розглянемо внесок у тринітарне богослов'я Ансельма Кентерберійського, Рішара Сен-Вікторського та Томи Аквінського.

Ансельм Кентерберійський є відомим мислителем Середньовіччя завдяки своєму онтологічному аргументу на користь існування Бога. Після того, як його сучасник канонік Росцелін звинуватив Ансельма в тритеїзмі, тому що він вчив про те, що три Особи Трійці є трьома «речами», і Отець, і Дух Святий також були втіленими разом із Сином, Ансельм написав ґрунтовну працю з тринітарного богослов'я «De fide Trinitatis et de incarnation Verbi» («Про віру у Трійцю і втілення Слова») ³⁹. У цій праці він чітко розмежовує одне буття Бога і три божественні Особи. У кожній Особі є те, що є спільним для всіх Осіб Трійці і є те, що належить лише одній Особі. Ансельм доводить, що лише Син був утілений і втілення було неможливе для інших двох божественних Осіб ⁴⁰. Крім цього, він стверджує, що три божественні Особи є відмінними споконвіку, а не лише з часу втілення. У іншому трактаті «De processione Spiritus Sancti contra Graecos» («Про сходження Духа Святого проти греків»), написаному на прохання папи Урбана, Ансельм полемізує зі східним богослов'ям щодо питання *filioque*. У цьому трактаті також подано богослов'я з виразним акцентом на відмінностях Осіб і на плюральності у Трійці. Проте в трактаті «Monologion» Ансельм розвиває концепцію Трійці, яка за методологією близька до

³⁸Ошибка! Источник ссылки не найден.

³⁹G. R. Evans, *Anselm, Outstanding Christian Thinkers* (London ; New York: Continuum, 2001), 57.

⁴⁰Anselm et al., *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 2000), 3:28.

психологічних аналогій Августина⁴¹. Вихідним пунктом його побудови є Вищий Дух (або Природа, Субстанція, Буття). Потім Ансельм роздумує так: Вищий Дух пам'ятає себе, розуміє себе, і любить себе⁴²; відповідно, пам'ять Вищого Духа – це Отець, розуміння – Син, і любов – Дух Святий.

Як стверджує Р. Летам, деякі дослідники не зовсім обґрунтовано приписують Ансельму схильність до модалізму⁴³. Росцелін звинувачував Ансельма в тритеїзмі, а вивчення його текстів демонструє, що він робив наголос на особливостях і стосунках Осіб. Однак спекулятивний стиль його богослов'я, особливо в трактаті «*Monologion*», і недостатня увага до історії спасіння дещо знижували рівень рецепції його тринітарного богослов'я.

Оригінальний внесок у розвиток тринітарного богослов'я у західному Середньовіччі зробив Рішар Сен-Вікторський. Він написав трактат «*De Trinitate*» («Про Трійцю»)⁴⁴. Рішар розвивав богослов'я в раціоналістичній традиції Ансельма Кентерберійського. Відправна точка тринітарного богослов'я Рішара знаходиться на лінії традиції неоплатонізму, Августина й Ансельма. Бог для Рішара є *Summum Bonum* – найвище благо або найбільш досконала істота⁴⁵. Далі Рішар роздумує так. Там, де найвище благо, повинна бути любов, тому що немає нічого кращого за любов. Любов має бути спрямована на когось. Отже, для існування любові потрібна множина особистостей. Найвища любов не може бути спрямована на творіння або на створену особистість (наприклад, людину), тому що створена особистість не достойна найвищої любові. Отже, для вищої любові божественна Особа повинна мати рівний собі достойний об'єкт любові – іншу божественну Особу. Любов обох Осіб одна до одної має бути взаємною, для того щоб бути вищим щастям. Без взаємності любові не буває досконалого щастя. Проте взаємна любов двох особистостей є ще не найвищим благом, тому що вищою

⁴¹Anselm, Thomas Williams, and Gaunilo, *Monologion and Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm* (Indianapolis, Ind: Hackett, 1996), 1–90.

⁴²William E. Mann, *God, Belief, and Perplexity* (Oxford University Press, 2016), 231–50.

⁴³Letham, *The Holy Trinity*, 223.

⁴⁴Richard and Ruben Angelici, *Richard of Saint Victor On the Trinity: English Translation and Commentary* (Eugene, Or: Cascade Books, 2011).

⁴⁵Hill, *The Three-Personed God*, 226.

за любов двох осіб буде спільна любов до третьої Особи. Отже, для найдосконалішої любові потрібно три рівнодостойні особи. Особи також мають співіснувати вічно.

Отже, таким раціональним способом, не вдаючись до Святого Письма чи історії спасіння, Рішар Сен-Вікторський доводить необхідність існування триєдиного Бога. Його аргументація починається, як у Августина, а концепція вищого блага близька до найбільш досконалої істоти онтологічного аргументу Ансельма, проте завершення його аргументації – соціальна концепція Трійці. Від соціальної концепції Трійці, яка популярна у наш час, вона відрізняється тим, що Рішар не приймає як даність Трійцю Осіб. Він починає з ідеї вищого блага, а і в кінці аргументації доходить до необхідності існування Трійці божественних Осіб.

Тома Аквінський був одним із найвидатніших християнських богословів. Його вплив на християнське богослов'я загалом, і на католицьке богослов'я зокрема, є дуже вагомим. Тому Аквінського називають «найяскравішим мислителем і сміливим новатором у схоластиці»⁴⁶. Він створив оригінальну богословську систему, яка пояснює християнську віру інструментарієм філософії Арістотеля. Тома торкається доктрини про Трійцю у багатьох своїх працях, проте детально її розглядає у «Тлумаченнях сентенцій Петра Ломбардського», «Сумі теології» і «Сумі проти язичників».

Як запевняє Б. Дейвіс, для Томи Аквінського «серцем християнського вчення є доктрина про Трійцю»⁴⁷. Проте нині є багато дослідників, які не погоджуються з цим твердженням і вважають його одним із винуватців маргіналізації тринітарного богослов'я⁴⁸. Інші визнають, що Тома «створив найбільш досконалий метафізичний синтез тринітарної доктрини, який будь-коли існував», але вимушені визнавати, що зараз його тринітарне вчення

⁴⁶Gordon Leff, *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham* (Baltimore: Penguin Books, 1958), 213.

⁴⁷Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, 1. iss. in paperback, Clarendon Paperbacks (Oxford: Clarendon Press, 1993), 185.

⁴⁸Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, 1st ed (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), 158.

відходить на другий план і зазнає критики як нерелевантне до сучасних потреб і менталітету⁴⁹.

Ми розглянемо основні аспекти тринітарного богослов'я Томи Аквінського, які стосуються дискусії про маргіналізацію доктрини про Трійцю у західному богослов'ї. Якщо звернути увагу на структуру його теологічних трактатів, то можна помітити, що від його ранніх праць і до пізніх зрілих богословських трактатів проходить поступове розділення між вченням про одного Бога і вченням про Трійцю. У «Тлумаченні сентенцій Петра Ломбардського» немає розділення на вчення про одного Бога і про Трійцю. Обидва аспекти богослов'я розглядаються разом. Це пояснюється, найпевніше, структурою тексту, який він коментує. Пізніше у трактаті «Сума проти язичників» вчення про одного Бога досліджено в першій книзі, а вчення про Трійцю – у четвертій книзі. В. Хілл вважає, що такий порядок пояснюється тим, що трактат було написано для невіруючої аудиторії⁵⁰. У трактаті «Сума теології» теж є окремі розділи «De Deo uno» («Про одного Бога»), який знаходиться у першій книзі, і «De Deo trino» («Про Трійцю»), який знаходиться у другій книзі. Тут важко знайти зовнішні детермінанти такої послідовності. Пояснення слід шукати у внутрішніх закономірностях богослов'я Томи Аквінського.

За логікою вчення Томи Аквінського існує два види богослов'я: природне і богослов'я одкровення. На відміну від своїх попередників у схоластиці Ансельма Кентерберійського і Рішара Сен-Вікторського, Тома вважав за неможливе здобути знання про Трійцю природним розумом⁵¹. Людським розумом можна досягнути аргументи на користь існування Бога, атрибути Бога, єдність божественної природи. Ці аспекти пізнання Бога і їх концептуалізація складають предмет природного богослов'я. Природне богослов'я доступне всім людям, як віруючим, так і невіруючим. Доктрина про Трійцю не належить до природного богослов'я і не може бути пізнана

⁴⁹Fortman, *The Triune God*, 210.

⁵⁰Hill, *The Three-Personed God*, 62.

⁵¹Frederick C. Copleston, *Aquinas* (London: Penguin Books, 1991), 54–56.

без божественного одкровення і допомоги Божої благодаті. Вона належить до сфери богослов'я одкровення. Людина спочатку має повірити в існування Бога, прийняти авторитет Святого Письма і церкви і тоді на основі одкровення вона може засвоїти вчення про Трійцю. Проте те, що доктрина про Трійцю не може бути раціонально виведена, не означає, що її не можна раціонально обговорювати та аналізувати⁵². Отже, вихідним пунктом богослов'я Томи Аквінського є вчення про єдність Бога, і лише на етапі богослов'я одкровення пізнається Трійця. З огляду на це порядок розділів про одного Бога і про Трійцю в трактатах Томи Аквінського не є випадковим.

Доктрину про Трійцю Томи Аквінського на основі розділу «Про Пресвяту Трійцю» з трактату «Сума теології» можна схематизувати так⁵³. У триєдиному Богові є два походження: народження і сходження (СТ 1а, 27), чотири взаємозв'язки: отцівство, синівство, сходження і походження (СТ 1а, 28), три і лише три Особи: Отець, Син і Дух Святий (СТ 1а, 29, 30). Застосовується п'ять понять: ненародженність, отцівство, синівство, загальне сходження і походження (СТ 1а, 32), і виокремлюються видима і невидима місії Сина і Святого Духа (СТ 1а, 43).

Отці Церкви виявляли апофатичну сенситивність і уникали пояснення різниці між народження Сина і сходженням Духа⁵⁴. Тома Аквінський знайшов пояснення для двох походжень у Трійці. Божественних походжень може бути лише два – це дії розуміння і воління. Бог розуміє все в одному простому інтелігібельному акті – це є походження Слова або Сина. А також Бог одним актом волі воліє – це є походження Любові або Духа. Він пише: «Походження Слова відбувається як інтелігібельний акт. Тому дія волі в нас самих передбачає також походження любові, так що об'єкт любові знаходиться в люблячому подібно до того, як при породженні слова об'єкт мови і пізнання знаходиться в розумі суб'єкта пізнання. Отже, крім походження Слова в Бога є й інше походження, назване походженням

⁵²Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, 191–92.

⁵³ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

⁵⁴ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

любові» (СТ 1а, 27.3)⁵⁵. Далі Тома доводить, що попри множину атрибутів у Богові є лише два види походження, і тому є лише Син і Дух, які походять від Отця.

Така аргументація Томи Аквінського дуже нагадує спекулятивні побудови психологічних аналогій в трактаті Августина «Про Трійцю». Хоча Тома вже говорить не про динаміку людської душі в її спілкуванні з Богом, а про власне іманентне тринітарне життя Бога.

Аналіз п'яти понять у Трійці та двох місій є витонченим і раціональним, а також свідчить, що доктрина про Трійцю не містить експліцитних суперечностей. Проте цей аналіз є абстрактним і, можливо, як зауважує Е. Фортман, не живить просту віру християнина і його любов до триєдиного Бога⁵⁶. У сучасному богослов'ї є також спроби звинуватити Тома Аквінського у модалізмі. Дж. Фрейм⁵⁷ і К. Плантінга⁵⁸ вважають, що для Томи Аквінського Особи, взаємозв'язки і поняття в Трійці є лише суб'єктивними конструкціями, проте такі заяви не є обґрунтованими. Тома Аквінський добре пояснює мету використання абстрактних і конкретних понять, не компрометуючи свою тринітарну ортодоксальність. Він пише: «Щодо цих речей ми вживаємо абстрактні терміни, щоб позначити прості форми. А щоб позначити самосуці речі, ми вживаємо конкретні терміни. Отже, ми позначаємо божественні речі абстрактними назвами, щоб висловити їхню простоту. Водночас, щоб висловити самостійність їхнього існування і їхню повноту, ми вдаємося до використання конкретних імен»⁵⁹. Проте особливий акцент Томи на простоті Бога, ідентичності сутності, природи та атрибутів змушує дослідників зараховувати його доктрину про Трійцю до категорії психологічних концепцій Трійці.

⁵⁵Фома Аквинский, *Сумма теологии: Часть 1, вопросы 1-43*, 2002, 354.

⁵⁶Fortman, *The Triune God*, 208.

⁵⁷John M Frame, *Doctrine of God.*, 2002, 702.

⁵⁸Cornelius Plantinga, "The Threeness/Oneness Problem of the Trinity," *Calvin Theological Journal*, no. 23 (April 1998): 52.

⁵⁹Фома Аквинский, *Сумма теологии: Часть 1, вопросы 1-43*, 2002, 405.

Отже, ознайомлення з ідеями основних представників тринітарного богослов'я західної богословської традиції виявило, що богослови від Августина до Томи Аквінського вихідним пунктом свого богослов'я мали єдність триєдиного Бога. Навіть Рішар Сен-Вікторський, якого вважають розробником соціальної концепції Трійці в західному богослов'ї, починає з ідеї вищого блага, яка відповідно до його подальших умовиводів має бути любов'ю. Тома Аквінський, ввівши розрізнення природного богослов'я і богослов'я одкровення, закріпив порядок розгляду доктрини про Бога – спочатку вчення про одного Бога, тому що воно доступне природному розуму людини, а потім – вчення про Трійцю, яке доступне лише просвітленому Божою благодаттю розуму, який вірить і сприймає надприродне Боже одкровення.

Августин починав із психологічних аналогій Трійці і застосовував їх до прототипу обережно, із застереженнями, з певною часткою апофатичної чутливості. Тома Аквінський вже безпосередньо говорив про онтологію Трійці, використовуючи психологічні категорії Августина в своєму раціональному аналізі внутрішньої структури і життя триєдиного Бога. Проте його тринітарні поняття та категорії є витонченими і відточеними. Це зробило мову про Бога чіткою та однозначною. Однак спекулятивний раціональний аналіз доктрини про Трійцю з використанням складного богословського та філософського інструментарію і віднесення його в кінець богословського дискурсу зробили доктрину про Трійцю важко доступним вченням для пересічних віруючих і спричинили її маргіналізацію у їхній свідомості. Пояснення доктрини про Трійцю також стало важким завданням для священнослужителів і богословів.

2.2. Реформація й антитринітарні рухи

Протестантська Реформація XVI ст. була однією з найважливіших подій в історії християнства. Проте є популярною думка, що Реформація ніяк не торкнулася розвитку доктрини про Трійцю. Вважається, що дві головні

доктрини християнства, про Трійцю і боговтілення, були сформовані в патристичний період, тлумачились у період схоластики, а від періоду Реформації до сьогодні непомітно пройшли неущкодженими. Реформатори були зайняті питаннями сотеріології та еклезіології і «пропустили» доктрину про Трійцю, ніяк не вплинувши на її розвиток чи рецепцію подальшими поколіннями християн.

Дослідник С. Павелл звертає увагу на ідіосинкратичний факт існування двох протилежних поглядів на ставлення реформаторів до вчення про Трійцю⁶⁰. Одна група богословів, зокрема А. Річль і Р. Бультманн, вважає, що реформатори, особливо М. Лютер і Ф. Меланхтон, не вбачали жодної користі в доктрині про Трійцю, нехтували нею. А. Річль вважає, що для М. Лютера основним ставленням до Бога має бути довіра. Наголос на довірі позбавляє сенсу середньовічні спроби примирити розум і віру. Доктрини про Христа та про Трійцю стають неосяжними для людського розуму і «нічого не вартими для віри, яка полягає в довірі»⁶¹. Р. Бультманн, незважаючи на своє негативне ставлення до ліберального богослов'я XIX ст., ніколи не розглядав доктрину про Трійцю по суті і виявив солідарність із А. Річлем, часто цитуючи Ф. Меланхтона, який стверджував, що «доктринальні формули є неважливими, аж поки ми не пізнаємо блага Христа як Спасителя»⁶².

Протилежного погляду на богослов'я реформаторів дотримується друга група богословів, які вважають, що доктрина про Трійцю була важливою та невід'ємною частиною богослов'я М. Лютера, Ф. Меланхтона, Ж. Кальвіна та ін.⁶³ К. Барт, Ю. Мольтманн, В. Панненберг обстоюють ключову роль доктрини про Трійцю в християнському богослов'ї і вважають, що усунення

⁶⁰Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought* (Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2001), 12.

⁶¹Albrecht Ritschl, H. R Mackintosh, and A. B Macaulay, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004), 395.

⁶²Rudolf Bultmann, *Essays: Philosophical and Theological*, The Library of Philosophy and Theology (New York: Macmillan, 1955), 173.

⁶³Regin Prenter, *Spiritus Creator* (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2001).

тринітарної доктрини з богослов'я реформаторів робить його суперечливим⁶⁴.

Очевидно, один із цих поглядів повинен бути краще обґрунтованим і ближчим до змісту богослов'я реформаторів. Проте існування таких несумісних поглядів на доктрину про Трійцю у протестантській богословській традиції свідчить про те, що внесок реформаторів не є абсолютно однозначним. Їхнє богослов'я містить як експліцитні твердження, так і імпліцитні тенденції, які можуть мати різні тлумачення та імплікації.

Протестантська Реформація почула заклик діячів Ренесансу повернутися до стародавніх джерел (*ad fontes*) і адаптувала його в еклезіологічному контексті⁶⁵. Це означало визнання Біблії як єдиного джерела авторитету для вирішення всіх питань християнської віри – *sola Scriptura*. *Sola Scriptura* в питаннях християнської віри стало демаркаційною лінією між протестантизмом і католицизмом. За переконаннями перших протестантських реформаторів, жодна практика або вчення церкви не може претендувати на божественний авторитет, якщо вони не будуть ґрунтуватися на Біблії. Святе Письмо стало для реформаторів єдиним авторитетом у всьому, що стосується християнської церкви: догма, літургія, катехизація, пасторське служіння, зміст проповіді та ін. Протестантські богослови називали себе біблійними богословами. «Ексклюзивістський принцип» *sola Scriptura* накладав певні обмеження на можливості аргументації богословів Реформації. Коли виникало питання про роль символів віри і про собори, які приймали їх, М. Лютер у запалі полеміки заявляв, що церковні собори не мають авторитету самі собою, тому що є зібраннями людей, які можуть помилятися⁶⁶. Водночас стверджував, що ці заяви не варто розуміти, як відкидання рішень соборів, які повинні були підпорядковуватися Святому

⁶⁴Powell, *The Trinity in German Thought*, 14.

⁶⁵Young-ho Chun, "The Trinity in the Protestant Reformation: Continuity within Discontinuity," in *The Cambridge Companion to the Trinity* / Edited by Peter C. Phan., (Cambridge Companions to Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 128.

⁶⁶Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*. Translated by Robert C. Schultz. (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 338–41.

Письму⁶⁷. Біблія має бути стандартом, який оцінює будь-яке рішення соборів і будь-який символ віри. Так ставлячись до рішень соборів, М. Лютер впевнено брався аналізувати традиційну богословську термінологію, яка містилася в символах віри. Він навіть співчутливо ставився до нарікань аріан про те, що терміна *homoousion* немає у тексті Біблії, додаючи, що ми не можемо говорити ясніше, ніж Бог проговорив у Біблії⁶⁸.

Однак, незважаючи на застереження щодо використання технічних термінів і принцип підпорядкування соборів і їхніх рішень авторитету Біблії, М. Лютер був дуже ортодоксальний, коли йшлося про конкретні питання доктрини про Трійцю. В есе «Три символи або кредо християнської віри» він прямо заявляє, що приймає Апостольський символ віри, Афанасіївський символ віри та гімн «Te Deum»⁶⁹. Він переконаний, що ці сповідання віри ґрунтуються на вченні Біблії. М. Лютер не написав систематичних богословських текстів, як Августин, Тома Аквінський або Ф. Меланхтон, тому він не залишив систематичного трактату стосовно доктрини про Трійцю. Однак його богословські праці виявляють його знання тринітарних трактатів Августина, Петра Ломбардського, Томи Аквінського, Вільяма Окама та ін.

Тринітарні погляди М. Лютера, не схильного до метафізичних спекуляцій про Трійцю, вплетені в антропологічний дискурс у трактаті «Про рабство волі», в сакраментальний дискурс у трактаті «Про Вечерю Господню», в сотеріологічний дискурс у тлумаченні на «Послання до галатів»⁷⁰. М. Лютер часто говорить про «діяльну присутність Бога в нас». Характернимі з цього погляду є текст у «Великому катехизисі»: «Він створив нас саме для цієї мети, щоб викупити й освятити нас. Навіть більше, дарувавши нам все на небесах і на землі, Він дав нам Свого Сина і Його

⁶⁷Martin Luther et al., *Luther's Works: American Edition. [31] 2: Career of the Reformer [...]* (Philadelphia: Fortress Press, 1958), 80–81.

⁶⁸Luther et al., 243–44.

⁶⁹Martin Luther, Jaroslav Jan Pelikan, and Helmut T. Lehmann, *Luther's Works. ... Career of the Reformer: 4, 3. print* (Saint Louis, Mo.: Concordia Publ. House [u.a.], 1988), 201.

⁷⁰Chun, "The Trinity in the Protestant Reformation: Continuity within Discontinuity," 131–33.

Святого Духа, через якого Він приводить нас до Себе. Як ми пояснили раніше, ми ніколи не могли б пізнати доброту і благодать Отця, якби не Господь Христос, який є дзеркалом серця Отця. Окрім нього ми не бачимо нічого, крім розлюченого і страшного судді. Але ми також нічого не могли б знати про Христа, якби це не було відкрите Святим Духом»⁷¹. Ця розлога цитата свідчить, що сотеріологічне богослов'я М. Лютера тісно пов'язане з тринітарним богослов'ям. Він сприймає Бога через Христа і в Святому Духові – це Бог благодаті. А погляд поза Трійцю благодаті впирається в Бога закону – страшного суддю.

Отже, хоча піонер Реформації М. Лютер послідовно застосовував свій ексклюзивістський принцип *sola Scriptura* до богословського і церковного реформування церкви, він не знехтував богословськими і духовними надбаннями християнського вчення про триєдиного Бога.

Друг та сподвижник М. Лютера Ф. Меланхтон пішов подібним шляхом. Він теж твердо дотримувався принципу *sola Scriptura*. У першому виданні «*Loci communes rerum theologicarum*» (1521 р.), написаному, щоб настановити молодь на те, що слід шукати в Біблії, і поставити на карб тим, хто надає перевагу авторитету Арістотеля перед Ісусом Христом, їхні зіпсутті марення, розділ, що стосувався б доктрини про Трійцю, взагалі відсутній⁷². У цьому виданні «*Loci communes*», Ф. Меланхтон, коротко розглянувши основні теми богослов'я, поділяє їх на два види: 1) відомі і зрозумілі та 2) незбагненні⁷³. Таку загальну пораду уникати спекуляцій на теми, не розглянуті в Біблії, можна було б вважати мудрим пастирським застереженням. Проте Ф. Меланхтон далі пояснює, що він має на увазі, стверджуючи, що не добре досліджувати такі таємниці, як Трійця та боговтілення⁷⁴. Він не відкидає ці доктрини і не вважає їх неважливими,

⁷¹Martin Luther, *Large Catechism, in The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, Trans. and Ed. Theodore G. Tappert* (Philadelphia: Fortress, 1959), 419–20.

⁷²Melanchthon and Bucer, Ed. John Baillie, et Al., vol. 19, *The Library of Christian Classics* (London: SCM Press, 1969), 18–22.

⁷³Powell, *The Trinity in German Thought*, 17.

⁷⁴Powell, 17.

проти виступає проти їхнього філософського аналізу. Ключовими богословськими темами Ф. Меланхтон вважає доктрини про закон і благодать. А витончені дискусії про природи Христа і його втілення він залишає для католицького схоластичного богослов'я. Він також додає, що апостол Павло у своєму компендіумі християнської доктрини, Посланні до римлян, не згадує доктрину про Трійцю⁷⁵.

Проте критика з боку римського католицизму та піднесення антитринітарної думки змусили М. Лютера і Ф. Меланхтона зайняти більш виваженні позиції щодо доктрини про Трійцю і висловлюватись обережніше. М. Лютер почав уміщати у своїх працях короткі виклади доктрини про Трійцю і пояснював, що доктрина про Трійцю не потребує детального і розлогого розгляду, тому що вона не є предметом полеміки з римо-католицькою церквою⁷⁶. М. Лютер вважав, що захищати і розкривати стародавні тринітарні формули не настільки важливо, наскільки виявляти вагомість доктрини про Трійцю. За його переконанням, природний людський розум може збагнути лише Бога Творця, а знання про Бога як Отця, Сина і Духа Святого спасенні отримують із благодаті Божої. Вони отримують одкровення про Трійцю. Одкровення дає знання, що Бог є Трійця, але розуміння того, яким чином Бог є Трійцею, залишається таємницею.

Публічно заявляв про свою віру в доктрину про Трійцю Ф. Меланхтон. В «Апології Аугсбурзького сповідання віри» він зазначав, що лютерани з самого початку приймали історичну доктрину про Трійцю, тому що вона підтверджується Біблією⁷⁷. У значно розширене видання «*Loci communes*» 1533 р. Ф. Меланхтон умістив розділ про Трійцю й окремий розділ про Святого Духа, в яких ґрунтовно розглядає ці доктрини⁷⁸. У цьому виданні він

⁷⁵E. P. Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought: The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity, and the Creation*, Studies in the History of Christian Thought, v. 32 (Leiden: E.J. Brill, 1983), 109.

⁷⁶Martin Luther, Helmut T. Lehmann, and Jaroslav Pelikan, *Luther's Works: American Ed. 15: Notes on the Ecclesiastes. Lectures on the Song of Solomon. Treatise on the Last Words of David* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1972), 277–303.

⁷⁷Philip Melancthon, "Apology of the Augsburg Confession," in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Theodore G. Tappert Ed. and Trs. (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 100.

⁷⁸Powell, *The Trinity in German Thought*, 20.

захищає використання терміна *homoousion* і пояснює його значення. Він також обґрунтовує доктрину про Трійцю в основному Євангелією від Івана, а також спростовує тринітарні і христологічні єресі. Починаючи з видання «*Loci communes*» 1527 р., Ф. Меланхтон бере на озброєння метод психологічних аналогій тринітарного дискурсу Августина. Він стверджує, що Бог більше відображається в людському розумі, ніж у нерозумних істотах. Душа людини, її мислення, воля та любов стають образами, що вказують на Трійцю.

У виданнях «*Loci communes*» після 1533 р. мислитель вже розглядав доктрину про Трійцю, використовуючи раціональний аналіз та аналогії подібно до Томи Аквінського. Уже наприкінці свого життя Ф. Меланхтон написав трактат проти антитринітарія М. Сервета. У ньому він визнає віру в тринітарні символи віри і говорить, що віра в символи віри є ознакою істинної церкви⁷⁹.

Отже, дослідження історії розвитку богослов'я М. Лютера і Ф. Меланхтона виявило, що на початку своєї богословської діяльності обидва мислителі, акцентуючи увагу на принципі *sola Scriptura*, нехтували доктриною про Трійцю. Проте під тиском критики та запитань від своїх опонентів із католицької церкви перші реформатори повернулися до символів віри й ортодоксальної віри у Трійцю. Поява та ріст антитринітарних рухів змусили їх стати на захист доктрини про Трійцю, розвиваючи й обґрунтовуючи тринітарне богослов'я. Така переміна в богослов'ї М. Лютера і Ф. Меланхтона не означає, що вони спочатку не визнавали доктрини про Трійцю, а потім змінили свої переконання. Це лише означає, що вони не вважали її актуальною, з огляду на радикальне застосування принципу *sola Scriptura*. Але коли зовнішні обставини змінилися, вони усвідомили значущість доктрини про Трійцю і почали її активно обстоювати й обґрунтовувати. Проте їхнє початкове «прохолодне» ставлення до доктрини

⁷⁹Philipp Melanchthon, *A Melanchthon Reader*, American University Studies, v. 41 (New York: P. Lang, 1988), 169–70.

про Трійцю створило певний імпульс, який передався наступним поколінням протестантських богословів. Крім цього, принцип *sola Scriptura* розмежував Святе Письмо і символи віри та інші сповідання віри, збільшивши між ними дистанцію. Подальші покоління богословів і антитринітарні рухи будуть використовувати це розмежування, щоб аргументувати своє неприйняття доктрини про Трійцю або нехтування нею.

Видатним реформатором і богословом був Ж. Кальвін⁸⁰. На відміну від своїх попередників М. Лютера і Ф. Меланхтона, він приділяв значну увагу доктрині про Трійцю у своєму *magnit opus* «Настанови в християнській вірі» у ключовому виданні 1559 р. Зазвичай, у коротких оглядах історії тринітарного богослов'я дослідники можуть не аналізувати ідеї М. Лютера і Ф. Меланхтона, проте тринітарне богослов'я Ж. Кальвіна не залишається поза увагою. Серед вчених переважає переконання, що він не був новатором і у своєму викладі доктрини про Трійцю дотримувався богословської традиції⁸¹. Проте його вчення про Трійцю підпорядковувалося протестантському принципу *sola Scriptura* і тому його обґрунтування цієї доктрини відбувається переважно на підставі Біблії⁸². Праця «Настанови в християнській вірі» (1559 р.) за своєю структурою відповідає апостольському символу віри і є тринітарною. Її чотири складові присвячені таким питанням: 1) Отець, 2) Син, 3) Дух Святий, 4) Церква⁸³. На відміну від Томи Аквінського, який спочатку розглядав учення про одного Бога, а потім учення про Трійцю, Ж. Кальвін не дає детального розгляду існування, природи й атрибутів Бога. Структура його трактату тринітарна. Ж. Кальвін, як і інші західні богослови, робить наголос на єдності Бога, але він також детально обґрунтовує божественність Сина і Духа Святого. Аргументуючи

⁸⁰ Жан Кальвін, 1509–1564 рр.

⁸¹ François Wendel, *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*, 1st Labyrinth Press ed (Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1987), 168–69.

⁸² Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Expanded ed (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 1994), 125–125.

⁸³ John Calvin, *John Calvin, Institutes of the Christian Religion*, Ed. John T. McNeill, Trans. Ford Lewis Battles, 2 Vols., Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1960).

божественність Сина і Духа, мислитель посилається на велику кількість біблійних текстів з обох Заповітів.

Погоджуючись із патристичною і середньовічною богословською традицією, Ж. Кальвін вважає Бога Отця *principium* у Трійці. У всіх Божих діяннях Отець, Син і Дух Святий діють разом і узгоджено. Але у цих діяннях є певний порядок. Отець є першим, від Нього походить Син, і від Отця і Сина походить Дух Святий. Цей порядок є реляційним⁸⁴. У питанні походження Духа Святого Ж. Кальвін дотримується західної августинівської позиції й обстоює *filioque*.

Оскільки Ж. Кальвіну потрібно було полемізувати з італійськими антитринітаріями М. Серветом і В. Джентілом, він часто називає Христа *auto theos*, титулом, який Отці Церкви застосовували зазвичай лише до Бога Отця. Ж. Кальвін відповідав на критику В. Джентіла і католицьких опонентів, стверджуючи, що Син є *auto theos* у значенні спільної божественної сутності, а не у значенні Його Особи⁸⁵. Католицький богослов Л. Балармін став на захист Ж. Кальвіна, визнавши ортодоксальність його доктрини про Трійцю. Ця особливість тринітарного богослов'я Ж. Кальвіна свідчить, що він зробив певний внесок у тринітарне богослов'я, підкресливши вічну божественність трьох божественних Осіб.

У викладі доктрини про Трійцю Ж. Кальвін наполягав, що її потрібно обґрунтовувати біблійним ученням, проте не вважав, що пориває з традиційною доктриною про Трійцю. Він використовував позабіблійну тринітарну термінологію і часто цитував Отців Церкви, вважаючи тринітарну термінологію, розроблену на соборах, кращим інструментом для полеміки проти еретиків⁸⁶. Ж. Кальвіна також вважають близьким у своєму тринітарному богослов'ї до східних Отців Церкви, особливо до Григорія Назіанського⁸⁷. Він часто цитує його. Його улюбленим текстом є «Слово на

⁸⁴Chun, "The Trinity in the Protestant Reformation: Continuity within Discontinuity," 138.

⁸⁵Letham, *The Holy Trinity*, 257.

⁸⁶Benjamin Breckenridge Warfield, *Calvin And Augustine* (Literary Licensing, LLC, 2011), 210.

⁸⁷Thomas F. Torrance, *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement* (Edinburgh: T & T Clark, 1999), 21–40.

хрещення» (Слово 40.41), в якому він говорить про умоспоглядання Трійці в її єдності й одночасно в її трьох Особах. Слід зауважити, що тринітарне богослов'я Ж. Кальвіна здебільшого не виходить за межі обговорення ікономічної Трійці. Воно христологічно і сотеріологічно зосереджене. Для Ж. Кальвіна було важливо з'ясувати, як стосується доктрина про Трійцю нашої «праведності». Це є однією з визначальних рис реформатського богослов'я – вдаватися в питання про дії Бога щодо народу Божого та створеного світу.

Отже, Ж. Кальвін був одним із видатних діячів і богословів протестантської Реформації, який дотримувався ортодоксального тринітарного богослов'я й обстоював його у дискусіях із антитринітаріями. На відміну від лютеранського крила Реформації, в якому спочатку було амбівалентне ставлення до доктрини про Трійцю, Ж. Кальвін був послідовним у своєму тринітаризмі від початку свого богословського шляху. Й.-Х. Чан називає тринітарне богослов'я Ж. Кальвіна *теологічним*, а тринітарне богослов'я М. Лютера *христологічним*⁸⁸, стверджуючи, що богословський інтерес женевського богослова мав значнішу метафізичну складову. Проте Ж. Кальвін не зробив суттєвого внеску в розвиток тринітарного богослов'я.

Радикальні реформатори Б. Губмаєр⁸⁹ та М. Сімонс⁹⁰ сповідували віру в триєдиного Бога, але дотримувались у своєму тринітарному богослов'ї біблійного мінімуму⁹¹. Вони утримувалися від відкритої критики нікейської ортодоксії, але не розвивали тринітарного богослов'я, зосереджувалися на полеміці з богословами магістерської Реформації в питаннях, які їх розділяли, зокрема щодо хрещення дітей. Проте коли антитринітарні ідеї почали проникати у рух анабаптистів, М Сімонс написав невелику брошуру «Сповідання триєдиного Бога» (1550 р.), в якій без використання

⁸⁸Chun, "The Trinity in the Protestant Reformation: Continuity within Discontinuity," 141–42.

⁸⁹ Бальтазар Губмаєр, 1485–1528 pp.

⁹⁰ Менно Сімонс, 1496–1561 pp.

⁹¹Roger E. Olson and Christopher A. Hall, *The Trinity*, Guides to Theology (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2002), 73–74.

позабіблійної мови символів віри чи мови схоластики, він дав простий виклад доктрини про Трійцю⁹². Його основний принцип: «Говорити там, де говорить Святе Письмо, і мовчати там, де мовчить Святе Письмо» зупиняв його від раціональних спекуляцій і використання позабіблійних джерел в обґрунтуванні доктрини про Трійцю.

У XVII ст. протестанти стали ще більш фрагментованим рухом і їхнє ставлення до традиційної доктрини про Трійцю теж набуло різноманітності. У континентальній Європі одні протестанти обрали схоластицизм, інші – пієтизм, ще інші – соцініанство. В Англії з'явилися деїсти, а в Америці – унітаристи та деїсти.

Однією з основних рис протестантської Реформації був протест проти середньовічної схоластики. Однак уже в XVII ст. протестантське богослов'я набуло форми, близької до схоластичного богослов'я. Системи лютеранського і реформатського вчення цього періоду отримали назву *протестантська схоластика*. Її основними представниками були: П. Вермільйо в Оксфорді, Є. Цанхі в Страсбурзі, К. Геснер у Цюриху, Т. Беза в Женеві. Протестантська схоластика визнавала і послідовно застосовувала протестантський принцип *sola Scriptura*, проте її методологія за формою була аристотелівською⁹³. Представники протестантської схоластики, як і середньовічні богослови, в деталях розглядали доктрину про Трійцю. Засвоївши послідовність викладу від Ф. Меланхтона за принципом «*Loci Communes*», доктрина про Трійцю посіла своє місце у богословських системах⁹⁴. Її подають після доктрини про Бога, в якій наголошується простота, духовність та незмінність божественної природи. Доктрина про Трійцю є однією з-поміж інших у протестантській схоластиці і не є системоутворюючою⁹⁵. Лютеранські і реформатські схоластичні богослови

⁹²Walter Klaassen, ed., *Anabaptism in Outline: Selected Primary Sources, Classics of the Radical Reformation 3* (Kitchener, Ont. : Scottdale, Pa: Herald Press, 1981), 39.

⁹³Fortman, *The Triune God*, 243.

⁹⁴Dolf te Velde, "The Relevance of Reformed Scholasticism for Contemporary Systematic Theology," *Perichoresis* 14, no. 3 (December 1, 2016): 107.

⁹⁵te Velde, 108.

полемізували щодо окремих концепцій доктрини про Трійцю як з католицькими богословами, так і між собою. Наприклад, лютеранські богослови звинувачували реформатів у савеліанстві, тому що останні з насторогою ставилися до терміна «*особа*» і надавали перевагу терміну «*іпостась*» або «*tropos iparxeos*» (модус субсистенції).

Поряд із протестантською схоластиком у XVII ст. також розвивається пієтизм, рух який зробив значний внесок у розвиток весліанського ривайвалізму і богослов'я Ф. Шлеєрмахера. Пієтист Ф. Спенсер⁹⁶ визнавав доктрину про Трійцю в її лютеранському розумінні, але наполягав на важливості духовного досвіду, тому вона мала займати другорядне місце. Ф. Спенсер наполягав на тому, що особисте благочестя є набагато важливішим за доктринальну коректність⁹⁷. Акцентуючи увагу на релігійному досвіді і намагаючись протиставити себе схоластиці, зокрема і протестантській, пієтизм приділяв меншу увагу догматичному богослов'ю взагалі та доктрині про Трійцю зокрема. Він вплинув на богослов'я Ф. Шлеєрмахера і його ставлення до доктрини про Трійцю.

Розглянуті протестантські тенденції та рухи не відкидали доктрину про Трійцю, а лише не ставили її у центр християнського богослов'я. Вони також характеризувалися тенденціями, які сприяли відсуненню доктрини про Трійцю на маргінальні позиції в богослов'ї. Але вже одночасно з цими протестантськими рухами почали з'являтися типи богослов'я і філософування, які відверто відкидали доктрину про Трійцю.

Ще 1516 р. Еразм Роттердамський, відомий учений, гуманіст, опублікував текст Нового Заповіту двома мовами: новий латинський переклад та паралельно грецький текст. Тринітарний текст Нового Заповіту 1 Івана 5: 7 «Бо трое свідкують на небі: Отець, Слово й Святий Дух, і ці Трое Одно» (ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕνεστι) був відсутній в усіх грецьких

⁹⁶ Філіпп Спенсер, 1635–1705 рр.

⁹⁷ Arthur Cushman McGiffert, *Protestant Thought Before Kant: -1911* (New York: Cornell University Library, 2009), 158.

манускриптах, з якими працював Еразм, і тому він не ввів його до свого видання⁹⁸. Цей вірш зберігся також в українському перекладі І. Огієнка і російському синодальному перекладі. 1 Івана 5:7 є чи не найбільш виразним текстом, в якому експліцитно подано доктрину про Трійцю. Цей текст зараз відомий як «Іванова вставка», *comma iohanneum* (Comma тут означає речення або логію).

На відсутність *comma iohanneum* миттєво звернули увагу окремі гуманісти та священнослужителі, критикуючи Еразма. Серед критиків особливо виділялися Е. Лі та Д. Лопес де Цуніга. Еразм захищав свій варіант грецького тексту, посилаючись на те, що він не знайшов цього уривка в грецьких манускриптах, які він досліджував. Е. Лі заявив, що 1 Івана 5:7 є найбільш виразним текстом, який репрезентує доктрину про Трійцю і тому не може бути не вміщений у текст Нового Заповіту лише з нейтральних текстологічних міркувань. Навіть більше, він звинуватив Еразма в пропаганді вчення єресіарха Арія. Це звинувачення було несправедливим і Еразм відкинув його. У цей час набула поширення легенда, яка просочилася і в сучасні дослідження, мовляв Еразм пообіцяв, що якщо йому запропонують грецький манускрипт з *Івановою вставкою*, то він помістить її у текст⁹⁹. Насправді, як це довів Х. Я. де Йонге, Еразм не давав такої обіцянки, але коли йому надали грецький манускрипт з 1 Івана 5:7, він дійшов висновку, що його слід увести до тексту Нового Заповіту¹⁰⁰. У третьому виданні Нового Заповіту (1522 р.), яке містило два паралельних тексти (грецький і латинський) Еразм Роттердамський подав *Іванову вставку* в обох версіях тексту.

Хоча *Іванова вставка* увійшла також і в переклади Біблії європейськими мовами, більшість богословів були переконані, що вона не входила до оригінального тексту Першого послання Івана. Ортодоксальні

⁹⁸Grantley Robert McDonald, "Raising the Ghost of Arius: Erasmus, the Johannine Comma and Religious Difference in Early Modern Europe" (dissertation, Bruxeliis, Erasmus Universiteit Rotterdam, 2011), 10.

⁹⁹Simon Goldhill, *Learning Greek Is Heresy! Resisting Erasmus*. (Cambridge: CUP, 2002), 14–59.

¹⁰⁰De Jonge, Henk Jan, "Erasmus and the Comma Johanneum," *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, no. 56 (1980): 381–89.

богослови змирилися з цим і почали обстоювати позицію, що доктрина про Трійцю ґрунтується на інших засадах. Проте це відкриття Еразма створило привід сумніватися в «біблійності» доктрини про Трійцю і стало одним із аргументів прихильників антитринітарних рухів.

Антитринітарії з'явилися вже в XVI ст. Одним із них був М. Сервет, лікар і богослов¹⁰¹. Він вважається одним із родоначальників антитринітаризму. Д. Фрідман називає його прототипом єретика протестантської Реформації¹⁰². У своїх працях «De Trinitatis erroribus» («Про тринітарні помилки», 1531 р.), «Dialogi de trinitate» («Діалоги про Трійцю», 1532 р.) і «Christianis mirestitutio» («Відновлення християнства», 1553 р.), які стали широко відомими в Європі, М. Сервет виступив з критикою доктрини про Трійцю¹⁰³. У четвертому і п'ятому десятилітті XVI ст. М. Сервет подорожував протестантськими містами Європи, намагаючись втягнути лідерів Реформації в дебати щодо доктрину про Трійцю. Він твердив, що доктрина про Трійцю є викривленням біблійного вчення і суперечить розуму. Він заперечував божественну природу в Ісусі Христі і вважав одним із найважливіших завдань повернення до «донікейського християнства». М. Сервет був страчений у Женеві 1553 р., але його погляди продовжували набувати все нових і нових прихильників. Ж. Кальвін і Ф. Меланхтон були серйозно занепокоєні майбутнім тринітарної ортодоксії серед протестантів. Сучасні унітарії у Великобританії та Сполучених Штатах Америки вважають М. Сервета засновником їхнього руху і справжнім реформатором.

1546 р. в Кракові зібралась група богословів, які почали вивчати книги М. Сервета і запросили до себе італійських антитринітаріїв Л. Соцціні, Дж. Бландранта, Б. Окіно та ін. У результаті багаторічних дискусій між прихильниками і супротивниками антитринітаризму 1565 р. зі складу Польської реформатської церкви виділилась «Мала реформатська церква» із

¹⁰¹ Мігель Сервет, 1511–1553 рр.

¹⁰² Jerome Friedman, *Michael Servetus: A Case Study in Total Heresy* (Geneva: Librairie Droz S.A., 1978).

¹⁰³ McDonald, "Raising the Ghost of Arius: Erasmus, the Johannine Comma and Religious Difference in Early Modern Europe," 152.

центром в Ракові. 1579 р. в Польщу приїхав Ф. Соцціні¹⁰⁴ (племінник Л. Соцціні)¹⁰⁵. Навколо нього з часом зібралися польські антитринітарії. Пізніше їх назвали социніанами. 1602 р. социніани заснували свою академію, де вчилися студенти різних сповідань із різних європейських країн. 1605 р. в Ракові було створено Раківський катехизис – перше офіційне сповідання віри польських антитринітаріїв. У цьому катехизисі відверто відкидається вчення про Трійцю. Ф. Соцціні сприймає Біблію як найвищий авторитет у питаннях віри, але тлумачить її на власний розсуд, а не згідно з символами віри християнської церкви¹⁰⁶. Взявши за основу визначення особи Боеція, Ф. Соцціні стверджував, що розум говорить йому, що «Бог є один у сутності і в особі, тому що божественна сутність є єдиною за числом. Отже, у ній не може бути декілька осіб, тому що особа є ніщо інше як розумна, неподільна сутність»¹⁰⁷. У катехизисі не розрізняються сутність Бога й Особи Бога, а стверджується, що Бог – це одна Особа. Ортодоксальні богослови православних, католицьких і протестантських церков відверто відкинули і засудили вчення социніан як ересь. Але социніанський антитринітаризм поширився до Англії та Америки.

Діяльність антитринітаріїв змусила протестантів магістерської Реформації, які прагнули залишитися ортодоксальними в термінах нікейської віри в Трійцю, більш наполегливо захищати віру у Трійцю серед своїх послідовників.

У XVII–XVIII ст. впливовим релігійно-філософським рухом став деїзм, згідно з яким Бог створив усесвіт, ініціював його функціонування, але більше не втручається в нього. Р. Олсон і К. Холл вважають, що виникнення деїзму і концепції «природної релігії» у Великобританії спричинили серйозний

¹⁰⁴ Фаусто Соцціні, 1539–1604 рр.

¹⁰⁵ Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism, Vol. 2: In Transylvania, England, and America*, vol. 2 (Beacon Press, 1952), 121–22.

¹⁰⁶ Fortman, *The Triune God*, 244.

¹⁰⁷ Thomas Rees, *The Racovian Catechism: With Notes and Illustrations, Translated from the Latin; To Which Is Prefixed a Sketch of the History of Unitarianism in Poland and the Adjacent Countries*, (Classic Reprint) (Forgotten Books, 2012), 23.

виклик для доктрини про Трійцю¹⁰⁸. Ідеї деїзму пов'язані з концепцією природної релігії, яка була сформульована Ж. Боденом¹⁰⁹ у праці «Бесіда сімох про приховані таємниці піднесених речей»¹¹⁰. Першим деїстом вважається Герберт із Чербері¹¹¹. Він написав трактат «Про істину» (1624 р.), в якому були сформульовані основні ідеї деїзму. Тут він формулює п'ять принципів, які стають відомі як *п'ять положень деїзму*: 1) існує Вища Сила, яка є благим Богом, 2) Цій Вищій Силі слід поклонятися, 3) належне функціонування людських здібностей є важливою складовою поклоніння Богу, 4) всі гріхи та злочини слід виявляти і виправляти через покаєння, 5) існує нагорода і покарання після смерті¹¹².

У цих *п'яти положеннях* також є важливим не лише те, що міститься у тексті, але й те, що знаходиться поза текстом. Тут немає нічого про надприродний вимір християнства, про чудеса, природу Христа, викуплення, воскресіння, а також про Трійцю. Все це вважається додатком пап, прелатів, священників і пасторів. Деїзм же ґрунтується на природному знанні Бога. Його основним принципом є те, що Творець дав всім людям свободу волі, яка веде до морального життя, яким люди і вшановують Бога.

Англійського філософа Дж. Лока¹¹³ також записують то табору деїстів, але його не слід вважати антитринітарієм. Його переконання, що «Ісус є ніким більшим ніж реставратором і проповідником чистої природної релігії» було типовим для деїзму¹¹⁴. Дж. Лок поділяв певні погляди соцініан, але не належав до цього руху¹¹⁵. У книзі «Розумність християнства» (1695 р.) він пропонує «мінімалістичну» концепцію Бога, приписуючи Богові лише три

¹⁰⁸Olson and Hall, *The Trinity*, 80.

¹⁰⁹ Жан Боден, 1530–1596 рр.

¹¹⁰ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

¹¹¹ Едвард Герберт, лорд Чербері, 1583–1648 рр.

¹¹²Fortman, *The Triune God*, 245.

¹¹³ Джон Локк, 1632–1704 рр.

¹¹⁴Diego Lucci, "John Locke on Atheism, Catholicism, Antinimianism, and Deism," in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XX, 2018, 235.

¹¹⁵Victor Nuovo, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment: Interpretations of Locke*, 1. ed, International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales d'histoire Des Idées 203 (Dordrecht: Springer, 2011), 47–48.

атрибути: всемогутність, всезнання і всеблагість. Але коли він досліджує історію спасіння і христологію, то визнає існування Христа до втілення¹¹⁶.

Інший деїст, учень Дж. Лока, Дж. Толанд¹¹⁷ у книзі «Християнство не є таємничим»¹¹⁸ стверджує, що об'єкти віри мають бути надані свідомості людини і не можуть бути абсолютно трансцендентними. Релігія є простою та легкою, а всі складнощі створили священники. Біблія також є простою для розуміння і доступною для кожного книгою¹¹⁹. Оскільки християнська доктрина про Трійцю є таємничою, її слід відкинути¹²⁰. М. Тіндал¹²¹ у книзі «Християнство старе як творіння» (1730 р.) намагається довести, що природна релігія і релігія одкровення, християнство і природний закон не повинні відрізнятися по суті¹²². Релігія визнає наші людські обов'язки як божественні. Християнство є істинним у тій частині, в якій воно є настільки давнім як саме творіння. Звичайно, що доктрина про Трійцю не входить у таке розуміння християнства як давньої природної релігії. М. Тіндал викладав у Оксфордському університеті і був інтелектуалом свого часу. Його ідеї сприяли піднесенню унітаристської думки.

Отже, протестантська Реформація почалася під гаслом повернення до першоджерел і заклику використовувати Біблію як єдине джерело для віри і практики. Така методологічна позиція та зосередженість на питаннях практичної сотеріології призвели до нехтування доктриною про Трійцю на світанку Реформації. Однак звинувачення католицьких богословів на адресу діячів Реформації в богословській неортодоксальності змусили останніх звернутися до класичної доктрини про Трійцю. На відміну від католицьких богословів, які посилялися на символи віри, рішення соборів і Отців Церкви,

¹¹⁶Nuovo, 25.

¹¹⁷ Джон Толанд, 1670–1722 рр.

¹¹⁸John Toland, Peter Bowne, and Peter Browne, *Christianity Not Mysterious* (London: Routledge, 1995).

¹¹⁹Justin Champion, *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Politics, Culture, and Society in Early Modern Britain (Manchester ; New York : New York: Manchester University Press ; Distributed exclusively in the USA by Palgrave, 2003), 69.

¹²⁰Gerard Reedy, "Socinians, John Toland, and the Anglican Rationalists," *Harvard Theological Review* 70, no. 3–4 (October 1977): 285–304.

¹²¹ Матвій Тіндал, 1657–1733 рр.

¹²²Declan Marmion and Rik Van Nieuwenhove, *An Introduction to the Trinity*, Introduction to Religion (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2011), 143.

лідери Реформації пропонували й обстоювали доктрину про Трійцю, здебільшого наводячи аргументи з текстів Біблії і використовуючи мову Біблії. Другим стимулом розвитку експліцитного визнання доктрини про Трійцю для реформаторів було виникнення антитринітарних рухів.

Проголошення протестантського принципу *sola Scriptura* і його послідовне застосування протестантами дало можливість антитринітаріям зайняти позицію «бібліцизму» і обстоювати свої ідеї. Піднесення раціоналізму під час і після Реформації, який вже не був прямо пов'язаний із реформаторами, став ще одним фактором, що живив антитринітарні рухи. Антитринітарії також стверджували, що доктрина про Трійцю суперечить розуму або неосяжна для розуму. Деїзм був мотивований переважно раціоналістичними імпульсами і фактично перебував за межами християнської церкви. Деїсти доктрину про Трійцю ігнорували або критикували. Вони, можливо, утримувалися від ще більш відвертої критики тринітаризму через бажання уникнути звинувачення в богохульстві чи єресі, за які в тогочасній Європі можна було зазнати кримінального переслідування.

2.3. Доктрина про Трійцю у Ф. Шлеєрмахера і ліберальному богослов'ї XIX ст.

Ф. Шлеєрмахер¹²³ займає помітне місце в історії християнського богослов'я. Його або підносять до небес, визнаючи видатну роль у формуванні протестантської богословської традиції, або нещадно критикують за ініціацію ліберального богослов'я, яке було скомпрометоване, розкритиковане у XX ст. і зійшло з інтелектуальної сцени Європи й Америки. Ф. Шлеєрмахера називали «королем Церкви»¹²⁴, «гігантом християнського

¹²³ Фрідріх Шлеєрмахер, 1768–1834 рр.

¹²⁴ Stephen Sykes, *Friedrich Schleiermacher, Makers of Contemporary Theology* (Richmond: John Knox Press, 1971), 49–51.

богослов'я»¹²⁵, «батьком сучасного богослов'я»¹²⁶ і «фундатором сучасної релігійної і богословської думки»¹²⁷.

Проте коли йдеться про тринітарне богослов'я Ф. Шлеєрмахера, зазвичай згадують лише те, що в його монументальній праці «Християнська віра» доктрина про Трійцю винесена в додаток¹²⁸. Це витлумачується як ознака неважливості доктрини для Ф. Шлеєрмахера. Дослідник тринітарного богослов'я К. Велч запевняє, що у Ф. Шлеєрмахера доктрина про Трійцю має «другорядне значення»¹²⁹. Насправді, це не зовсім точне твердження. Доктрина про Трійцю справді знаходиться у кінці монографії, але у висновках, а не в додатку. І, за тлумаченням самого Ф. Шлеєрмахера і його коментаторів, таке розміщення доктрини означає, що вона завершує всю будівлю богословської системи. Проте це не все, що можна сказати про тринітарне вчення «батька» сучасного богослов'я.

Основне відкриття, яке зробив Ф. Шлеєрмахер у богослов'ї свого часу, полягає в новому розумінні природи релігії. Його розуміння релігії може бути сформульоване в трьох тезах: двох негативних і одній позитивній¹³⁰. По-перше, релігія не є пізнанням. Вона не є ні актом пізнання, ні процесом пізнання, ні результатом пізнання. З цієї причини догма не є основоположною для релігії. По-друге, релігія не є діяльністю. Діяльність належить до сфери моралі. Моральні вчинки можуть бути мотивовані релігією, але мораль не є джерелом релігії. По-третє, релігія є безпосереднім, початковим досвідом самосвідомості, який полягає у *почутті (gefühl)*

¹²⁵Brian Albert Gerrish, *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology* (Eugene: Wipf and Stock, 2001), 20.

¹²⁶C. W. Christian, *Friedrich Schleiermacher, Makers of the Modern Theological Mind* (Waco, Tex: Word Books, 1979), 11.

¹²⁷Robert R. Williams, *Schleiermacher the Theologian: The Construction of the Doctrine of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 1.

¹²⁸W. Waite Willis, *Theism, Atheism, and the Doctrine of the Trinity: The Trinitarian Theologies of Karl Barth and Jürgen Moltmann in Response to Protest Atheism*, American Academy of Religion Academy Series, no. 53 (Atlanta, Ga: Scholars Press, 1987), 20; Hill, *The Three-Personed God*, 84.

¹²⁹Claude Welch, *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2005), 155.

¹³⁰George Cross, *The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of His Chief Work, "The Christian Faith"* (Chicago: University of Chicago Press, 1911), 119–20.

абсолютної залежності від Бога¹³¹. Це почуття абсолютної залежності Ф. Шлеєрмахер пов'язує з *благочестям* і вважає фундаментальним актом людського духу. Зробивши це відкриття у фундаментальному розумінні релігії, німецький богослов вирішує перебудувати все християнське богослов'я. Вихідним пунктом богослов'я стає не Святе Письмо, символи віри, рішення соборів, інші церковні документи, а безпосередні стосунки з живим Богом¹³². За такого розуміння основи релігії богослов'я стає рефлексією релігійного досвіду сприйняття Бога віруючим і громадою. Унікальність християнства Ф. Шлеєрмахер вбачає в досвіді богосвідомості і самосвідомості, яка формується через спасіння в Ісусі Христі¹³³. У такий спосіб німецький богослов намагався відійти від метафізичних спекуляцій традиційного богослов'я і реформувати богослов'я, поставивши у центр християнський досвід спасіння.

До християнської доктрини про Трійцю Ф. Шлеєрмахер підходив обережно. Він визнавав, що не готовий запропонувати адекватну побудову доктрини про Трійцю, тому що вона не є «безпосереднім вираженням християнської самосвідомості, а є, найпевніше, комбінацією декількох таких елементів»¹³⁴. Він вважав, що доступ до доктрини про Трійцю здійснюється не прямо, а опосередковано – через христологію і пневматологію. Для Ф. Шлеєрмахера доктрина про Трійцю є результатом синтетичної конструкції декількох елементів християнського досвіду.

У тринітарному богослов'ї Ф. Шлеєрмахера можна виділити дві основні частини: критичну і конструктивну. У першій частині він критикує традиційну метафізичну доктрину про Трійцю. У другій – подає історичну христоцентричну доктрину про Трійцю.

¹³¹George Cross, 119.

¹³²Keith W. Clements, *Friedrich Schleiermacher : Pioneer of Modern Theology, Making of Modern Theology* (London: Collins, 1987), 24.

¹³³Friedrich Schleiermacher, *Christian Faith*, Ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 98.

¹³⁴Schleiermacher, 738.

Критика традиційної доктрини про Трійцю

Дослідник С. Павелл вважає, що Ф. Шлеєрмахер був мислителем епохи Просвітництва і його критичне ставлення до «канонічних» церковних доктрин є типовим для цього періоду¹³⁵. Через критику традиційної доктрини про Трійцю Ф. Шлеєрмахер намагається уникнути спекуляцій про Бога в Його вічній сутності відокремлено від Божого ставлення до світу¹³⁶. У «Християнській вірі» він вказує на три причини критики традиційної доктрини про Трійцю¹³⁷. По-перше, тринітарна доктрина була сформована в період богословської полеміки. Ці обставини сприяли формуванню крайніх позицій, але коли історичні обставини, які створювали контекст для полеміки і стимулювали її, зникли, то дотримуватися створених у цей час тринітарних формулювань вже не було потреби. По-друге, Ф. Шлеєрмахер вважає, що неможливо людською мовою адекватно відобразити факт Божої присутності у Христі, тому традиційну доктрину про Трійцю не можна вважати недоторканою і такою, що знаходиться поза критикою. По-третє, деякі антитринітарії виявляли не менший рівень благочестя, ніж християни-тринітарії. З цього спостереження Ф. Шлеєрмахер зробив висновок, що традиційна доктрина не є необхідною умовою християнської віри. Отже, для Ф. Шлеєрмахера історична зумовленість доктрини, неадекватність людської мови для вираження богослов'я і пошук компромісної доктрини дають підстави критикувати традиційну доктрину про Трійцю.

У критиці традиційної доктрини про Трійцю Ф. Шлеєрмахера по суті можна виділити п'ять пунктів. По-перше, доктрина про Трійцю вказує на вічні відмінності божественних Осіб, а це не впливає з релігійної свідомості «абсолютну залежність» від Бога¹³⁸. Ф. Шлеєрмахер вважає, що поняття про вічні відмінності божественних осіб є результатом інтелектуальної

¹³⁵Powell, *The Trinity in German Thought*, 87.

¹³⁶Robert Sleightholme Franks, *The Doctrine of the Trinity*, Studies in Theology (Gerald Duckworth, 1953), 168.

¹³⁷Schleiermacher, *Christian Faith*, Ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, 747–49.

¹³⁸Schleiermacher, 739.

спекуляції. По-друге, вічні відмінності Осіб не впливають із прологу Євангелії від Івана¹³⁹. Він вказує на те, що цей текст використовували для аргументації як богослови тринітарної ортодоксії, так і аріани. Обидва тлумачення він вважає анахронізмом. По-третє, за переконанням Ф. Шлеєрмахера, традиційна доктрина про Трійцю є некогерентною. Вона вимагає рівності на двох рівнях. Перший рівень повинен бути між Отцем, Сином і Духом Святим, і другий – між божественними Особами і божественною сутністю¹⁴⁰.

Поняття, які вказують на взаємини між божественними Особами «народження» і «походження» вказують на нерівність Осіб і ведуть до субординації або тритеїзму. Рівність на другому рівні, тобто рівність між Особами Трійці і сутністю, також не може бути доведена. Д. Марміон і Р. ван Ньюенхов вважають, що раціоналізм Ф. Шлеєрмахера спонукує його мислити так: якщо $a+b+c=d$, то $b+c$ буде менше, ніж d ¹⁴¹. Він розглядає ще дві можливості: реалізм або номіналізм. Якщо дотримуватись реалізму, то сутність буде більш реальною, а Особи будуть менш реальними. А якщо зайняти позицію номіналізму, то Особи є реальними, а сутність – абстракцією¹⁴². Отже, реалізм веде до модалізму, а номіналізм – до тритеїзму. Жодна з позицій не є прийнятною.

Четвертий пункт критики Ф. Шлеєрмахера традиційної доктрини про Трійцю стосується послідовності розгляду доктрини. Зазвичай у західному богослов'ї спочатку аналізували природу Бога та божественні атрибути, а потім – божественних Осіб. Ф. Шлеєрмахер переконаний, що порядок має бути зворотнім. Спочатку слід говорити про Христа і Святого Духа, відомих через одкровення, а потім про божественну сутність. Ми знаємо про Бога лише у Христі і Духові Святому¹⁴³. Саме з цієї причини доктрина про Трійцю

¹³⁹Schleiermacher, 739–40.

¹⁴⁰Schleiermacher, 742.

¹⁴¹Marmion and Van Nieuwenhove, *An Introduction to the Trinity*, 146.

¹⁴²Powell, *The Trinity in German Thought*, 93.

¹⁴³Schleiermacher, *Christian Faith*, Ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, 746.

розглядається в кінці трактату «Християнська віра». Доктрина про Трійцю повинна бути конструктивним синтезом христології та пневматології.

П'ятий пункт критики полягає в тому, що Ф. Шлеєрмахер вбачає в традиційній доктрині імпліцитну субординацію Сина і Духа Отцю¹⁴⁴. У традиційних системах богослов'я божественні атрибути належать Отцю і богослови намагаються показати, що атрибути також належать Сину і Духові Святому. Ця тенденція ототожнювати Отця з божественною сутністю, на думку Ф. Шлеєрмахера, веде до того, що Бога спочатку розглядають із філософського погляду, а потім лише досліджують умови пізнання Бога, Який відкрився у Христі і Духові. У критичному підході Ф. Шлеєрмахера до традиційної доктрини про Трійцю помітно вплив М. Лютера, який вважав, що богослов'я повинно бути вираженням одкровення Бога-для-нас, а не спекуляціями про прихованого Бога-у-вічності¹⁴⁵.

Отже, Ф. Шлеєрмахер критикував традиційну доктрину про Трійцю за її слабкий зв'язок із християнською вірою і благочестям. Він вважав її некогерентною, спекулятивною і не основою на одкровенні Христа і Духа.

Тринітарне богослов'я Ф. Шлеєрмахера

Конструктивна частина тринітарного богослов'я Ф. Шлеєрмахера ґрунтується на христологічному фундаменті. Він намагається показати, що «Бог був у Христі» (2 Кор. 5: 19), і базуючись на цій христологічній основі, перейти до концепцій про Отця і Духа Святого.

Ф. Шлеєрмахер вважає, що у доктрині про Трійцю концепцію «природи» слід замінити на концепцію «дії». У традиційному тринітарному богослов'ї концепція «природи» відіграє важливу роль. У Трійці є одна божественна природа, яка містить три божественні Особи. У Христі одна Особа містить дві природи: божественну і людську. Ф. Шлеєрмахер виступає

¹⁴⁴Schleiermacher, 746–47.

¹⁴⁵Stanley J. Grenz, *Rediscovering the Triune God: The Trinity in Contemporary Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 22.

проти використання терміна «природа» як у широкому богословському контексті, так і в тринітарному. Він вважає, що використання цього поняття щодо Бога і людей компрометує унікальність Бога. Крім цього, термін «природа» запозичений з онтології всесвіту і передбачає «обмеженість» і «пасивну» складову, чого немає у Богові¹⁴⁶. У тринітарному контексті Ф. Шлеєрмахер критикує використання терміна «природа», тому що вважає, що якщо три божественні Особи мають вічні відмінності в божественній сутності, то не вдасться уникнути концепції про три відмінних природи¹⁴⁷. Як відповідь на ці апорії, Ф. Шлеєрмахер пропонує щодо Бога використовувати термін «дія».

Дія є персональною і конкретною. Це дія, яка має за мету спасіння людей. Концепція божественної дії є основою христології Ф. Шлеєрмахера. Божественність Христа створюється існуванням Бога у Христі, яке не є союзом двох природ, як у традиційній христології, а присутністю фундаментальної сили у Христі. Ця сила або божественна дія створює досконалу і перманенту божественну самосвідомість Христа і по суті формує особистість Христа¹⁴⁸. Активна присутність Бога у Христі є фундаментальним фактом христології, який веде до доктрини про Трійцю. Такий підхід до христології стає зразком для формування доктрини про Святого Духа. Ф. Шлеєрмахер стверджує, що так само, як Бог активно присутній у Христі, Бог також активно і конститутивно присутній у церкві. Це буття Бога у церкві є Духом Святим. Для означення Духа Святого Ф. Шлеєрмахер часто використовує термін «спільний дух церкви», який може бути витлумачений соціологічними поняттями¹⁴⁹. Проте тут робиться акцент на Божій дії і присутності благодаті у Церкві.

Беручись за формування доктрини про Духа Святого, Ф. Шлеєрмахер зауважує, що всі духовні блага віруючі отримують від Христа, однак Христос

¹⁴⁶Schleiermacher, *Christian Faith*, Ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, 392–93.

¹⁴⁷Schleiermacher, 395.

¹⁴⁸Schleiermacher, 397.

¹⁴⁹Powell, *The Trinity in German Thought*, 97–98.

вже не є історичною особою, з якою віруючий може зустрітися і знаходитися під її впливом. Отже, віруючий знаходить цей вплив особистості Христа у церкві, де є джерело духовного життя і сили. Цим джерелом є Дух Святий. Як Бог був у Христі як в індивіді, так само Він присутній на спільнотному рівні в церкві. Своєю присутністю Бог наділяє віруючих «досконалістю і благословеннями Христа»¹⁵⁰. Як і Христос, Дух Святий є єдністю божественного єства з людською природою. Коли йдеться про Христа, ця єдність була *дієвою* присутністю Бога, яка формувала особистість Христа. Щодо Духа Святого ця єдність є *дієвою* божественною присутністю, яка формує «спільний Дух, що оживляє життя віруючих»¹⁵¹. Отже, спосіб *дієвої* присутності Бога в Ісусі Христі відрізняється від способу присутності в церкві, проте сама *дієва* присутність Бога в обох прикладах є тією самою. Дух Святий є присутністю Бога в церкві на колективному рівні так само, як Бог був присутній у Христі на індивідуальному рівні. Отже, Дух Святий є божественним так само, як і Христос.

Божественна сутність поєднується з людською двічі: з людською природою Христа і з церквою як цілим. Проте Ф. Шлеєрмахер також йде далі і показує, що божественна сутність поєднується не лише з людською природою, у такому разі цей союз був би зовнішнім для Бога, але цей союз також є присутній у Богові. На цьому етапі Ф. Шлеєрмахер вводить поняття про Божі атрибути: любов та мудрість. Він говорить, що «любов на відміну від будь-якого іншого атрибуту може бути ототожнена з Богом»¹⁵². Любові він дає таке визначення: «Це імпульс поєднатися з ближнім і воля перебувати у ближньому»¹⁵³. С. Павелл вважає, що для Ф. Шлеєрмахера союз божественної активної сутності з людською природою у її двох вимірах, індивідуальному і спільнотному, є також внутрішньою реальністю Бога¹⁵⁴. Оскільки активність Бога спрямована на спасіння людства і Бог є любов,

¹⁵⁰Schleiermacher, *Christian Faith*, Ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, 535.

¹⁵¹Schleiermacher, 569.

¹⁵²Schleiermacher, 730.

¹⁵³Schleiermacher, 726–27.

¹⁵⁴Powell, *The Trinity in German Thought*, 100.

божественна сутність поєднується з людською природою в Ісусі Христі і церкві. Бог стає Трійцею в ході історії спасіння. Проте Божа сутність залишається незмінною, тому що вона є завжди активною і ніколи не буває пасивною. Тому не слід говорити про зміни у Божій сутності, а лише у способах (модусах) Божої причетності до створеного світу.

Божественна сутність, за Ф. Шлеєрмахером, є активною творчою присутністю у Христі і церкві, проте він також стверджує, що сама сутність Бога є непізнаваною і людське знання про Бога обмежується сферою взаємин Бога і людини¹⁵⁵. З одного боку, таке твердження вказує на епістемологічний розрив між Богом, яким Він є у собі, і яким Він відкривається людям. Цей епістемологічний розрив знижує надійність Божого одкровення. З іншого боку, оскільки, за переконанням Ф. Шлеєрмахера, божественна сутність є однією активністю Бога, застосованою до Особи Христа і церкви, то виникає справедлива підозра, що цей погляд близький до модалізму. Слід зауважити, що Ф. Шлеєрмахер не приховує своєї симпатії до модалізму.

В есе «Про розбіжність між савеліанським і афанасієвським методами подання доктрини про Трійцю в божественному єстві» (1835 р.)¹⁵⁶. Ф. Шлеєрмахер протиставляє та порівнює тринітарне богослов'я Афанасія та Савелія. У цьому есе німецький богослов ставить завдання показати, що тринітарне богослов'я Савелія уникає значних проблем, з якими стикається нікейська традиція, яка спирається на богослов'я Афанасія. Ф. Шлеєрмахер вважає, що афанасієвський спосіб подання доктрини про Трійцю створює непоборну тенденцію до субординації Сина і Духа Богові Отцю. У спробі захистити монархію Отця Афанасій змальовує Отця як абсолютно незалежного, тоді як Син і Дух отримують свою божественність від Отця. Ф. Шлеєрмахер вважає, що відносини походження у божественній сутності створюють залежність і субординацію. Він переконаний, що залежність

¹⁵⁵Schleiermacher, *Christian Faith*, Ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, 198.

¹⁵⁶Schleiermacher, Friedrich, "On the Discrepancy between the Sabellian and Athanasian Method of Representing the Doctrine of the Trinity. Tr. by Moses Stuart," in *Biblical Repository and Quarterly Observer*, 1835, 204.

завжди створює субординацію. Отже, субординація Сина Отцю створює певну неповноцінність в особі Спасителя¹⁵⁷.

Коли Ф. Шлеєрмахер звертається до тринітарного богослов'я Савелія, то вбачає в ньому принцип, який формулює так: «Трійця була важливою не для опису самої божественної сутності, а лише для опису причетності до створених істот»¹⁵⁸. Ф. Шлеєрмахер схвально сприймає цей принцип і погоджується з Савелієм, що Трійця – це Бог одкровення, і кожна Особа Трійці – це особливий спосіб одкровення¹⁵⁹. Крім цього, Ф. Шлеєрмахер вважає, що Савелію вдалося зберегти антитезу між Богом прихованим і Богом одкровення і в такий спосіб уникнути порушення апофатичного принципу¹⁶⁰. Отже, Ф. Шлеєрмахер разом із Савелієм визнає можливим говорити лише про ікономічну Трійцю й уникає богослов'я іманентної Трійці.

Також Ф. Шлеєрмахер знаходить ще одну перевагу богослов'я Савелія для практичного благочестя, а саме для молитви. Савелій вважав, що молитва спрямована до одного Бога (єдиного божественного єства) є простою і зрозумілою для віруючого, а молитва спрямована до Сина або Духа, з урахуванням відмінностей походження божественних Осіб, ускладнює молитовне життя.

Отже, Ф. Шлеєрмахер вбачає дві основні проблеми в традиційній доктрині про Трійцю. По-перше, вона передбачає субординацію Сина Отцю і в такий спосіб принижує сотеріологічну силу Спасителя. По-друге, тринітарна доктрина повинна уникати неясності і мати позитивні практичні імплікації для життя церкви. Ф. Шлеєрмахер вважає, що традиційна доктрина про Трійцю піднімається до висот іманентної Трійці і створює ефект, який «дезорієнтує» в молитовному житті. Модалізму Савелія вдається уникнути

¹⁵⁷Schleiermacher, Friedrich, 20.

¹⁵⁸Schleiermacher, Friedrich, 52.

¹⁵⁹Jason M. Smith, "Must We Say Anything of the Immanent Trinity? Friedrich Schleiermacher and Rowan Williams on an 'Abstruse' and 'Fruitless' Doctrine," *Anglican Theological Review*, Summer 2016, 502–3.

¹⁶⁰Schleiermacher, Friedrich, "On the Discrepancy between the Sabellian and Athanasian Method of Representing the Doctrine of the Trinity. Tr. by Moses Stuart," 61.

обох цих проблем, вважає Ф. Шлеєрмахер. Отже, симпатії німецького мислителя до модалізму є не лише підозрою, їх можна вважати доведеним фактом.

Повертаючись до доктрини про Трійцю, яку подано у висновках «Християнської віри», слід вказати на той факт, що доктрина є незавершеною. Тут розглянуто лише дві Особи триєдиного Бога – Сина і Духа Святого. У цьому тексті немає ґрунтовного вивчення Особи Бога Отця і не показано, як Особа Отця корелюється з Особами Сина і Духа. Складається враження, що богослов'я Ф. Шлеєрмахера є не тринітарним, а бінарним. Щоб дізнатися про богословську концепцію щодо Бога Отця, слід знову повернутися до його есе «Про розбіжність...» богослов'я Савелія і Афанасія. У цьому есе Ф. Шлеєрмахер відносить творіння і збереження всесвіту до сфери Бога Отця. Отець у богослов'ї Савелія, яке підтримує Ф. Шлеєрмахер у цьому аспекті, в єдиній божественній сутності поєднується не з людською природою, як Син і Дух, а зі створеним всесвітом як цілим¹⁶¹. Ф. Шлеєрмахер далі детально не розвиває цю концепцію, проте, ввівши її у своє богослов'я, він зробив його когерентним із тринітарного погляду. Проте, як доречно зауважує С. Павелл, Ф. Шлеєрмахер лише заклав основи свого тринітарного богослов'я, але не побудував його завершену будівлю¹⁶².

Отже, тринітарне богослов'я Ф. Шлеєрмахера має два аспекти: критичний і конструктивний. У критичному аспекті мислитель полемізує з традиційною доктриною про Трійцю і відкидає традиційну метафізичну термінологію. Критичний аспект його богослов'я зробив визначальний вплив на його послідовників у ліберальній традиції протестантського богослов'я і призвів до ще більшої маргіналізації доктрини про Трійцю. Конструктивний аспект його доктрини про Трійцю став непоміченою спадщиною для ліберального богослов'я. Проте у ХХ ст. його бажання застосувати в богослов'ї категорію історії навіть щодо Бога знайшло відгук у богослов'ї

¹⁶¹Schleiermacher, Friedrich, 144.

¹⁶²Powell, *The Trinity in German Thought*, 101.

поборників тринітарного ренесансу¹⁶³. Однак, незважаючи на важливі тринітарні ідеї та імпульси, що містяться в богослов'ї Ф. Шлеєрмахера, розміщення доктрини про Трійцю у висновках його систематичного богослов'я «Християнська віра» позбавило христологію і пневматологію відповідного тринітарного контексту. Щоб побачити тринітарне богослов'я Ф. Шлеєрмахера, потрібно читати його «Християнську віру» з кінця до початку, як це зробив дослідник тринітарного вчення Ш. По¹⁶⁴. Однак такий спосіб прочитання Ф. Шлеєрмахера не є звичним і не може бути рекомендований усім.

Доктрина про Трійцю у ліберальному богослов'ї після Ф. Шлеєрмахера

Авторитетним ліберальним протестантським богословом був А. Річль¹⁶⁵. Його монографія «Християнська доктрина виправдання і примирення» (1870–1874 рр.)¹⁶⁶ справила значний вплив на покоління протестантів Європи й Америки. А. Річль присвятив свій богословський проєкт пошуку автентичної сутності християнства і вважав, що цією сутністю є Царство Боже, як це проповідував Ісус Христос. Вихідним пунктом його богослов'я було одкровення Христа у Новому Заповіті. Під впливом І. Канта і Р. Г. Лотце А. Річль поділяв судження на два види: «судження про факт» і «судження про цінність». Християнство, за переконанням А. Річля, цікавиться лише «судженнями про цінності». Тому християнське богослов'я не може обґрунтовуватися метафізичними спекуляціями або догмами про Бога-у-Собі, воно зацікавлене лише концепціями про Божі блага для людей і моральним життям людей¹⁶⁷. Кожна християнська догма має бути співвіднесена з Царством Божим, яке є соціальним ідеалом для людства в історії. Богослов'я А. Річля уникає будь-

¹⁶³Williams, *Schleiermacher the Theologian*, 139–59.

¹⁶⁴Shelli M. Poe, *Essential Trinitarianism: Schleiermacher as Trinitarian Theologian* (London ; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017).

¹⁶⁵ Альбрехт Річль, 1822–1889 рр.

¹⁶⁶Ritschl, Mackintosh, and Macaulay, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*.

¹⁶⁷Olson and Hall, *The Trinity*, 93.Ц

яких тверджень про Бога або особу Христа, які можуть бути зараховані до метафізичних чи спекулятивних¹⁶⁸. Дотримуючись лютеранської традиції, що починається ще від Ф. Меланхтона, А. Річль був зацікавлений не в Богові у Його бутті-у-собі, а в тому що Бог означає для нас, не у Христі-у-собі, а в тому що Він означає для нашого життя¹⁶⁹.

Для А. Річля і його послідовників доктрина про Трійцю не мала великого значення або навіть зовсім не мала значення, тому що вона не могла бути прямо співвіднесена з етичним життям і була нерозривно пов'язана з метафізичними спекуляціями. А. Річль дуже коротко пише про доктрину про Трійцю у трьох працях: «Настанови у християнській релігії»¹⁷⁰, 3 том «Християнської доктрини виправдання і примирення» та лекції 1881–1882 рр.¹⁷¹. Християнське вчення про божественність Ісуса Христа означає, що Він має божественну цінність для нас. А. Річль не намагається принизити значення Христа для віруючих. Його мета – по-новому сформулювати образ і діяльність Христа у неметафізичних, етичних категоріях. А. Річль вважав, що Христос до втілення існував у розумі Бога, а воля і дії Христа завжди узгоджувалися з волею Бога. Проте концепція А. Річля про існування Христа до втілення має лише поверхову подібність до традиційного вчення про існування Сина до втілення. У А. Річля це означає, що Бог вічно знає і любить Ісуса як Господа Царства. Син є вічним не як вічна істота, а, найпевніше, як вічна ідея в розумі Бога¹⁷². Христос був утіленням і досконалою актуалізацією ідеалу Бога для людства в історії. Ісус є Господом церкви, Він є її засновником і веде її до Царства Божого. Ісус є об'єктом Божої любові і посередником для передачі Божої любові церкві¹⁷³. Царство Боже було реалізоване в особі Христа і через Нього продовжує ширитися

¹⁶⁸Fortman, *The Triune God*, 254.

¹⁶⁹Archibald R. D. Alexander, *The Shaping Forces of Modern Religious Thought* (Glasgow: Jackson and Co, 1920), 299.

¹⁷⁰Albrecht Ritschl, *Three Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1972).

¹⁷¹Powell, *The Trinity in German Thought*, 142.

¹⁷²Ritschl, Mackintosh, and Macaulay, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, 470.

¹⁷³Ritschl, *Three Essays*, 229–30.

серед людей. Такий тип функціональної христології не потребував доктрини про Трійцю і тому А. Річль не вбачав цінності в цій доктрині.

Традиційні християнські доктрини про дві природи в одній Особі Христа, і про три Особи і в одній божественній сутності заміняються у А. Річля на вчення про спрямованість волі Христа, яка була у повній згоді з Божою волею і цілями для людства¹⁷⁴. Єдність Христа з Богом розуміється як єдність спільної мети. А. Річль продовжує говорити про божественність Христа, проте він вкладає в ці твердження неметафізичне значення. Визнання божественності Христа означає вираження високої оцінки особи Христа, визнання унікальної цінності Його життя, яке впливає на спасіння людини¹⁷⁵. Христос також володіє неметафізичними божественними атрибутами, такими як любов, благодать, вірність та свобода від світу¹⁷⁶.

Про Духа Святого, його існування та божественність А. Річль говорить, так само, як і про Сина. Він не вважає Духа іпостассю, описуючи його як знання Бога про Себе. Це самоусвідомлення Бога корелюється у А. Річля з історичністю Духа спільноти. Дух Святий – це Дух спільноти, який походить від Бога¹⁷⁷. А. Річль відверто не відкидає доктрину про Трійцю, він, імовірно, сповідує шанобливий агностицизм щодо Трійці. Проте очевидно, що він вважає її не суттєвою для автентичного християнства. У лекціях 1881–1882 рр. А. Річль навіть заявляє, що доктрина про Трійцю відрізняє християнство від юдаїзму та ісламу і є печаттю нашого знання про Бога. А проте на тлі його об'ємних богословських творів доктрині про Трійцю присвячено незначну частину Річлевої праці. Та інші богослови ліберальної традиції зробили ще менше.

Богослов А. Гарнак¹⁷⁸ вважається «найвидатнішим протестантським істориком кінця XIX ст.»¹⁷⁹. Його найбільшим дослідженням історії

¹⁷⁴Alfred Garvie, *The Ritschlian Theology* (BiblioLife, 2009), 285.

¹⁷⁵Otto Pfeleiderer, *The Development of Rational Theology in Germany Since Kant: And Its Progress in Great Britain Since 1825* (Wentworth Press, 2016), 198–190.

¹⁷⁶Ritschl, *Three Essays*, 231.

¹⁷⁷Ritschl, Mackintosh, and Macaulay, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, 471–72.

¹⁷⁸Адольф фон Гарнак, 1851–1930 рр.

християнського богослов'я є семитомна «Історія догми»¹⁸⁰, а його переконання щодо значення християнства викладене в його книзі «Сутність християнства»¹⁸¹. Його розуміння суті християнства дуже просте, дехто вважає його навіть спрощеним. А. Гарнак говорить, що все відоме нам про «життя і вчення Ісуса може вміститися на одному аркуші паперу»¹⁸². Він викладає його у трьох твердженнях: 1) Царство Боже і його прихід; 2) Бог є наш Отець і людська душа має нескінчену цінність; 3) вища праведність та заповідь любові¹⁸³.

Відкривши цю трансісторичну сутність християнства, А. Гарнак розглядав христологічні і тринітарні формули як неприйнятну «еллінізацію» суті християнської проповіді¹⁸⁴. Він часто говорить, що «наплив еллінізму та союз Євангелії з ним складає значний факт в історії церкви у II ст.»¹⁸⁵, оцінюючи цей «значний факт» негативно. Отже, для А. Гарнака доктрина про Трійцю і доктрина про дві природи Христа є продуктом еллінізації християнства, яка почалася ще у II ст. християнської ери.

Причини негативного ставлення ліберальних богословів до доктрини про Трійцю

Ліберальні богослови були переконані, що за вченням М. Лютера богослов'я повинно мати своїм вихідним пунктом реальність спасіння. Доктрина про спасіння має бути контрольною доктриною для всієї системи євангельського богослов'я. Це переконання ускладнювало їхнє сприйняття доктрини про Трійцю, тому що вони вважали, що ця доктрина майже не пов'язана зі спасінням. Ліберальні богослови вважали, що ортодоксальна доктрина відокремлена від сотеріологічної віри і її можна навіть сповідувати

¹⁷⁹John Dillenberger and Claude Welch, *Protestant Christianity: Interpreted through Its Development* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998), 208.

¹⁸⁰Adolf von Harnack, *History of Dogma*, Ed. B. Bruce; Trans. N. Buchanan et Al., 7 vols. (London, 1894).

¹⁸¹Adolf von Harnack and Thomas Bailey Saunders, *What Is Christianity?: Sixteen Lectures Delivered in the University of Berlin during the Winter-Term 1899-1900*, 2011.

¹⁸²Adolf von Harnack, *What Is Christianity* (London: Williams and Norgate, 1902), 21.

¹⁸³Harnack, 55.

¹⁸⁴Fortman, *The Triune God*, 255.

¹⁸⁵Harnack, *What Is Christianity*, 172.

без такої віри¹⁸⁶. Той факт, що М. Лютер сам сповідував доктрину про Трійцю, ліберальні богослови вважали непослідовністю і претендували на те, що краще розуміють основні імплікації його богослов'я, ніж він сам¹⁸⁷. Ліберальні богослови Боже одкровення безпосередньо пов'язують із Христом і особливо зі спасінням у Христі. Одкровення має виключно сотеріологічний характер. Жодне інше знання про Бога поза його сотеріологічною діяльністю вважається непотрібним, якщо воно не має зв'язку з вірою християнина, яка полягає в довірі Богові. Визнання Бога у Христі є виправданням людини вірою і визнанням божественності Христа. Знати Бога у Христі – це означає знати Бога як милосердного і такого, що спасає.

На думку А. Гарнака, М. Лютер був непослідовним у тому, що не відкинув традиційні догми, чим створив проблеми для майбутніх поколінь віруючих. Він був переконаним, що догми не мають прямого зв'язку з євангельською вірою¹⁸⁸. Потім він запропонував пояснення на основі історичної зумовленості богослов'я М. Лютера, чому він зберіг такі догми, як доктрина про Трійцю. Він назвав п'ять причин: 1) М. Лютер вірив, що вони є біблійними; 2) він не продумав послідовно і систематично залежність між догмою і євангельською вірою; 3) він не усвідомив, наскільки його прозріння відрізняються від традиційної догми; 4) М. Лютер зберіг повагу до давніх соборів; 5) догми були для нього інструментом для полеміки з ісламом, юдаїзмом і єретиками¹⁸⁹.

Також А. Гарнак зазначав, що сповідування віри в тринітарні та христологічні догми пов'язане з авторитарною вірою. Таку віру він вважає актом когнітивного послуху, а з боку церкви – актом когнітивного примусу¹⁹⁰.

¹⁸⁶Wilhelm Herrmann, *The Communion of the Christian with God: Described on the Basis of Luther's Statements* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 153–54.

¹⁸⁷Powell, *The Trinity in German Thought*, 147.

¹⁸⁸Adolf von Harnack, *History of Dogma*, vol. 7 (New York: Russell & Russell, 1958), 226–28.

¹⁸⁹Harnack, 7:243–44.

¹⁹⁰G. Wayne Glick, *The Reality of Christianity: A Study of Adolf Harnack as Historian and Theologian* (New York: Harper and Row, 1967), 208–9.

Ще однією причиною підозрілого ставлення ліберальних богословів до доктрини про Трійцю було визнання ними історичного критицизму. Історичний критицизм виявив, що християнські доктрини є історично зумовленими і пов'язаними з античним світоглядом і філософією. Ліберальні богослови визнавали відносну історичну цінність доктрин, таких як доктрина про Трійцю, але не вважали, що вони мають позачасову цінність. Вони бачили розрив між євангельською вірою Нового Заповіту і традиційними християнськими доктринами постновозаповітної епохи і розрив останньої з сучасною їм євангельською вірою. Бачачи цей розрив, не вважали, що повинні будувати міст із минулим. А. Гарнак вважав, що доктрини про Христа і Трійцю є поєднанням християнського мислення про одкровення Бога в Ісусі Христі зі спадщиною античної грецької філософії.

Концепція особистості або індивідуальності, характерна для богослов'я ліберальної школи, була ще однією перешкодою для розуміння Бога як Трійці. Традиційне августинівсько-томістське розуміння особи як індивідуальної субстанції раціональної природи, яке пізніше в ортодоксальному богослов'ї витлумачувалося як субсистенційована залежність, трансформується у ліберальному богослов'ї у концепцію особистості як центру раціональності і волі¹⁹¹. Ліберальне богослов'я розвивалось у контексті матеріалістичного механістичного світогляду і протистояло йому, розвиваючи ідеї свободи, цінності, особистої автономії, Царства Божого й особистості. Ці ідеї були з певного погляду християнським гуманізмом, який протистояв дегуманізації матеріалізму. Ідея особистості Бога була ключовою для ліберальних богословів, тому що вона була певною трансцендентною основою й архетипом для моральної особистості людини у її боротьбі з дегуманізуючими факторами світу. Проте особистість або індивідуальність Бога не була множинною у їхньому розумінні, а чисельно однією. Вони вважали, що Бог є однією особистістю і Його *Особистість*

¹⁹¹Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, vol. 2 (Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1972), 122.

корелюється з людською *особистістю*¹⁹². А. Річль вважав, що ідея особистості Бога допомагає уникнути пантеїзму або деїзму¹⁹³. В. Герман був переконаний, що концепція *особистості* Бога у сучасному йому богослов'ї замінила схоластичне метафізичне поняття «божественної субстанції»¹⁹⁴. Е. Трельч¹⁹⁵ називав християнство «протетичним християнським персоналізмом» і приписував йому такі риси: віру в абсолютну цінність особи, віру в абсолютний стандарт цінностей, віру в Бога, який є засадою цінностей і основою всього особистісного¹⁹⁶. Найкраще втілення релігії особистості Е. Трельч вбачав у протестантизмі.

Ліберальні богослови не бачили, як ідея особистості Бога може бути витлумачена тринітарними термінами. Для них Бог – це одна особистість, а не три Особи. Одна особистість Бога корелюється з однією особистістю людини. Вони вважали, що ідея триєдиного Бога не вирішує жодних світоглядних чи практичних проблем, з якими стикається їхнє покоління.

Отже, ліберальні богослови ХХ ст. не вважали доктрину про Трійцю абсолютно неприйнятною. Вони не відкидали її абсолютно. Вони критикували традиційну метафізичну концепцію Трійці і дехто з них робив спроби побудувати доктрину про Трійцю на новій основі, в основному на релігійному досвіді спасіння. Проте ці спроби були несміливими і врешті-решт невдалими. Їхні пошуки суті християнства обмежилися етичними категоріями і не досягнули ідей тринітарного богослов'я. Прихильність до лютеранського принципу *sola Scriptura* і зосередженість та сотеріологічній тематиці відвертала їх від спекулятивного підходу до доктрини про Трійцю. А модерністське уявлення про особистість створювало тенденцію розуміти Бога як одну абсолютну особистість. Отже, у ліберальному богослов'ї доктрина про Трійцю стала маргінальною, не впливала на інші доктрини, не

¹⁹²Powell, *The Trinity in German Thought*, 169.

¹⁹³Ritschl, Mackintosh, and Macaulay, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, 228.

¹⁹⁴Herrmann, *The Communion of the Christian with God: Described on the Basis of Luther's Statements*, 177–78.

¹⁹⁵ Ернст Трельч, 1865–1923 pp.

¹⁹⁶Ernst Troeltsch, *Religion in History*, Fortress Texts in Modern Theology (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 345.

визначала релігійну свідомість віруючих і не спрямовувала їхнє практичне християнське життя.

Висновки до розділу 2

Маргіналізація доктрини про Трійцю має свої передумови та генезу далеко за межами безпосереднього церковного і богословського контексту. Вся традиція західного богослов'я потрапила під підозру. Доктрина про Трійцю провідного богослова західної традиції Августина мала риси, які з часом сприяли переміщенню тринітарного богослов'я на маргінес богословського дискурсу. Наголос на монотеїзмі та єдності Трійці, атрибуція божественних дій у творінні усій Трійці та психологічні аналогії – це риси доктрини про Трійцю Августина, успадковані наступниками його богослов'я, які сприяли поступовому занепаду тринітарного богослов'я. Августина не можна звинуватити в експліцитному модалізмі, проте його богослов'я має модалістичні тенденції.

Доктрина про Трійцю Ансельма Кентерберійського і Рішара Сен-Вікторського витримувала виважений баланс між акцентами на Особах Трійці і єдністю Трійці, проте їхнє тринітарне богослов'я не здобуло широкої рецепції у західній богословській традиції. Більш впливовим у Середньовіччі стало богослов'я Томи Аквінського. Його тринітарне вчення розвивало тенденції, закладені в богослов'ї Августина. Тома Аквінський теж робив наголос на єдності Трійці. Розділення трактату про Бога на вчення про одного Бога і про Трійцю і диференціація природного богослов'я і богослов'я одкровення також сприяли пріоритету єдності Бога над Трійцею Осіб. Зосередженість Томи на тотожності природи й атрибутів Бога і Його метафізичній простоті, безперечно, визначає його тринітарну доктрину як психологічну концепції Трійці. Його виклад доктрини про Трійцю був важким для сприйняття пересічними християнами. Така важкодоступність та спекулятивність Його доктрини про Трійцю відсунули її на маргінес свідомості простих віруючих.

Реформація теж дала певний імпульс відсуненню доктрини про Трійцю на узбіччя богослов'я. Вивчення богослов'я М. Лютера і Ф. Меланхтона виявило, що на початку своєї богословської діяльності вони, акцентуючи увагу на принципі *sola Scriptura*, нехтували доктриною про Трійцю. Проте під тиском критики та запитань своїх опонентів із католицької церкви перші реформатори повернулися до символів віри й ортодоксальної віри у Трійцю. Поява та ріст антитринітарних рухів змусив їх стати на захист доктрини про Трійцю. На відміну від лютеранського крила Реформації, в якому спочатку було амбівалентне ставлення до доктрини про Трійцю, Ж. Кальвін був послідовним у своєму тринітаризмі від початку свого богословського шляху. Його богослов'я контролювалося протестантським принципом *sola Scriptura*, за своєю структурою відповідало апостольському символу віри і було тринітарним. Він обстоював його перед антитринітаріями своєї епохи.

Радикальні реформатори сповідували віру в триєдиного Бога, але не розвивали тринітарне богослов'я, дотримуючись біблійного мінімуму. Піднесення раціоналізму в час і після Реформації стало фактором, який спричинив антитринітарні рухи. Антитринітарії заявляли, що доктрина про Трійцю суперечить розуму або неосяжна для нього. Релігійно-філософський рух деїзм, мотивований переважно раціоналістичними імпульсами, фактично перебував за межами християнської церкви, ігнорував або критикував доктрину про Трійцю.

У Ф. Шлеєрмахера доктрина про Трійцю винесена у висновки його монументальної праці «Християнська віра», що одні тлумачать як нехтування доктриною, а інші – як завершення і кульмінацію його богослов'я. Він критикував традиційну доктрину про Трійцю за її слабкий зв'язок із християнською вірою і благочестям. Він вважав її некогерентною, спекулятивною і не заснованою на одкровенні Христа і Духа. Його критика традиційної доктрини про Трійцю здійснила визначальний вплив на його послідовників у ліберальній традиції протестантського богослов'я і призвела до ще більшої маргіналізації доктрини про Трійцю. Конструктивну частину

його тринітарної доктрини історики та критики його богослов'я часто не помічають. Вчення про Христа і про Духа в його «Християнській вірі» знаходиться поза тринітарним контекстом і виклад доктрини про Трійцю винесений у висновки. Це дозволило його наступникам у традиції ліберального богослов'я ставитися до доктрини про Трійцю як до неважливого вчення. А. Річль і А. Гарнак сприймали традиційну доктрину про Трійцю як результат еллінізації християнської думки і філософську спекуляцію на ґрунті Євангелії. Вони вважали, що тринітарна доктрина позбавлена сотеріологічного й етичного сенсу. Отже, доктрина про Трійцю в ліберальному богослов'ї була виведена за межі богословського дискурсу. Вона майже не впливала на інші богословські вчення, релігійний досвід віруючих і практичне благочестя.

РОЗДІЛ 3

ПОЧАТОК ДОБИ ТРИНІТАРНОГО РЕНЕСАНСУ

У другому розділі нашого дослідження було розглянуто процеси, які сприяли відсуненню доктрини про Трійцю на узбіччя християнської богословської традиції в ХІХ – поч. ХХ ст. Психологічна концепція Трійці Августина з її акцентом на єдності триєдиного Бога та томістська тенденція надавати пріоритет єдності Бога перед Трійцею Осіб, протестантська Реформація з її підозрілим ставленням до богословської традиції та антитринітарні рухи після Реформації, ліберальне богослов'я з його критикою традиційною доктрини про Трійцю і наголосом на сотеріології створили потужний кумулятивний ефект, який витіснив доктрину про Трійцю з належного їй центрального місця у християнському богослов'ї та церковному житті на маргінес теологічного дискурсу.

Розділ присвячено викладу та аналізу початкової стадії ренесансу доктрини про Трійцю. Предтечею тринітарного ренесансу у ХХ ст. був філософ-ідеаліст ХІХ ст Г. Гегель¹. Тріадичні структури його філософування дали імпульс піонерам тринітарного відродження, якими були провідні християнські богослови: протестант К. Барт і католик К. Ранер. Г. Гегель у своїй грандіозній ідеалістичній філософській системі розглядав християнське вчення про Трійцю як спосіб вираження ідеї релігійною мовою про Бога як Абсолютного Духа (Отець), який досягає самоусвідомлення у скінченому (Син) і об'єднує різноманітність у Собі (Дух)². Християнство виражає символічною мовою те, що філософія стверджує концептуальною мовою логічної думки. Трійця релігійного уявлення, Отець, Син і Дух Святий, у Г. Гегеля репрезентована концепціями: універсальність, конкретність та індивідуальність. Отець є принципом універсальності, який шляхом самодиференціації переходить у історичну конкретність світу природи і

¹ Георг Вільгельм Фрідріх Гегель, 1770–1831 рр.

²Hill, *The Three-Personed God*, 150.

конечного Духа, який досягає кульмінації в особі Ісуса Христа. Зрештою, конкретний Дух повертається в універсальну єдність індивідуальності, яка є Духом Святим у християнській спільноті, яка знаходиться у відновленому союзі з Богом.

На початку ХХ ст. відбувся занепад ідеалізму й інтерес до тринітарної думки серед філософів погас. Проте інноваційний філософський підхід Г. Гегеля дав поштовх відновленню інтересу до доктрини про Трійцю серед богословів³. Завдання, поставлені у цьому дослідженні та межі дослідження не дозволяють нам заглибитися у тринітарну думку Г. Гегеля, проте його ідеї та вплив на тринітарне богослов'я ХХ ст. будуть зазначені в ході дослідження представників тринітарного ренесансу сучасності. У ХХ ст. провідна роль у тринітарному мисленні переходить від філософії до богослов'я. Піонерами відродження тринітарного богослов'я у ХХ ст. були протестантський богослов К. Барт і католицький богослов К. Ранер.

3.1. Тринітарне богослов'я К. Барта

Ініціатор тринітарного ренесансу

Історики богослов'я вважають К. Барта провідним християнським богословом ХХ ст. Д. Харді запевняє, що «Карл Барт безсумнівно був найвидатнішою постаттю в постреформаційному протестантському богослов'ї, можливо навіть більш впливовою, ніж Ф. Шлеєрмахер у попередньому столітті, і його вплив поширюється далеко за межі цієї традиції»⁴. Протягом всього ХХ ст. його популярність та вплив були поза конкуренцією. Німецький богослов Ю. Мольтманн згадував: «У мене довго

³Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 33.

⁴Daniel W. Hardy, "Karl Barth," in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*. — 3rd Ed. / Edited by David F. Ford with Rachel Muers., The Great Theologians (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 21.

було враження, що як неможлива інша філософія після Гегеля, так неможливе інше богослов'я після Барта»⁵. Г. Дорін зазначає, що «як видатний богослов століття, Карл Барт був єдиною фігурою, з якою всі інші богослови ХХ ст. повинні були мати справу»⁶. Деякі дослідники називали його «батьком сучасної церкви» і ставили його поруч із найвидатнішими мислителями християнства⁷. Наприкінці ХХ – поч. ХХІ ст. популярність богослов'я К. Барта не згасла, а продовжує стимулювати нові дослідження його богословської спадщини та переклади іншими мовами⁸.

Заслуги К. Барта серед християнських богословів полягають не лише в його загальному впливі та популярності, але в його вирішальному внеску в відродження тринітарного богослов'я. Після Ф. Шлеєрмахера та Г. Гегеля у першій пол. ХХ ст. по обидва боки Атлантики з'явилися богословські дослідження доктрини про Трійцю, проте жоден внесок у відродження доктрини про Трійцю не був таким вагомим. Р. Дженсон так оцінював роль К. Барта у відродженні тринітарного богослов'я: «Буде справедливо сказати, що головним здобутком сучасного богослов'я на екуменічному рівні є відродження і розвиток доктрини про Трійцю. Також буде справедливим заявити, що Барт був ініціатором цього досягнення»⁹.

Тринітарне одкровення

Богослови традиційно підкреслювали, що між доктриною про Трійцю і Божим особливим одкровенням є безпосередній зв'язок. Доктрина про Трійцю завжди вважалася такою, що розкривається лише в особливому Божому одкровенні. К. Барт запропонував ще оригінальніший та

⁵Jürgen Moltmann, *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology* (New York: Crossroad, 1992), 126.

⁶Gary J. Dorrien, *The Barthian Revolt in Modern Theology: Theology without Weapons*, 1st ed (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2000), 131.

⁷David L Mueller and Bob E Patterson, *Karl Barth*, 2016, 13.

⁸Свідченням незгасної популярності богослов'я К. Барта може слугувати переклад і публікація чотирьох томів «Церковної догматики» російською мовою видавництвом ББІ 2007–2015 рр.

⁹Robert W Jenson, "Karl Barth," in *The Modern Theologians: An Introduction To Christian Theology In The Twentieth Century* by David F. Ford (Editor), vol. 1 (New York: Blackwell, 1989), 47.

радикальніший погляд – саме одкровення має тринітарну структуру. Якщо його основний опонент у богословському діалозі, родоначальник ліберального богослов'я Ф. Шлеєрмахер, розмістив доктрину про Трійцю в кінці своєї богословської системи у висновках, назвавши її «склепінним каменем» богослов'я, К. Барт помістив доктрину про Трійцю в пролегомени до своєї програмної богословської праці «Церковна догматика». Перша частина першого тому має назву «Доктрина про Слово Боже»¹⁰. Для К. Барта оцінкою та критерієм християнської проповіді може бути лише Слово Боже – Боже саморозкриття.

Традиційно християнські богослови вважали, що одкровення є необхідною умовою знання про Трійцю. К. Барт говорить, що одкровення має тринітарну форму. Богослови минулого шукали аналогії Трійці у створеному світі або людській природі. К. Барт знаходить аналогію Трійці лише в самому Слові. Згідно з його богослов'ям, Слово Боже існує в трьох формах: усна церковна проповідь (проголошення), писане Слово Боже – Біблія і втілене Слово Боже – Ісус Христос. Але це не три окремих Слова Бога, а одне Слово Боже у потрійній формі. Подібно до Осіб Трійці три форми Слова є відмінними одна від одної і водночас кожна з трьох форм є сповна Словом Божим. Як у Трійці Отець стає відомим лише через Сина і Духа, так одкровення Христа (втіленого Слова) стає відомим лише через Біблію і проповідь. А також як ми зустрічаємося з Сином завдяки Святому Духу, так послання Біблії приходить до нас Словом Божим через проповідь.

Ісус Христос, як втілене Слово Боже, є основою двох інших форм Слова Божого. Боже одкровення в будь-якій із трьох форм є подією, тим що відбувається. Слово Боже – це динаміка Божого одкровення в проповіді і в Святому Письмі. Боже Слово – це божественна дія. Коли Бог говорить – щось відбувається, Боже Слово продукує зміни.

¹⁰Karl Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975).

Доктрина про Трійцю з'являється вже в концепції проповіді. Г. Дорін виражає ідею Барта так: «Слово Боже стає проповіддю, коли Дух Святий відкриває нам Бога. Дух походить від Отця і Сина, Слово як проповідь походить від одкровення втіленого Слова і Святого Письма. Отець та Син виявляються через Духа Святого»¹¹. Поза одкровенням Бог є прихованим і невідомим. Завдяки втіленню Сина Христос має божественну та людську природу і може відкривати людям Бога і репрезентувати людей перед Богом. У такий спосіб Боже одкровення у Христі стає також нашим примиренням із Богом.

Богослов С. Гренц справедливо називає Бартове розуміння одкровення «тринітаризмом одкровення»¹². З одного боку, К. Барт наголошує, що є лише один спосіб пізнання триєдиного Бога – через Боже самоодкровення в Ісусі Христі. З іншого – тринітаризм одкровення поміщає дискусію про Трійцю на самий початок систематичного богослов'я як частину доктрини одкровення. Крім цього, доктрина про Трійцю не лише розміщена на початку богословської системи як пролегомени до богослов'я, вона також є основним структуротворним принципом богословської дискусії.

Фундаментальною тринітарною формулою, яка виражає центр біблійної істини, є твердження: «Бог відкриває Себе як Господь»¹³. Його К. Барт вважає формою і змістом одкровення, «коренем доктрини про Трійцю», одкровенням божественного верховенства. Верховенство Бога означає свободу Бога бути Сином – Богом для нас. На думку К. Барта, з цього твердження випливає три запитання: 1. Ким є той Бог, Який відкрив Себе? 2. Як Бог відкриває Себе? 3. Який ефект справляє одкровення на особу, якій воно адресоване? У відповідях на ці три запитання розкривається зміст тринітарної формули «Бог відкриває Себе як Господь». 1. Бог відкриває Себе.

¹¹Dorrien, *The Barthian Revolt in Modern Theology*, 78.

¹²Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, 1st ed (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001), 34.

¹³Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 306.

2. Бог відкриває Себе через Себе. 3. Бог відкриває про Себе¹⁴. Перше питання К. Барта про Бога не «Що є Бог?» – це питання природного богослов'я, а «Хто є Бог?». Відповідь на нього вказує на триєдиного Бога, явленого в Ісусі Христі. Отже, відповіді на ці три запитання свідчать про триєдиного Бога. 1. Бог Отець відкриває Себе. 2. Бог відкриває Себе через Сина. 3. Дух Святий відкриває про Бога. Той самий Бог є Богом, який відкриває, є подією одкровення і ефектом одкровення, справленим на реципієнта. З цього факту К. Барт робить висновок, що доктрина про Боже одкровення має починатися з доктрини про триєдиного Бога¹⁵. Отже, доктрина про Трійцю – це не що інше, як аналіз фундаментального твердження «Бог відкрив Себе як Господь».

Більшість богословів до К. Барта вважали доктрину про Трійцю синтезом фундаментальних елементів християнського одкровення, таких як монотеїзм, божественність Христа і Духа та їхня єдність з Отцем. Для К. Барта доктрина про Трійцю є необхідним результатом «аналізу одкровення» як центрального факту, поданого в Біблії, – дії Бога в одкровенні¹⁶. К. Барт вважає, що доктрина про Трійцю вкорінена виключно в особливому одкровенні. Він стає проти будь-яких пошуків *vestigial trinitatis* (відбитків Трійці) у створеному світі.

Триєдиний Бог для К. Барта – це Суб'єкт одкровення (Отець), Об'єкт одкровення (Син) і процес сприйняття одкровення (Дух Святий). А. Лаатс пояснює це фундаментальне твердження К. Барта так: «Згідно з богослов'ям Барта Бог відкриває Себе як Бог Отець, тому що Він є Отцем Бога Сина і є антецедентом одкровення. Бог відкриває Себе як Син, коли приходить до нас... І Бог відкриває Себе як Дух Святий, приймаючи якого ми стаємо дітьми Бога»¹⁷. Інакше кажучи, Бог Отець є Промовець, Бог Син є Словом

¹⁴Barth, 340.

¹⁵Barth, 296.

¹⁶Barth, 356.

¹⁷Alar Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theologies: A Study with Special Reference to K. Barth and V. Lossky*, Studies in the Intercultural History of Christianity ; Studien Zur Interkulturellen Geschichte Des Christentums, vol. 114 = vol. 114 (Frankfurt am Main ; New York: P. Lang, 1999), 35.

Промовця і Дух Святий є засвоєним значенням Слова¹⁸. Ісус Христос є об'єктивною дійсністю одкровення в історії, а Дух Святий є суб'єктивною дійсністю для віруючих тепер. У тринітарній динаміці одкровення Бог є суб'єктом, актом і ефектом або по-іншому – суб'єктом, предикатом і об'єктом. Але щоб відбулося автентичне одкровення, суб'єкт одкровення повинен повторитися у предикаті та об'єкті. Отже, акт одкровення й ефект одкровення є рівними з суб'єктом одкровення. За такою логікою К. Барта, Бог – це один Господь у потрійному самоповторенні¹⁹.

Вчення К. Барта про роль Святого Духа у тринітарному одкровенні покликане показати свободу Бога в одкровенні, щоб уникнути тенденцій редукції одкровення до антропологічних факторів²⁰. Одкровення є лише тоді, коли цього бажає Бог. Ні Біблія, ні щось інше не є одкровенням. Одкровення стає реальністю лише тоді, коли Дух Святий наділяє здатністю слухати Слово. Можливість та дійсність одкровення не залежать від людських здібностей або дій.

Будуючи доктрину про Трійцю на базі одкровення, К. Барт намагається показати тісний зв'язок між Богом-у-Собі (іманентна Трійця) і Богом-для-нас (ікономічна Трійця). Він показує, що не існує іншого Бога поза Богом Святого Письма, відкритого в Ісусі Христі. Бог, відомий з одкровення, є тим самим Богом, який є у вічності. К. Барт говорить: «Бог, Суб'єкт одкровення, є ідентичний зі своїм Актом в одкровенні»²¹. Проте він не вважає, що Бога можна ототожнити з цим Актом одкровення. Бог є сповна відкритий в одкровенні й водночас Він завжди залишається вільним – Він є антецедентом одкровення. Хоча одкровення розкриває життя триєдиного Бога, це життя залишається трансцендентним вічним прототипом одкровення. Через втілення Сина Бог радикально наблизив Себе до світу, ставши істотою у створеному світі, проте трансцендентність Бога і Його свобода дають Йому

¹⁸Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 363–64.

¹⁹Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 40.

²⁰Powell, *The Trinity in German Thought*, 188.

²¹Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 340.

можливість відкритися або залишатися прихованим, творити або утриматися від творіння. Бог не є залежним ні від чого. Слово Боже є суверенним рішенням Бога.

Інтеграція доктрини про Трійцю у вчення про Боже одкровення створила також апологетичний ефект і розв'язує зовнішню концептуальну проблему. У XIX ст. лівий гегельянець Л. Феєрбах²² розкритикував релігію, стверджуючи, що образ Бога в релігійній свідомості є нічим іншим, як проєкцією образу ідеальної людини на «трансцендентну сферу». Вся релігійна і богословська мова про Бога є лиши мовою про ідеальну людську природу. Зрештою, теологія може обмежитися антропологією²³. Ліберальне богослов'я XIX ст., зробивши вихідним пунктом богослов'я релігійну свідомість віруючого, підпадало під цю критику Л. Феєрбаха і не могло себе належно захистити. К. Барт прийняв цей виклик і уважно поставився до цієї концептуальної проблеми християнського богослов'я. Він показав, що християнська віра є результатом Божого одкровення і Сам триєдиний Бог є Автором одкровення, його змістом і результатом. Не людина є ініціатором пізнання Бога, вона лише адресат одкровення, автором якого є Бог.

Боже буття і становлення

В одному зі своїх листів Д. Бонгеффер звинуватив К. Барта у «позитивізмі одкровення»²⁴ Д. Бонгеффер вважає, що К. Барт вимагає від своєї аудиторії «або рибку з'їсти, або на дно сісти», тобто цілком прийняти одкровення без будь-яких застережень. Він виступає за збереження ідеї рівнів знання та важливості. Повинна зберігатися дисципліна таємниці. Лише у такий спосіб можна уникнути профанації християнської віри. А. Торренс вважає, що цю критику слід сприймати за похвалу²⁵. Тринітарна доктрина одкровення К. Барта не припускає будь-якого прихованого Бога (*dues*

²² Людвіг Феєрбах, 1804–1872 pp.

²³Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 35.

²⁴*Letters and Papers from Prison* (Princeton, N.J.: Recording for the Blind & Dyslexic, 2006), 280.

²⁵Alan Torrance, "The Trinity," in *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Ed. John Webster, Cambridge Companions to Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 85.

absconditus), який «ховається» за, поряд, чи поза межами Бога в Його одкровенні. Е. Юнгель вважає, що тринітарна доктрина про Бога, яка інтегрована в доктрину про одкровення К. Барта зберігає імунітет проти загрози поглинання доктрини про Бога будь-якою концепцією про природу буття²⁶. Він розуміє, що слід уникати інтерпретації доктрини про Бога крізь призму попередньо засвоєних засад про Боже буття, тому що Боже буття не може бути відокремлене від Божого одкровення і від нетемпорального «становлення Бога». Буття Бога слід тлумачити в світлі Його тринітарного реляційного буття. Між буттям Бога і Його «становленням» у тринітарній історії не можливо проводити онтологічну демаркаційну лінію. Не існує дихотомії буття Бога і становлення Бога. Е. Юнгель у монографії «Боже буття у становленні» підсумовує суть структури тринітарного богослов'я К. Барта: «Боже буття як буття Бога Отця, Сина і Святого Духа є буттям у становленні»²⁷. На найбільш фундаментальному рівні Боже буття може бути інтерпретоване в термінах концепції *перихорези* як «самореляційне буття». Не існує ніякої концепції буття або онтологічної необхідності, яка б передувала тринітарній природі Бога. Не існує ніякої онтологічної детермінанти «поза» тринітарною реляційною природою Бога.

Підхід К. Барта слід відрізнити від концепції *процес-теїзму*, в якому Боже буття підведене під категорії темпоральності і становлення у часі. Для К. Барта, на відмінну від богослов'я процесу, Бог є вічно завершеним у Своєму тринітарному житті. Буття Бога у становленні, за К. Бартом, також відрізняється від ідеалістичної концепції гегельянського типу, в якій динаміка становлення є необхідністю. Триєдиний Бог завжди є Господом і Він є вільним попри те, що Він ототожнюється з актом, становленням і саморозкриттям у одкровенні. При цьому К. Барт наголошує на особистості Бога. Не людина є кращим прикладом особистості і шукати справжнє значення поняття «особистість» не слід у повсякденному мовленні, в

²⁶Eberhard Jüngel, *The Doctrine of the Trinity: God's Being Is in Becoming*, Monograph Supplements to the Scottish Journal of Theology ; 4 (Grand Rapids, Mich: W. B. Eerdmans Pub. Co, 1976), 23.

²⁷Jüngel, 63.

психологічних теоріях чи антропології. Бог є особистістю *par excellence*, а на людину це поняття лише поширюється²⁸. Бог існує у Своїй дії. Він є у Своєму рішенні. Він є Своїм рішенням. Це є особистістю Бога.

Отець, Син і Дух Святий у тринітарному богослов'ї К. Барта

Розвиваючи свій тринітаризм одкровення, К. Барт дотримується монархічного порядку розгляду божественних Осіб: Отець, Син і Дух Святий. Він щоразу починає із повернення до свого пункту орієнтації – божественного саморозкриття в Ісусі Христі. Потім звертається до відповідних артикулів Нікейського символу віри і розвиває свої аргументи з огляду на динаміку тринітарного життя вічного Бога.

Перш ніж говорити про Отця, Сина і Святого Духа в тринітарному богослов'ї К. Барта, слід зазначити, що він критично ставився до традиційного терміна «особа», який використовується щодо членів Трійці. Богослов вважає, що слово «особа» в сучасному мовному вжитку відрізняється від значення цього слова, яке вкладали автори традиційної доктрини про Трійцю. Він переконаний, що Трійця не складається з трьох незалежних автономних самосвідомих «Его». Так розуміють слово «особа» сучасні люди. Тут К. Барт робить неочікуваний хід, і для означення Отця, Сина і Святого Духа обирає німецький термін «*seinsweise*»²⁹ (буквальний переклад українською мовою – «спосіб буття»). В англійських перекладах використовується термін *mode of being*, який відразу викликає асоціації з модалізмом і відповідно – звинувачення К. Барта в модалізмі. Ми відкладемо дискусію з цього приводу на пізніше. Отже, для Барта Трійця, найпевніше, є трьома відмінними «способами буття» одного божественного «Я»³⁰. Інакше кажучи, К. Барт вважає, що якщо говорити про божественну Особу у сучасному розумінні слова «особа», то це слово слід приберегти для

²⁸Torrance, "The Trinity," 86.

²⁹Kärkkäinen, *The Trinity*, 71.

³⁰William J. La Due, *The Trinity Guide to the Trinity* (Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 2003), 126–27.

означення єдності триєдиного Бога³¹. С. Гренц пояснює це так: «Для Барта Отець, Син і Дух Святий є божественними образами буття, які вічно існують у Богові в абсолютній єдності, однак їхні відмінності створюють передумови для Божого одкровення в Ісусі Христі»³². Проте К. Барт не наполягав, що варто зовсім відмовитися від слова «особа», тому що воно допомагає зберегти історичну спадкоємність богословської традиції.

Доктрину про Бога К. Барт починає розглядати з Бога Отця. Він вказує на біблійне свідчення про Ісуса як одкровення Бога. Ісус говорить про себе як про Сина Отця. Цією самоідентифікацією Ісус диференціює себе від Отця. Перебуваючи з Ісусом у Його служінні, смерті і воскресінні, цей Бог стає відомим як Господь життя та смерті – Господь над людським життям. Оскільки Отець є Творець, то це означає, на думку К. Барта, що Бог є нашим Отцем. К. Барт також додає, що Бог є Отцем, не лише тому що Він Творець, а тому що Він є Отцем Ісуса Христа. Тринітарне ім'я Отець означає, що Він є Автором інших образів буття Трійці, Сина і Духа Святого³³.

У центрі тринітарної доктрини К. Барта подано образ Бога Сина. Дискусія про Сина починається з другого аспекту свідчення Ісуса про Бога Отця, а саме зі свічення Ісуса про Свою єдність із Отцем. Цей аспект одкровення вказує на те, як Ісус відкриває Себе, відрізняючи Себе від Бога як Свого Отця, що веде до визнання божественності Ісуса як Сина і Господа. Новий Заповіт свідчить про Ісуса як того, хто відкриває Отця і веде до примирення грішного людства з Отцем. Це теж, на думку К. Барта, вказує на божественність Сина в Його відмінності від Отця.

На думку К. Барта, божественність Ісуса стає очевидною з динаміки самого одкровення. Він переконаний, що якби Ісус був лише творінням, Він не міг би відкрити Бога, тому що творіння не може стати на місце Бога і виконувати Його функції. Якщо Ісус відкриває Бога, Він Сам має бути

³¹Marmion and Van Nieuwenhove, *An Introduction to the Trinity*, 158.

³²Grenz, *The Social God and the Relational Self*, 37.

³³Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 393.

Богом³⁴. С. Гренц зазначає, що у функції одкровення Отця Сином К. Барт знаходить другий різновид верховенства, який відрізняється від верховенства Бога як Творця³⁵. Верховенство Сина полягає в тому, що Він, перебуваючи в середовищі людського бунту проти Бога, приносить вістку про примирення з Богом грішним людям. К. Барт вважає, що ми повинні говорити про другий Спосіб Буття (Син), відмінний від першого Способу Буття (Отець). Він робить висновок: «Примирення і одкровення не є творінням або продовженням творіння, але, найпевніше, зовсім новим видом діяльності, яка виходить за межі діяльності творіння, тому ми можемо стверджувати, що Син не є Отцем, і в цій діяльності Богом є, не без участі Отця, Син або Слово Отця. Але тому що творіння є онтологічною передумовою і хронологічно передує примиренню, і примирення є примиренням грішного творіння, ці два моменти ведуть нас до встановлення послідовності в концептуалізації божественної реальності: Примиритель іде за Творцем»³⁶.

Аргументація К. Барта рухається від одкровення в історії до вічності. Ісус не стає Сином Божим або словом під час події одкровення, Він відкриває в цій події, яким Він є поза цією подією. Синівство Ісуса не є обмеженим подією одкровення. Його синівство, як і отцівство Отця, є вічним. Одкровення має вічний зміст і вічну чинність. Тут богослов'я К. Барта відрізняється від сучасних тенденцій говорити про Бога як про «Бога для нас». К. Барт переконаний, що «Ісус – це Син або Слово Боже для нас, тому що Він є таким антецедентно у Собі»³⁷. Хоча К. Барт визнає, що богослов'я повинно проникнути у глибини божественного буття, яке є таємницею, проте він вважає, що розуміння біблійного образу Ісуса як Сина Божого слід шукати в «автентичній реальності Бога». Аналізуючи фразу Нікейського символу віри «народжений, не створений», К. Барт доводить, що народження є дією вищою за дію творіння. Народження є вільною дією любові Бога в

³⁴Barth, 406.

³⁵Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 44.

³⁶Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 413.

³⁷Barth, 416.

Богові, коли Бог є причиною Своєї реальності, коли Бог робить Себе своїм об'єктом. А творіння є дією волі Бога, коли Він є причиною реальності, відмінної від Бога³⁸. К. Барт також проводить аналогію між промовцем і його словом, слово відрізняється від промовця, проте слово промовця не є відмінним від нього по суті³⁹. Так само він тлумачить взаємини між Отцем і Його Словом.

Крізь усе богослов'я К. Барта, як зазначає С. Гренц, проходить епістемологічно-онтологічна ідея єдності людського знання про Бога і знання, яке Бог має про Себе⁴⁰. К. Барт говорить: «Слово Боже, в якому Бог відкриває Себе нам, є нічим іншим, як тим знанням, яке Бог має про Себе»⁴¹.

У другій частині четвертого тому «Церковної догматики» К. Барт досліджує історію стосунків між Ісусом та іншими людьми у христологічній і антропологічній проблематиці дистанції та конфронтації, зустрічі і партнерства⁴². У втіленні Бог відкривається таким, як Він є, не замаскованим, живим Богом, який знає проблему дистанції, зустрічі і партнерства, тому що Він є Сином Отця. Бога тут розкрито як Бога, який стає Богом двічі – в Отці і Сині. Втілення Сина доводить, що Бог може подолати рубіж між Собою та створеним людством. Життя Бога зображується як життя у партнерстві. Бог завжди був партнером – Отець для Сина і Син для Отця. Історія Бога – це не історія самітника, це історія пізнання Сина Отцем і Отця Сином. «І Сина не знає ніхто, крім Отця, і Отця не знає ніхто, окрім Сина, та кому Син захоче відкрити» (Мт. 11: 27). Знання про Бога може бути розкритим лише з середини «божественного кола», коли Син долучає людину до цього знання через одкровення⁴³. Життя Бога в Його екстеріоризації вже не є чимось чужим для Нього, але є повторенням і підтвердженням того, ким Бог є у Собі. Дистанція, зустріч віч-на-віч і партнерство між Богом і світом

³⁸Barth, 433.

³⁹Barth, 434.

⁴⁰Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 46.

⁴¹Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 434.

⁴²Karl Barth, *Church Dogmatics, Edd. G.W. BROMILEY and T.F. TORRANCE*, vol. 4.2 (Edinburgh: T & T Clark, 1956-94), 342.

⁴³Barth, 4.2:344.

насправді відображають диференціацію між Отцем і Сином⁴⁴. Посередництво, комунікація, історія завіту з людством відображають Боже життя у вічності – історію єдності Отця і Сина у Духові Святому. Бог діє і відкриває Себе таким, яким Він є у Собі, доводячи, що він є Богом любові. Історія стосунків між Ісусом Христом і людьми корелюється з історією життя Бога, Його самоодкровенням. Це історія, в якій людина стає гідним партнером Бога⁴⁵.

Проаналізувавши христологію в контексті тринітарних відносин, К. Барт запитує: «Як людина може сповідувати, що «Ісус є Господь!», або по-іншому, як homo rassator стає сарах verbi divini (грішна людини стає носієм божественного слова)»⁴⁶. Пошук відповіді на це питання приводить К. Барта до суб'єктивного аспекту одкровення – Духа Святого. Після смерті і воскресіння Христа об'єктивне одкровення завершилось і тепер Дух Святий готує уважного слухача, який готовий приймати сотеріологічне послання⁴⁷. У такий спосіб К. Барт поєднує Христа і Духа в єдиному одкровенні, говорячи про них як об'єктивне і суб'єктивне одкровення в зазначеному порядку⁴⁸. Коли Бог відривається людині, Дух Святий уможлиблює для людини сприйняття Божого одкровення. Ця діяльність Духа з трансформації людей у слухачів Слова Божого відбувається в церкві, яка є середовищем Божого одкровення для людей. К. Барт говорить: «Сам Бог стає присутнім для людини не лише зовні, не лише «над людиною», але вже «з середини», «знизу», суб'єктивно»⁴⁹. Об'єктивними інструментами, які використовує Дух Божий, щоб донести до нас одкровення, є Святе Письмо, проповідь, хрещення, Вечеря Господня та ін. Через них Дух Святий веде людей до зустрічі з сотеріологічною силою Бога. Ці інструменти слід завжди

⁴⁴Benoît Bourguine, "The Christology of Karl Barth," in *Jesus Christ Today. Studies in Christology in Various Contexts. Proceedings of the Académie Internationale Des Sciences Religieuses, Oxford 25-29 August 2006 and Princeton 25-30 August 2007* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009), 192.

⁴⁵Barth, *Church Dogmatics*, Edd. G.W. BROMILEY and T.F. TORRANCE, 4.2:346.

⁴⁶Barth, *Church Dogmatics 1.1* Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed., 456.

⁴⁷La Due, *The Trinity Guide to the Trinity*, 128.

⁴⁸Kärkkäinen, *The Trinity*, 70–71.

⁴⁹Barth, *Church Dogmatics 1.1* Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed., 451.

оновлювати й адаптувати до часу і ситуації, щоб вони діяли зі свіжістю, ясністю та енергійністю Духа. Досвід внутрішнього преображення людини і здобуття самосвідомості дитини Божої під дією Духа Божого К. Барт називає чудом і вказує на текст Рим. 5: 5: «Бо любов Божа вилася в наші серця Святим Духом, даним нам». Прийняття вірою Слова Божого є результатом свободи, яку Бог дарує людям через Духа Святого. Дух Божий є Господом, який діє як Відкупитель, звільняючи людину для Бога і конституюючи її дитиною Божою. К. Барт впевнено без будь-яких застережень проголошує божественність Святого Духа. Він говорить: «Дух Святий є не меншим і не іншим, ніж Бог, не меншим за Отця, не меншим за Ісуса, Він – Бог, Бог повною мірою»⁵⁰. Щоб розвинути це положення, К. Барт приймає західну августинівську концепцію Трійці, яка вважає Духа конкретизацією взаємин між Отцем і Сином. К. Барт розглядає Духа як «спільність», «акт комунікації», «взаємну любов» між Отцем і Сином.

На жаль, К. Барт не зміг розвинути доктрину про Святого Духа цілком. Для цієї доктрини був запланований п'ятий том його «Церковної догматики». Проте він не встиг завершити четвертий том і не почав роботу над п'ятим. Пізніше Ю. Мольтманн буде сприймати цей факт, як знак для свого покликання розвинути доктрину про Духа Святого. Він це здійснив у монографії «Дух життя»⁵¹.

Бог, який любить у свободі

Дослідники богословського спадку К. Барта зазначають, що після публікацій першої частини першого тому «Церковної догматики» 1936 р. він дещо скоректував свої богословські позиції. К. Барт заявив, що повинен приділити більшу увагу христологічному аспекту, який випливає з тексту Ів. 1: 14: «І Слово сталося тілом»⁵². Б. Л. Маккормак також зауважує, що

⁵⁰Barth, 459.

⁵¹Jürgen Moltmann and Margaret Kohl, *The spirit of life: a universal affirmation* (Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2001).

⁵²Karl Barth, *Church Dogmatics, 1.2, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance* (Edinburgh: T & T Clark, 1956-77), 50.

К. Барт переглянув свою позицію на доктрину про обрання⁵³. Г. У. фон Бальтазар відзначає зміни у методології К. Барта⁵⁴, який переходить від діалектики до аналогії. Це помітно у монографії К. Барта про Ансельма⁵⁵.

У цей період К. Барт пов'язує верховенство Бога з Його любов'ю. Він говорить про Трійцю, як про Бога, який любить у свободі⁵⁶. К. Гантон тлумачить К. Барта так: «Бог є» для Барта означає «Бог любить»⁵⁷. Так К. Барт подає атрибути Бога. Він не залучає до розгляду метафізичні терміни, а звертається до реальності Бога в конкретності події боговтілення⁵⁸. Він пише: «Бог є Тим, Хто у Своєму Синові Ісусі Христі любить всіх Своїх дітей, у Своїх дітях – усіх людей, і у людях – усе творіння. Боже буття – це Його любов. Він є Тим, Хто любить»⁵⁹. Цей аналіз Божої любові закладає підстави для усього подальшого дискурсу про Божу благодать і святість, милість і праведність, терпіння і мудрість. Такий вихідний пункт для дискусії про досконалість Бога відриває двері ширшого простору для дискурсу про Отця, Сина і Святого Духа. Триєдиний Бог є любов'ю у часі і у вічності. Бог у Собі антецедентно є любов'ю і Він є ініціатором і творцем спілкування з людьми. Божа любов це дар, вона не базується на потребі, вона є наслідком достатку та переповнення⁶⁰. Бог є взаємною любов'ю Отця, Сина і Святого Духа в іманентній Трійці. Бог є вічною любов'ю у свободі у Собі і це є передумовою для любові до людей. Бог не є лише ідеєю любові, Він є любов'ю в самому Своєму акті існування. Бог любить і в цій дії любові Він живе.

Концепція Божого буття як буття любові у свободі була розвинута і набула конкретної форми у доктрині про обрання, розкритій у другій частині

⁵³Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-1936* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1997), 462.

⁵⁴Hans Urs von Balthasar and Edward T. Oakes, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation* (San Francisco: Communio Books, Ignatius Press, 1992), 34–42.

⁵⁵Karl Barth, *Anselm, Fides Quaerens Intellectum: Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme*, Pittsburgh Reprint Series 2 (Pittsburgh: Pickwick Press, 1985).

⁵⁶Barth, *Church Dogmatics*, 2.1, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, 275.

⁵⁷Colin E. Gunton and Paul Brazier, *The Barth Lectures*, T & T Clark Theology (London: T & T Clark, 2007), 99.

⁵⁸Torrance, "The Trinity," 87.

⁵⁹Karl Barth, Geoffrey William Bromiley, and Thomas F. Torrance, *Church Dogmatics*, 2.1, 2d ed (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), 351.

⁶⁰Gunton and Brazier, *The Barth Lectures*, 100.

другого тому «Церковної догматики». Тут К. Барт звертається до реформатської доктрини про обрання, але витлумачує її в тринітарному і христологічному контексті. Результатом такого переосмислення доктрини про обрання благодаті є «дивовижний обмін» між Богом і людиною⁶¹. Обрання благодаті називається у К. Барта вічним початком усіх шляхів і діл Божих в Ісусі Христі. В Ісусі Христі Бог у своїй вільній благодаті присвячує Себе грішній людині, а грішну людину обирає для Себе. У такий спосіб Бог бере на Себе засудження людини з усіма її наслідками, й обирає людину для участі в Божій славі⁶². Фокусом обрання є Ісус Христос, в якому Бог обирає Себе бути засудженим і відкинутим, а людину обирає для участі в блаженстві божественного життя. Бог у Христі бере на себе людську участь, а людям дарує те, що належить Йому. Божа любов у свободі детермінує вічне буття Бога, Бог у своїй благодаті залучає людей до участі у тринітарному житті Бога. Божа любов є вільною, вона не визначається ніякою необхідністю. Божа любов до творіння є Його абсолютно вільним вибором.

Єдність Суб'єкта в тринітарному богослов'ї К. Барта

Як зауважив А. Торренс, найбільшим клопотом К. Барта в тринітарному богослов'ї було уникнути тритеїзму⁶³. Він побоювався, що використання терміна «особа», враховуючи його сучасне значення і конотації, може підштовхнути до концептуалізації християнського Бога у термінах тритеїзму. К. Барт із підозрою ставився до всієї традиції формування значення терміна «особа». Коли грецьке слово *hypostasis* було перекладене латиною словом *substantia*, його також вважали синонімом слів *natura* і *essential*. Розуміння Трійці в цих термінах із такими конотаціями, на думку К. Барта, веде щонайменше до прихованого тритеїзму. Він говорить: «Означення трьох

⁶¹Torrance, "The Trinity," 88.

⁶²Barth, *Church Dogmatics 2.2 Ed.* G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed., 94.

⁶³Alan J. Torrance, *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation with Special Reference to Volume One of Karl Barth's Church Dogmatics* (Edinburgh: Clark, 1996), 236.

божественних осіб означає щось дуже відмінне від трьох людських осіб, тому що порівняння людських осіб вказує на відокремленість їхнього буття, що зовсім не припускається в розумінні Бога»⁶⁴. Далі К. Барт розглядає семантику терміна «особа» у філософії від Августина до німецького ідеалізму і сучасної філософської антропології. Він стурбований тим, що визначення терміна «особа», запропоноване Боецієм як «індивідуальна субстанція раціональної природи», засвоєне також Томою Аквінським, витлумачує ідею «особи» з індивідуалістичними конотаціями. К. Барт звертає увагу на те, що Тома намагається перетлумачити Особи Трійці як субсистенції в божественній природі, які прирівнюються до *відносин* всередині божественної природи.

Розповсюдження у XIX ст. концепції «особи» як «особистості» з такими властивостями як самосвідомість і самоусвідомлення ще більше ускладнило застосування терміна «особа» до членів Трійці. К. Барт не може погодитися з концепцією «особи», за якою вона є «Я-центром» з окремою самосвідомістю⁶⁵. За такого розуміння «особи» три абсолютні особистості, поставлені поруч, стають дуже подібними до «трьох манекенів», яких ще Ж. Кальвін впевнено відкинув. Розглядаючи цю тему, К. Барт постійно повертається до думки, чи не варто було б дати нове визначення традиційному терміну «особа» та рухатися далі. Проте не лише термін «особа» викликав у нього сумнів, К. Барта також непокоїло богословське і церковне використання тринітарних термінів «Отець» і «Син»⁶⁶. Він вважає, що слова «Отець» і «Син» часто використовуються так, що підкреслюють індивідуальність, самосвідомість, окрему волю та окремий інтелект.

Отже, стає зрозуміло, що К. Барт не збирається захищати чи формулювати по-новому термін «особа». Він говорить: «З погляду історії терміна «особа» в доктрині про Трійцю слід запитати, чи буде мудро і далі використовувати цей термін. Він належить до іншого локусу, до доктрини

⁶⁴Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 355.

⁶⁵Barth, 377.

⁶⁶Torrance, *Persons in Communion*, 235.

про Бога (*doctrine of God proper*), хоча походить із доктрини про Трійцю⁶⁷. Отже на основі попереднього розгляду слід зробити висновок, що К. Барт схиляється до інтерпретації, що Бог є сингулярне «Я». Це «Я» ми зустрічаємо тричі. Термін «особа» не належить до доктрини про Трійцю. З наведеного тексту зрозуміло, що К. Барт розмежовує «доктрину про Трійцю» і «доктрину про Бога». І хоча він визнає, що термін «особа» походить із доктрини про Трійцю, схиляється до думки, що термін «особа» належить до доктрини про Бога як єдиного Суб'єкта одкровення і відповідно не повинен використовуватися для означення Отця, Сина і Святого Духа у Трійці. Хоча К. Барт заявляє, що він не намагається взагалі вилучити термін «особа» з доктрини про Трійцю, він також визнає, що термін все ще використовується тому що відсутній той, який міг би його замінити⁶⁸. Незважаючи на свої застереження, він і далі дистанціюється від терміна «особа» у доктрині про Трійцю. Мислитель каже: «Ми використовуємо його (термін «особа») лише в значенні практичної аббревіації і як нагадування про історичну тяглість проблеми»⁶⁹.

Розглянувши аргументи, які ослаблюють «легітимність» використання терміна «особа» в доктрині про Трійцю, К. Барт натомість наводить позитивне обґрунтування використання терміна «спосіб буття» (*seinsweise*). Він стверджує, що аргументом на користь засвоєння терміна «спосіб буття» є аналіз біблійної концепції одкровення. Зі здійсненого аналізу, на думку К. Барта, випливає, що «один Бог, тобто один Господь, один особистісний Бог є Тим, Хто є не лише одним способом буття, але... способом буття Отця, способом буття Сина і способом буття Святого Духа»⁷⁰. К. Барт робить наголос на потрійності способів буття, проте не ставить під загрозу абсолютну єдність божественної сутності. Термін «спосіб буття» свідчить

⁶⁷Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 358.

⁶⁸Barth, 359.

⁶⁹Barth, 359.

⁷⁰Barth, 359.

про три способи буття або три способи субсистенції, тобто три способи володіння однією сутністю.

На думку К. Барта, термін «спосіб буття» є більш нейтральним і більш безпечним, ніж термін «особа». Спосіб буття не навантажений багажем небажаних інтерпретацій. Проте впровадження цього терміна поряд із введенням поняття єдиної божественної Особи або єдиного Суб'єкта критики К. Барта не сприйняли як щось нейтральне.

Тринітарна формула К. Барта «Бог відкриває Себе як Господь», яку він називає коренем доктрини про Трійцю, викликала підозру у дослідників, що з формули можна зробити висновок, що верховенство Бога передує Його одкровенню. Навіть більше, верховенство Бога в певному сенсі передує Трійці⁷¹. Суверенітет Бога є найпершим. Коли виникає питання про суб'єкт у Трійці, К. Барт робить наголос на єдності Бога. Бог відкриває Себе. Він є Богом у трикратному повторенні. Така концепція Трійці є західною концепцією, коріння якої сягає тринітарного богослов'я Августина.

Серед дослідників творчості К. Барта немає абсолютного консенсусу стосовно того, що слід вважати божественним Суб'єктом. А. Лаатс вважає, що божественним Суб'єктом у доктрині про Трійцю К. Барта є Бог Отець. Переважно К. Барт визначає Особу Отця не сучасними термінами самосвідомості і волі, хоча ці характеристики також мають місце, а його соціальною локацією в Трійці, Його ставленням до інших Осіб Трійці⁷². Традиційний західний наголос на єдності та пріоритеті Особи Отця введе тринітаризм К. Барта до певного «уніперсоналізму». Якщо врахувати твердження К. Барта, що Трійця є Богом у потрійному самоповторенні і те, що він надає перевагу застосуванню терміна «спосіб буття» (*seinsweise*) замість терміна «особа», то характеристика тринітарного богослов'я К. Барта як уніперсоналізм не виглядає не обґрунтованою⁷³. Коли К. Барт

⁷¹Letham, *The Holy Trinity*, 274.

⁷²Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theologies*, 37.

⁷³Myk Habets and Phillip Tolliday, eds., *Trinitarian Theology after Barth*, Princeton Theological Monograph Series 148 (Eugene, Or: Pickwick Publications, 2011), 173.

характеризує божественну сутність двома основними атрибутами: свобода/верховенство і любов, то незважаючи на включення любові у божественну сутність, концепція Бога виглядає уніперсональною. Отець є тим, хто любить, Син є тим, хто приймає любов, а Дух Святий є зв'язком або стосунками любові між Отцем і Сином. А. Лаатс вважає, що у К. Барта Отець є суб'єктом або особистістю *par excellence*, а Син є суб'єктом лише тому, що Він є повторенням першого суб'єкта. Дух є третім повторенням⁷⁴. Отже, Трійця є потрійним іманентним божественній сутності повторенням Бога Отця, який є справжньою особистістю.

Іншого погляду дотримується Ю. Мольтманн. Він переконаний, що у тринітарному богослов'ї К. Барта єдиним Суб'єктом є єдина божественна сутність. Ю. Мольтманн переконаний, що К. Барт знаходиться під впливом філософії німецького ідеалізму і тлумачить єдину божественну сутність як абсолютний, ідентичний Суб'єкт. Бог є Суб'єктом свого буття й одкровення. Традиційну тринітарну формула *una substantia – tres personae* К. Барт замінює на формулу: один божественний суб'єкт у трьох відмінних способах буття⁷⁵. Божа сутність є Його верховенством. Верховенство Бога у К. Барта передує трьом способам буття. К. Барт вже не може говорити про три божественні Особи, залишається лише можливість для концепції трьох способів буття. Ю. Мольтманн переконаний, що редукція трьох божественних Осіб до трьох способів буття є нічим іншим, як «пізнім триумфом савеліанського модалізму»⁷⁶. Ю. Мольтманн також критично оцінює тринітарну концепцію К. Барта про Трійцю як вічне потрійне повторення єдиної сутності Бога. Він вважає, що така священна тавтологія не є справжнім тринітарним мисленням⁷⁷. Трійця не може бути вічним повторенням того самого.

⁷⁴Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theologies*, 54.

⁷⁵Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), 138.

⁷⁶Moltmann, 139.

⁷⁷Moltmann, 141.

Дослідники богослов'я К. Барта зазначають, що після публікації першого тому «Церковної догматики» у його богослов'ї відбулися значні зміни⁷⁸. К. Барт тепер поєднує верховенство Бога з любов'ю. Бог є тим, хто любить у свободі. Здавалося б, це відкриває нові можливості для концептуалізації важливості божественних Осіб у Трійці. Проте К. Барт і далі говорить про одну божественну Особистість. Він говорить, що поняття «особи» як «Я», котре знає, бажає і діє, може бути застосоване лише до Бога в цілому⁷⁹. Посилаючись на свою попередню критику терміна «особа» щодо членів Трійці, К. Барт заявляє, що церква ніколи не вчила, що у Трійці є три «особи» в значенні трьох суб'єктів. Таке розуміння було тритеїзмом. Поняття «особистість» може бути застосоване лише до всієї Трійці.

Отже, особливий наголос К. Барта на єдності божественного Суб'єкта через ідентифікацію Його з Богом Отцем, або з триєдиним Богом у цілому в одних критиків викликав прямі звинувачення тринітарного богослов'я К. Барта в модалізмі, а інші побачили лише тенденції до модалізму або «форму» модалізму. К. Барт знав про цю критику і, не вважаючи себе модалістом, за кожної нагоди робив спроби дистанціюватися від модалізму. Він наполягав на відмінностях між Отцем, Сином і Святим Духом. Він також говорив про концепції близькості та віддаленості між способами буття Трійці, які також підкреслювали відмінності в Трійці. Доктрина про перихорезу божественних способів буття також вказує на Трійцю Отця, Сина і Святого Духа. Проте в тринітарному богослов'ї К. Барта залишається певна двозначність, яка, звичайно, не дозволяє називати його модалістом, проте уніперсоналізм його тринітарного богослов'я не віддає належного відмінностям та суб'єктності Осіб Трійці і змушує критиків говорити, що його богослов'я не є достатньо тринітарним.

⁷⁸McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 462.

⁷⁹Barth, *Church Dogmatics 2.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 284–85.

Дух Святий та *filioque*

Формулюючи тринітарне вчення про Святого Духа, К. Барт дотримується західної богословської традиції, що бере початок від Августина. Він розглядає Духа Святого як зв'язок любові між Отцем і Сином. Проте Дух Святий поєднує не лише Осіб Трійці.

У богослов'ї К. Барта Дух Святий функціонує як з'єднувальний фактор для різних категорій реальності. Дух поєднує Христа з Його церквою. К. Барт говорить: «Діло Святого Духа полягає у тому, щоб поєднувати і тримати разом те, що є різним... Ісуса Христа з Його спільнотою, тобто Боже діло, буття і дію, з одного боку, і людське – з другого. У вечері Господній Дух Святий створює єдність церкви з її небесним Господом у споживанні Його тіла і крові»⁸⁰. Дух Святий також поєднує людську та божественну природи Христа у втіленні. Він також здійснює єднання Христа у Його втіленні з Отцем. Дух є посередником у спільноті Христа з людьми. Він спричиняє також єднання церкви. Дух Святий єднає тіло і душу людини, а також чоловіка і жінку у шлюбі⁸¹. Отже, Дух Святий поєднує різні реальності, як створенні, так і нестворенні, тобто божественні.

Проте всі ці об'єднувальні функції є похідними від основного предвічного факту *походження* Святого Духа від Отця і Сина і конституювання спільності між Отцем і Сином. К. Барт пише: Дух є «спільним елементом, або краще, спільністю, актом спілкування між Отцем і Сином»⁸². Дух є дією, в якій Отець і Син взаємно перебувають у спільності любові один до одного. Ця спільність є невимовною, неподільною єдністю, їхнім непорушним миром⁸³. Дух Святий є любов'ю, в якій Бог перебуває у Собі вічно.

⁸⁰Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4.3, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1977), 761.

⁸¹Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4.2, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1977), 746–47.

⁸²Barth, *Church Dogmatics* 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed., 370.

⁸³George Hunsinger, "The Mediator of Communion: Karl Barth's Doctrine of the Holy Spirit," in *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Edited by John Webster (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 180.

Вічне єднання, яке здійснює Дух у Трійці, має подвійну природу: агентну (agential) і неагентну (non-agential)⁸⁴. Коли К. Барт говорить про посередницьку функцію Духа у спілкуванні Отця і Сина, то Дух може виступати як активний «Посередник». У цьому разі Його функція вважається агентною. А коли йдеться про саме «посередництво» Духа або саме «спілкування», то функція описується як неагентна. Отже, Дух Святий є *koinonia* між Отцем і Сином, Він одночасно є Посередником, а також самим посередництвом. Дух має конкретну форму та іпостась у сутності Бога споконвіку.

Спасіння людини також має тринітарний вимір, у якому визначна роль належить Духові Святому. Спілкування з Христом у Святому Духові передбачає участь у спілкуванні Святої Трійці. Віруючі, об'єднані у Христі вірою, поділяють через Духа це тринітарне одвічне спілкування любові між Отцем і Сином. Дух Святий створює це спілкування, яке є цінним саме собою, проте мета цього спілкування в Трійці – це залучення у нього творіння. К. Барт говорить: «Він приймає нас через Сина у Своє спілкування з Собою»⁸⁵. Створюючи тринітарне спілкування, Бог бажає, щоб люди були Його партнерами, а Він стає партнером для людей. Через таку участь у спілкуванні діяльність людей стає відображенням вічної любові Бога.

Участь людей у любові Трійці обґрунтована виключно свободою або верховенством Бога. Бог має свободу стати поруч із творінням, незважаючи на онтологічне розмежування. Він спроможний установити спілкування між Собою і людиною. На переконання К. Барта, цей тринітарний союз Бога і людини перевищує у своїй взаємності, спілкуванні будь-який союз створених істот⁸⁶. Дж. Гансінгер вважає, що у богослов'ї К. Барта свобода Бога для

⁸⁴Hunsinger, 180.

⁸⁵Karl Barth, *Church Dogmatics 2.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed* (Edinburgh: T & T Clark, 1975), 275.

⁸⁶Barth, 313.

спілкування є другим ім'ям для Святого Духа, який єднає нас із Христом, а через Нього з вічною Трійцю в неперевершеному спілкуванні⁸⁷.

Також К. Барт наголошує, що участь у вічній любові Трійці відбувається не без участі в Божому самопізнанні⁸⁸. Знання і любов Бога є нерозривними. Пізнання Бога є по суті формою спілкування. Ключовими словами тут будуть «участь», «причастя», «причетність». Людське пізнання Бога через Євангелію є істинним, тому що воно причетне до істини Божого самопізнання. К. Барт говорить: «Бог знає Себе: Отець знає Сина і Син знає Отця в єднанні Святого Духа. Ця подія в Самому Богові є сутністю і силою нашого пізнання Бога»⁸⁹. Через Боже одкровення люди стають причетними до цієї події пізнання Бога, беручи участь у вічному самопізнанні Бога. К. Барт переконаний, що людська участь у Божому самопізнанні є правдивою і реальною, проте вона є завжди опосередкованою через справжню людськість Христа, яка поєднує людей із Божим тринітарним самопізнанням. Христос є першим і справжнім людським суб'єктом пізнання Бога. Через союз людини з Христом, який здійснює Дух, Бог дарує людям причетність до істини Його пізнання, і через це пізнання – до самопізнання Бога.

У питанні походження Святого Духа К. Барт розвиває і захищає західну богословську традицію, яка сягає своїми коренями тринітарного богослов'я Августина. Він повністю погоджується із західною традицією щодо *filioque*. К. Барт розвиває вчення про Духа Святого як Вічного Духа у тлумаченні Нікейсько-Константинопольського символу віри, в якому стверджується, що Дух є Господом і Дарувальником життя. Він вважає, що абсолютно логічно ввести *filioque* у текст символу віри. Він говорить, що ця остання частина символу вказує на те, що Дух Святий не є створінням. Слово «походить» вказує на відмінність від творіння та еманції. К. Барт говорить: «Те, що походить від Бога, може бути лише Богом»⁹⁰. Дух Святий є

⁸⁷Hunsinger, "The Mediator of Communion: Karl Barth's Doctrine of the Holy Spirit," 189.

⁸⁸Barth, *Church Dogmatics 2.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 182.

⁸⁹Barth, 49.

⁹⁰Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 473.

божественним способом буття. Слово «*походить*» вказує на відмінність Духа від Сина. Тут К. Барт намагається захистити унікальність одкровення Бога у Христі. Не існує іншого особливого одкровення Духа і не існує двох Синів або двох Слів Бога.

Як і інші богослови, К. Барт не впевнений, як показати різницю між народженням Сина та *походженням* (*spiratio*) Духа. Він визнає, що цю різницю неможливо виразно пояснити і мову артикула вважає метафоричною⁹¹. Проте він вважає, що хоча неможливо точно визначити відмінності між способами буття, на ці відмінності можна вказати і побачити їх у одкровенні і у Самій Трійці. Слово «*походить*» лише вказує на цю відмінність. Коротко розглянувши історію полеміки про *filioque*, К. Барт не робить висновку, що питання є «антикварним» і неважливим для сьогодення. Він обґрунтовує своє схвалення *filioque* на основі принципу про відповідність іманентної та ікономічної Трійці. За цим принципом Дух Святий є Духом Отця та Сина в одкровенні і тому Дух повинен мати ті самі відносини у вічності. К. Барт нарікає, що східні богослови роблять надто великий наголос на тексті Ів. 15: 26, який говорить про *походження* Духа від Отця, і вказує на інші тексти, які говорять про те, що Дух Святий є Духом Сина. К. Барт доходить висновку, що з перспективи всього біблійного вчення *filioque* є обґрунтованим⁹².

Також на думку К. Барта, *filioque* обґрунтовує стосунки між Богом та людством. *Filioque* виражає ідею спільноти між Отцем і Сином, а це, як вважає К. Барт, веде до визнання і ствердження спільноти між Богом і людиною⁹³. І якщо визнається *filioque* в іманентній Трійці, то відносини між Богом та людством мають вічне обґрунтування. К. Барт також відмовляється визнати фразу «через Сина» замість *filioque*, тому що вважає, що це веде до субордиціонізму. *Filioque* захищає божественність Святого Духа і Його

⁹¹Barth, 475.

⁹²Warren McWilliams, "Why All the Fuss About Filioque? Karl Barth and Jürgen Moltmann on the Procession of the Spirit," *Perspectives in Religious Studies*, no. 22 no 2 (Sum 1995): 171.

⁹³Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 480.

причетність до Отця і Сина. Він навіть вбачає у відмові східної церкви від *filioque* певну схильність до тритеїзму⁹⁴.

Коли К. Барт говорить про відповідність між іманентною та ікономічною Трійцею, то розглядає можливу імплікацію – Син походить від Отця і Духа. Проте К. Барт далі показує, що концепція *перихорези* тлумачить взаємозв'язок *способів буття* Отця, Сина і Святого Духа⁹⁵. Завершує К. Барт розгляд цього питання, стверджуючи, що *filioque* не означає, що Дух Святий має два джерела походження. Джерело походження Духа одне – взаємини Отця і Сина.

Захист концепції *filioque* К. Бартом викликав критику зусібіч. Серед інших Дж. Хендрі критикує августинівське розуміння К. Барта про те, що Дух Святий є любов'ю, яка поєднує Отця і Сина⁹⁶. Він вважає, що якщо Дух є лише зв'язком між Отцем і Сином, то Він не є окремою іпостассю. Такий типовий августинівський підхід, вважає Р. Летам, веде до розуміння Духа як атрибута або якості, а не особистості⁹⁷. Цей підхід може вказувати на певну дуальність у Богові, а не на тринітаризм.

Критикуючи К. Барта за апологію *filioque*, виділився німецький богослов Ю. Мольтманн. Він вважає, що засвоєння К. Бартом августинівського розуміння Духа як зв'язку любові між Отцем і Сином робить існування Духа взагалі не необхідним. Дух уже сприймається як енергія, а не особа, і Трійця стає дуальністю⁹⁸. Ю. Мольтманн тут виявляє повну солідарність зі східною церквою у тому, що *filioque* має бути вилучене з символу віри, проте він розуміє, що для цього потрібно провести серйозні екуменічні дискусії на цю тему.

⁹⁴McWilliams, "Why All the Fuss About Filioque? Karl Barth and Jürgen Moltmann on the Procession of the Spirit," 171.

⁹⁵Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed.*, 485.

⁹⁶George S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology, Rev. and Enl. Ed.* (Philadelphia: Westminster, 1965), 45.

⁹⁷Letham, *The Holy Trinity*, 287.

⁹⁸Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 141.

3.2. Тринітарне богослов'я К. Ранера

Один із видатних римо-католицьких богословів ХХ ст., К. Ранер⁹⁹, відіграв значну роль у богословських дискусіях після Другого ватиканського собору. Хоча він не написав великої монографії, проте його вплив у царині тринітарного богослов'я можна вважати вирішальним для подальшого відродження доктрини про Трійцю. Протестантський богослов К. Барт був ініціатором відродження доктрини про Трійцю, яке тривало протягом ХХ ст. Значною мірою його наголос на тринітарній структурі одкровення створив контекст для подальших дискусій. Встановлення безпосереднього зв'язку між Богом-у-одкровенні і Богом-у-вічності у тринітарному богослов'ї також ініціював К. Барт. Однак тринітарну термінологію та основні теми цієї дискусії про взаємозалежність між ікономічною та іманентною Трійцею запровадив «Отець католицької церкви ХХ ст.» К. Ранер¹⁰⁰.

Він є автором декількох праць, присвячених доктрині про Трійцю. 1967 р. написав есе «Триєдиний Бог як трансцендентальна основа історії спасіння» для другого тому збірника «Історія спасіння до Христа»¹⁰¹. Два роки по тому – дві ґрунтовні статті німецькою мовою «Трійця» і «Тринітарне богослов'я» для богословської енциклопедії «*Sacramentum Mundi*». Ці дві статті були об'єднані в монографію під назвою «Трійця» та опубліковані англійською мовою 1970 р.¹⁰². Саме у цій монографії К. Ранер подав ключові концепції тринітарного богослов'я.

Здається незвичним, що таких різних богословів як К. Барт і К. Ранер ставлять поруч як ініціаторів відродження доктрини про Трійцю. К. Барт був протестантом, К. Ранер – католиком. К. Барт безапеляційно відкидав концепцію *analogia entis* (аналогія буття), К. Ранер був частиною традиції

⁹⁹Карл Ранер, 1904–1984 рр.

¹⁰⁰Harvey D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life*, The Crossroad Spiritual Legacy Series (New York: Crossroad Pub. Co, 1998), 19.

¹⁰¹Hans Urs von Balthasar, ed., *Die Heilsgeschichte Vor Christus*, 3. unveränderte Aufl., 12. Tausend, *Mysterium Salutis*, Bd. 2 (Einsiedeln: Benziger, 1978).

¹⁰²Karl Rahner, *The Trinity*, Trans. Joseph Donceel (New York: Herder & Herder, 1970).

Томи Аквінського і неотомістів. К. Барт розглядав Слово Боже як пролегомени до богослов'я, К. Ранер використовував антропологічний підхід і починав із аналізу людської екзистенції та знання, оснований на досвіді¹⁰³. К. Барт вважав, що філософія не повинна відігравати значної ролі у богословських дослідженнях, К. Ранер приписував філософії визначальну роль у формуванні фундаментального богослов'я. К. Барт проголосив рішуче «ні» будь-якій *точці дотику* між людиною і Богом у антропологічному вимірі, К. Ранер був переконаний, що феномен людської трансценденції вказує не лише на здібність людини отримати божественне одкровення, але також на те, що люди мають імпліцитне знання про Бога¹⁰⁴.

Незважаючи на ці відмінності, тринітарне богослов'я К. Барта і К. Ранера має неймовірну схожість. Обидва богослови були переконані, що богослов'я повинно стати в пригоді для місії церкви у проповіді. У богослов'ї обох богословів Ісус Христос займає ключове місце і христологія є центральною доктриною¹⁰⁵. Проте понад усе К. Барт і К. Ранер обстоювали відродження тринітарного богослов'я. Вони вважали, що доктрина про Трійцю відкриває нові перспективи для богослов'я у сучасному світі. К. Ранер не поставив доктрину про Трійцю у центр свого богослов'я, як це зробив К. Барт. Проте доктрина про Трійцю відіграє визначальну роль у його вченні. Х. Еган зазначає, що доктрина про Трійцю разом з ученнями про «втілення» і «благодать» складають «три таємниці» віри, в які «втиснуто все християнство»¹⁰⁶. Доктрина про Трійцю поєднує різні елементи богослов'я К. Ранера.

На думку І. Конгара, «Ранер запропонував найбільш оригінальний внесок у сучасне богослов'я Трійці»¹⁰⁷. Проте заслуги К. Ранера у богослов'ї рівноцінні Бартовим не за масштабом чи загальним впливом тринітарного

¹⁰³Karl-Heinz Weger, *Karl Rahner, an Introduction to His Theology* (New York: Seabury Press, 1980), 14.

¹⁰⁴Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 56.

¹⁰⁵Karl Rahner et al., *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982* (New York: Crossroad, 1986), 196.

¹⁰⁶Egan, *Karl Rahner*, 10.

¹⁰⁷Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit* (New York; London: Seabury Press ; G. Chapman, 1983), 11.

вчення, а завдяки експліцитній критиці сучасного йому богослов'я за «антитринітарну сором'язливість» та артикуляцію і послідовне впровадження методологічного принципу доктрини про Трійцю, відомого як «правило Ранера». *Правило Ранера* як центральна аксіома його тринітарного богослов'я можна розкрити так: «Ікономічна Трійця є іманентною Трійцею і *vice versa*»¹⁰⁸. *Правило Ранера* стало загально визнаним базовим принципом для багатьох подальших тринітарних досліджень.

Раннє тринітарне богослов'я К. Ранера

У першому томі «Богословських досліджень» К. Ранера міститься стаття під назвою «Theos у Новому Заповіті»¹⁰⁹. Це була доповідь, подана групі дослідників як пропозиція для подальшого дослідження та дискусії. У статті автор прослідковує різницю у використанні поняття «Бог» у Старому та Новому Заповітах. У Старому Заповіті *ho Theos* є Ягве, який постійно втручається в історію ізраїльського народу. Ягве є вільною активною особистістю у створеному Ним світі. Він обирає окремих ізраїльтян на звершення Його місії, спрямовуючи їхню діяльність, водночас Він залишається трансцендентним.

У Новому Заповіті Бог (*ho Theos*) завжди присутній як передумова. Автори Нового Заповіту не намагаються пояснити чи обґрунтувати Його присутність. Вони вважають, що слухачі Слова знають про діяльність Бога, проте справжнє і повне знання про Бога можливе лише через віру в Ісуса, тому що Бог відкрив себе у своєму Сині. Новий Заповіт говорить про Бога (*hoTheos*) як Отця Ісуса Христа, який відкриває себе у Сині та у Духові Святому¹¹⁰. Одкровення Бога є однозначно персоналістичним та Ісус часто звертається до Нього як до «Ти». Віруючі, які сповідують Ісуса Господом,

¹⁰⁸Rahner, *The Trinity*, 22.

¹⁰⁹Karl Rahner, "Theos in the New Testament," in *Theological Investigations*, Vol. 1; Trans. Cornelius Ernst (London: Longman & Todd, 1961), 79–148.

¹¹⁰La Due, *The Trinity Guide to the Trinity*, 96.

починають спілкуватися з Богом завдяки Святому Духові. К. Ранер зазначає, що у Новому Заповіті *ho Theos* в основному стосується Бога Отця. В Ів. 1: 1 Логос називається *Theos*. У другому розділі статті «*Theos* у Новому Заповіті» К. Ранер розглядає шість текстів Нового Заповіту (Ів. 1: 1, 18; 20: 28; Рим. 9: 5; Тит. 2: 13; 1 Ів. 5: 20), в яких Христос називається *Theos*, проте жодного разу *ho Theos*¹¹¹. Він розглядає декілька текстів, які говорять про божественність Христа без використання слова *Theos*, а також зауважує, що у Новому Заповіті слово *Theos* не використовується щодо Духа Святого. А в тринітарних формулах (Мт. 3: 16–17; Рим. 15: 30; 1 Кор. 12: 4–6) слово Бог стосується Отця. К. Ранер також звертає увагу на те, що у Новому Заповіті немає тексту, в якому *ho Theos* стосувалося б трьох Осіб Трійці разом¹¹². Ранні патристичні тексти також застосовують термін *ho Theos* лише до Бога Отця. А в офіційних молитвах літургії віруючі звертаються до Отця через Сина в єднанні Духа Святого. Із цього раннього тексту К. Ранера зрозуміло, що він звертає увагу на відмінності Осіб Трійці у текстах Нового Заповіту. У монографії «Трійця» диференціація Осіб Трійці набуде подальшого розвитку.

Критика «антитринітарної сором'язливості»

Перш ніж почати розвивати доктрину про Трійцю у монографії «Трійця», К. Ранер зайшов у полеміку не лише з «недорозвиненим тринітаризмом», він також викриває таке ставлення до доктрини про Трійцю, яке назвав «антитринітарною сором'язливістю»¹¹³. Він звернув увагу на факт релігійної свідомості християн, який свідчить, що «попри ортодоксальне сповідання Трійці християни у своєму практичному житті є лише «монотеїстами»¹¹⁴. Отже, К. Ранер розрізняє «просто монотеїстів» і «тринітарних монотеїстів». Проте проблема «просто монотеїзму» існує не

¹¹¹Rahner, "Theos in the New Testament," 135–37.

¹¹²Rahner, 143.

¹¹³Rahner, *The Trinity*, 13.

¹¹⁴Rahner, 10.

лише на рівні релігійної свідомості віруючих. Навіть більше, він говорить: «Якщо доктрина про Трійцю була б визнана помилковою і вилучена з богослов'я, більша частина релігійної літератури залишилася б практично незмінною»¹¹⁵.

Критикуючи традиційні тринітарні трактати, К. Ранер зосередився на трьох взаємопов'язаних проблемах. По-перше, він нарікає на типову структуру доктрини про Бога. У традиційних богословських трактатах розділ «Про одного Бога» стоїть перед розділом «Про триєдиного Бога». Така послідовність закріпилася у традиційному християнському богослов'ї з часів Томи Аквінського. У Томи вона має апологетичну мотивацію. Доктрина про творіння тут відіграє посередницьку роль. Різноманіття світу походить від одного Бога¹¹⁶. Така послідовність має сенс у контексті богослов'я Томи Аквінського, але стає проблематичною, коли її визнають нормативним принципом. Застосування такої послідовності у викладі доктрини про Бога, коли трактат «De Deo uno», в якому йдеться про єдність, сутність, атрибути та імена Бога, передує трактату «De Deo trino», в якому розглядаються поняття походження, відносин, іпостасі, місії тощо, на думку К. Ранера, створює враження, «що все важливе для нас про Бога вже сказане у трактаті «Про одного Бога»¹¹⁷. Інакше кажучи, концепція про єдність Бога має певний пріоритет над концепцією про триєдиність Бога.

Також К. Ранер нарікає, що така послідовність доктрин була засвоєна неосхоластиком та «богослов'ям підручників», які й далі наполягають, що існування Бога та Його єдність можуть бути осягнені людським природним розумом, а божественні Особи сприймаються лише вірою на основі божественного одкровення. К. Ранер надає перевагу підходу Бонавентури, в якому єдність сутності Бога розглядається разом із Трійцею божественних

¹¹⁵Rahner, 10–11.

¹¹⁶Seh Andrew Stokes, "Karl Rahner's Trinitarian Theology: Is It Modalist?" (Toronto, University of St. Michael's College, 1996), 19.

¹¹⁷Rahner, *The Trinity*, 17.

Осіб¹¹⁸. Бонавентура аналізує іпостасі, відносини і властивості Осіб на початку доктрини про Бога. К. Ранер також нарікає, що трактат «Про одного Бога» зазвичай є досить абстрактним і спекулятивним. У ньому не обговорюються сотеріологічні питання та участь Бога в історії спасіння. Трактат аналізує необхідні метафізичні атрибути Бога і майже нічого не говорить про історію спасіння та ставлення Бога до свого творіння.

Також К. Ранер прослідковує цю тенденцію у західному богослов'ї та знаходить різницю між західним «августинівським» та східним «каппадокійським» підходами у викладі доктрини про Бога. На Заході після Августина було заведено спочатку розглядати питання, пов'язані з єдиною божественною сутністю, а потім вдаватися до питань про три божественні Особи. Східні богослови зазвичай починають свій виклад богослов'я з безначального Бога, який ототожнюється з Отцем. Потім розглядається способи походження: народження та походження, які пов'язуються відповідно з Сином і Духом. Отець є тим, хто посилає Сина і дарує нам Себе у Духові Святому.

Результатом такого розмежування розділів доктрини про Бога у західному богослов'ї є ізоляція доктрини про Трійцю у системі богословського трактату. Доктрина про Трійцю не є інтегрованою частиною богословської системи. Вона займає острівне положення у богословській системі і не впливає на інші доктрини християнського богослов'я. Коли розгляд доктрини про Трійцю закінчується, до неї вже більше не повертаються в інших догматичних розділах богословської системи.

По-друге, К. Ранер критикує традиційний богословський підхід, який бере початок від Августина, про неподільність діяльності триєдиного Бога щодо створеного світу і людей (*ad extra*). Концепція неподільності діяльності божественних Осіб поза Трійцею веде до втрати розуміння відмінностей і особливостей Отця, Сина і Святого Духа. К. Ранер переконаний, що

¹¹⁸Vincent Battaglia, "An Examination of Karl Rahner's Trinitarian Theology," *Australian EJournal of Theology*, no. 9 (March 2007): 4.

відмінності Сина і Духа Святого, які очевидні в релігійному досвіді віруючих та в історії спасіння, відображають реальні відмінності у Трійці¹¹⁹. К. Ранер розвиває цю тезу на прикладі доктрини про боговтілення. Щоб обґрунтувати свою аксіому, К. Ранер повинен був випередити можливе заперечення з боку богословської традиції. Він критикує позицію, відому ще з часів Августина і середньовічних дискусій, що будь-яка Особа Трійці могла б здійснити втілення. Він вважає, що це твердження не може бути обґрунтоване Святим Письмом і ранньою богословською традицією. Якщо це було так, то ікономічна Трійця не відкривала істину структуру іманентної Трійці. Втілення було б лише одним із можливих варіантів участі іманентної Трійці в історії спасіння. К. Ранер наполягає, що Ісус є Сином Божим і принаймні існує одна «місія», яка не лише «приписується» Сину, а є «властивою» лише Йому. Цією місією є «боговтілення». Тут К. Ранер вводить концепцію «властивого» атрибуту, який іде далі «лише приписаного» чи «привласненого» атрибуту. Цим він говорить, що кожна Особа Трійці має свою «властиву» їй причетність до творіння.

Боговтілення є одним із найбільш очевидних прикладів. Боговтілення не є ділом всієї Трійці загалом, воно є справою Сина, в якій беруть участь також інші Особи Трійці. Ісус не є Богом загалом, Він є Богом Сином. Логос став людиною і лише Він став людиною. Історія Сина є історією однієї божественної Особи, і вона відрізняється від історії інших божественних Осіб. Боговтілення є унікальним, воно не є екземпліфікацією загального принципу або ситуації. Не існує інших прикладів боговтілення, серед яких історія Ісуса Христа є видатною або становить архетип¹²⁰. К. Ранер вважає, що неможливо показати, що будь-яка Особа Трійці могла б утілитися. Якби будь-яка божественна Особа могла б утілитися, тоді не було б зв'язку між місіями божественних Осіб та іманентним Трійці життям. Але К. Ранер переконаний, що «Логос є саме таким, яким Він постає в одкровенні, Він є

¹¹⁹Battaglia, 5.

¹²⁰Rahner, *The Trinity*, 24–28.

єдиним, хто відкриває нам триєдиного Бога»¹²¹. К. Ранер не відкидає концепцію про те, що Отець і Син у властивий їм особливий спосіб беруть участь у боговтіленні, однак він наполягає, що лише Син став людиною і не могло бути інакше. Спираючись на приклад боговтілення, К. Ранер робить висновок, що «кожна з трьох божественних Осіб заходить у благодатне спілкування з людиною у свій особливий індивідуалізований спосіб»¹²².

По-третє, К. Ранер нарікає на відокремлення у традиційному богослов'ї доктрини про Трійцю від історії спасіння. Доктрина про Трійцю «стає досить філософською та абстрактною і майже не має зв'язку з історією спасіння»¹²³. Такий підхід дуже відрізняється від біблійних текстів, які оповідають історію спасіння. У текстах Святого Письма і в устах Ісуса Бог завжди розкривається як Отець і Отець Ісуса Христа. Для К. Ранера існує лише один коректний спосіб підступитися до доктрини про Трійцю – це історія спасіння і таємниця спасіння¹²⁴. К. Ранер переконаний, що для формування доктрини про Трійцю ми повинні «впевнено шукати доступу до вчення про Трійцю в Ісусі і в Його Духові, як ми їх переживаємо у досвіді через віру в історії спасіння»¹²⁵. Трійця є для віруючих таємницею спасіння, а не абстрактною спекуляцією про божественну Сутність у відриві від історії спасіння. Доктрина про Трійцю не є лише доктриною, вона вкорінена в досвіді спасіння.

Отже, К. Ранер піддав критиці «антитринітарну сором'язливість» сучасного йому богослов'я і почав розвивати своє вчення про Трійцю.

Правило Ранера: аксіоматична єдність ікономічної та іманентної Трійці

Найбільш вагомим та оригінальним внеском К. Ранера в тринітарне богослов'я ХХ ст. є методологічний принцип, який Т. Пітерс назвав *правилом*

¹²¹Rahner, 30.

¹²²Rahner, 34–35.

¹²³Rahner, 17.

¹²⁴David Lincicum, "Economy and Immanence: Karl Rahner's Doctrine of the Trinity," *European Journal of Theology* 14, no. 2 (2005): 112.

¹²⁵Rahner, *The Trinity*, 38.

*Ранера*¹²⁶. Сам К. Ранер називає його «базовим принципом» або «базовою аксіомою» (нім. *Grundaxiom*). Цей «базовий принцип» у інших текстах К. Ранер також називав «керівним принципом» та «методологічним принципом»¹²⁷. Отже, словами К. Ранера, це – базовий принцип, «який встановлює зв'язок між трактатами (про Трійцю і про спасіння) і подає Трійцю як таємницю спасіння (у реальності, а не лише як доктрину)»¹²⁸. *Правило Ранера* має просту форму: «*Ікономічна Трійця є іманентною Трійцею, а іманентна Трійця є ікономічною Трійцею*»¹²⁹.

Правило Ранера вперше було подане в есе «Триєдиний Бог як трансцендентальна основа історії спасіння»¹³⁰. К. Ранер визнає, що він не є автором базового принципу, який назвали його ім'ям, і не впевнений, хто і коли його сформулював¹³¹. В. Каспер припускає, що ідея *правила Ранера* вже була у Ф. Шлеєрмахера в імпліцитній формі, проте виразніше її висловив Ф. А. Штауденмаєр, богослов із Тюбінгена в полеміці з Г. Гегелем. Він говорив про «беззмістовність розрізнення Трійці буття і Трійці одкровення»¹³². Хоча тривають дискусії щодо ступеню впливу К. Барта на К. Ранера, В. Каспер переконаний, що К. Барт сформулював аналогічне *правилу Ранера* твердження і цитує «Церковну догматику» 1/1: «Реальність Бога у Його одкровенні не слід брати в дужки, наче десь поза одкровенням існує інша реальність Бога, тому що реальність Бога, з якою ми стикаємося у одкровенні є Його реальністю у всіх глибинах вічності»¹³³. Отже, *правило Ранера*, якщо не запозичене у К. Барта, то сповна узгоджується з лінією його тринітарної думки. Так хоч би яке було походження, «базовий принцип» К. Ранера стає «класикою» тринітарного богослов'я ХХ ст. К. Братен

¹²⁶Peters, *God as Trinity*, 96.

¹²⁷Karl Rahner, "Divine Trinity," in *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology Vol. VI* (New York: Herder & Herder, 1968), 295–303.

¹²⁸Rahner, *The Trinity*, 21–22.

¹²⁹Rahner, 22.

¹³⁰hrsg. Johannes Feiner und Magnus Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriß Heilsgeschichtlicher Dogmatik Band 2 Die Heilsgeschichte Vor Christus* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967).

¹³¹Karl Rahner, "Oneness and Threeness of God in Discussion with Islam," in *Theological Investigations 18*, Trans. Edward Quinn (New York: Crossroad, 1983), 114.

¹³²Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 2005), 274.

¹³³Barth, *Church Dogmatics 1.1* Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed., 548.

стверджує, що після К. Ранера кожен богослов, який пише про доктрину про Трійцю, має певний погляд на *правило Ранера* і пропонує свою інтерпретацію¹³⁴. *Правило Ранера* стає таким собі вододілом у тринітарній думці ХХ ст.

Тут слід дати визначення термінам *ікономічна Трійця* та *іманентна Трійця*, які стали невід'ємними концепціями сучасного тринітарного богослов'я. *Ікономічна Трійця* вказує на Божу присутність і діяльність в історії спасіння (οἰκονομία, οἰκονομία), або на Бога-для-нас (*Deus ad nos*), тоді як *іманентна Трійця* вказує на таємниче вічне співіснування трьох божественних Осіб (theologia, θεολογία) або Бога-у-Собі (*Deus in se*)¹³⁵. *Ікономічна Трійця* є «Трійцею щодо нас», тоді як *іманентна Трійця* є «реальністю Бога, яким Він є у Собі». *Ікономічна Трійця* є Трійцею «поза внутрішнім божественним життям», тоді як *іманентна* є Трійцею у внутрішньому божественному житті. *Ікономічна Трійця* – це життя Трійці *ad extra*, а *іманентна Трійця* – це життя Трійці *ad intra*¹³⁶.

Ідентичність *іманентної* та *ікономічної* Трійці за *правилом Ранера* означає, що Бог-у-Собі є тим самим Богом, якого люди знають з історії спасіння. І хоча дослідники тринітарного богослов'я вважають, що *правило Ранера* може бути витлумачене по-різному¹³⁷, основна його інтенція є зрозумілою. К. Ранер виступає проти ідеї існування будь-якого Бога-поза-Богом-одкровення. Він переконаний, що історія спасіння відкриває Бога, таким, яким Він є у Собі насправді. «Базовий принцип» К. Ранера протиставляється тенденціям, які встановлюють певний епістемічний та онтологічний розрив між *ікономічною* та *іманентною Трійцею*. Д. Лінсікум вважає, що К. Ранер не відкидає існування *іманентної Трійці* і не стверджує,

¹³⁴Carl E. Braaten, "The Triune God: The Source and Model of Christian Unity and Mission," *Practical Anthropology* 18, no. 4 (October 1990): 416.

¹³⁵Battaglia, "An Examination of Karl Rahner's Trinitarian Theology," 4.

¹³⁶Chung-Hyun Baik, "A Matrix of Ontology, Epistemology, and Mystery in Karl Barth and Karl Rahner on the Immanent–Economic Trinity Relation," *Theology Today* 75, no. 3 (October 2018): 304.

¹³⁷Randal Rauser, "Rahner's Rule: An Emperor without Clothes?," *International Journal of Systematic Theology* 7, no. 1 (January 2005): 81–94.

що Трійця конститується історією спасіння¹³⁸. Найпевніше, «одкровення іманентної Трійці слід розуміти як дію божественної благодаті через дію іманентною Трійці, яка стає ікономічною Трійцею»¹³⁹. Люди можуть довіряти тому, в який спосіб Бог відкриває Себе їм у Його комунікації з ними, тому що в такий самий спосіб Бог існує і в своєму внутрішньому тринітарному житті. К. Ранер однозначно заявляє: «Не можна адекватно розрізнити доктрину про Трійцю та доктрину про ікономию спасіння»¹⁴⁰.

Люди не знають Бога загалом. Вони пізнають Його у процесі спасіння і вони можуть довіряти цьому досвіду. В історії спасіння Бог передає Себе людям. Бог-у-Собі є тим самим Богом, якого люди пізнають у досвіді як Отця, Сина і Святого Духа. *Правило Ранера* означає, що тимчасові місії Сина і Святого Духа в історії спасіння ікономічної Трійці відповідають вічним способам походження (процесії) Сина і Духа в іманентній Трійці¹⁴¹.

Важливим моментом *правила Ранера* є те, що в ньому робиться наголос не на єдності Бога в Його стосунках зі світом, а на стосунках трьох Осіб із людством. Кожна божественна Особа передає Себе людству в особливий спосіб. К. Ранер говорить: «Бог заходить у стосунки з нами у потрійний спосіб, і це потрійне, вільне та благодатне ставлення до нас є не лише копією або аналогією буття Трійці, але самою Трійцею, яка вільно та благодатно дарує себе нам»¹⁴². Так встановлюється ідентичність Бога-у-Собі і Бога у ставленні до іншого. Потрійний спосіб ставлення Бога до нас не є лише копією чи аналогією іманентних Трійці стосунків, це і є автентичні стосунки божественних Осіб у Трійці. К. Ранер вважає, що іманентна Трійця вже дарована людям у релігійному досвіді благодаті.

На думку Д. Коффі, *правило Ранера* створює підґрунтя для цілісності ікономії спасіння. Воно означає, що Ісус Христос є істинним втіленням Бога

¹³⁸Lincicum, "Economy and Immanence: Karl Rahner's Doctrine of the Trinity," 113.

¹³⁹Rahner, "Divine Trinity," 1968, 299.

¹⁴⁰Rahner, *The Trinity*, 24.

¹⁴¹David Coffey, "Trinity," in *The cambridge companion to Karl Rahner*, Edited by Declan Marmion and Mary E. Hines (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 99.

¹⁴²Rahner, *The Trinity*, 34–35.

Сина і що Бог справді наділив християн Святим Духом¹⁴³. К. Ранер висловлює це положення християнської віри концепцією «самодарування Бога» (анг. self-communication of God; нім. Selbstmitteilung Gottes). Він вважає, що цей термін «коротко і просто підсумовує велику частину християнського вчення про спасіння»¹⁴⁴. Концепція *самодарування Бога* означає, що Бог дарує Себе людям. *Самодарування Бога* не є лише створеним ефектом божественної діяльності зі спасіння людства. Бог дарує Себе таким, яким Він насправді є у своїй автентичній божественності. *Самодарування Бога* здійснюється у двох відмінних формах або «модальностях»: у втіленні Божого Сина в Ісусі Христі та в оселені Святого Духа у віруючих. Хоча модальності «втілення» й «оселення» є відмінними, вони є самодаруванням одного Бога, якого Ісус називав Своїм Отцем не лише в ікономії спасіння, але також і в іманентній Трійці¹⁴⁵. Інакше вони не могли б бути *самодаруванням Бога*. Отже, концепція *самодарування Бога* веде до «базового принципу» ідентичності ікономічної та іманентної Трійці.

Отже, К. Ранер підходить до доктрини про Трійцю з перспективи *ікономічної Трійці*, тобто потрійної діяльності Бога у здійсненні спасіння. Він говорить: «Ми можемо впевнено шукати доступ до доктрини про Трійцю в Ісусі і Його Духові, як ми стикаємося з ними через віру в історії спасіння, тому що ці дві Особи іманентної Трійці вже даруються нам»¹⁴⁶. Шукаючи доступ до *іманентної Трійці* з перспективи *ікономічної Трійці*, К. Ранер свідомо ставить себе в опозицію до неосхоластичної традиції, в якій доктрина про Трійцю, за його переконанням, стала нерелевантною до християнської віри. К. Ранер вважає, що неосхоластичні трактати настільки відділили дослідження єдності божественної сутності від трьох божественних Осіб, що обидві концепції можна досліджувати окремо одна від одної. А доктрину про Трійцю можна розглядати без посилання на

¹⁴³Coffey, "Trinity," 99.

¹⁴⁴*Lexikon Für Theologie Und Kirche. 10 Vols. Ed. K. Rahner and J. Hofer. (Freiburg: Herder, 2nd Edn., 1957–65), n.d., 627.*

¹⁴⁵Rahner, *The Trinity*, 22.

¹⁴⁶Rahner, 39.

діяльність божественних Осіб в історії спасіння. К. Ранер також помітив тенденцію, яка була ініційована Августином, підсилена Томою Аквінським, розвинута неосхоластами, і полягає у тому, що Божа тринітарна діяльність в історії спасіння (*ікономічна Трійця*) відокремлюється від триєдиного Бога у вічності (*іманентна Трійця*). Отже, неосхоластичні спекуляції про внутрішньо-тринітарні відносини абсолютно не пов'язувалися з сотеріологічною діяльністю трьох божественних Осіб в історії¹⁴⁷.

У відповідь на таку тенденцію К. Ранер відповідно до «базового принципу» доктрини про Трійцю категорично заявляє: «Не можна адекватно протиставляти доктрину про Трійцю і доктрину ікономії спасіння»¹⁴⁸. Він переконаний, що таємниця ікономічної Трійці є таємницею іманентної Трійці, тому що існує прямий зв'язок між Богом-для-нас і Богом-у-вічності. Він говорить: «Бог дарував Себе настільки сповна у своїй абсолютній передачі Себе творінню, що «іманентна» Трійця стає Трійцею «ікономії спасіння», і отже, Трійця спасіння, з якою ми стикаємося у досвіді, також є іманентною Трійцею»¹⁴⁹.

Хоча К. Ранер не закликає ігнорувати вчення магістеріуму католицької церкви про Трійцю, він переконаний, що доктрина про Трійцю повинна дотримуватися порядку спасіння. Він визнає, що існує справжня таємниця одкровення Трійці в Старому Заповіті, однак реальне одкровення Трійці не прийшло, поки Христос і Святий Дух явно не вийшли на авансцену історії. Такий фокус на історії спасіння означає, що місії Сина і Духа виходять на перший план. К. Ранер говорить: «Якщо це правда, що ми можемо зрозуміти зміст доктрини про Трійцю лише повернувшись до історії спасіння і благодаті, до нашого досвіду Христа і Духа Божого, який діє в нас, тому що ми вже маємо саму Трійцю, то трактат про Трійцю ніколи не повинен

¹⁴⁷Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 54.

¹⁴⁸Rahner, *The Trinity*, 24.

¹⁴⁹Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 4 (New York: Crossroad, 1974), 69.

доктрину про «місії Сина і Духа» робити додатком, наче це неважлива і додаткова схолія»¹⁵⁰.

Обґрунтовуючи взаємозв'язок між іманентною та ікономічною Трійцею, К. Ранер апелює до християнського вчення про боговтілення і благодать. Розвиваючи цю думку, він пише: «Христологія і доктрина про благодать, власне кажучи, є доктриною про Трійцю»¹⁵¹. Тут можна побачити повну відповідність між самодаруванням Бога-у-Собі і самодаруванням Бога створеному світові. На його думку, боговтілення є тією «точкою дотику» в історії спасіння, в якій єдність іманентної Трійці з ікономічною є найбільш очевидною. В Ісусі Христі Логос, друга божественна Особа Трійці, стає людською особою, тому Логос в історії спасіння і вічний Логос є тотожними. Тотожність тут означає, що лише Логос міг стати і став втіленим в Ісусі. Ісус Христос як втілений Логос є другою божественною Особою Трійці. Він є «Логос-з-нами» і водночас Він тотожний із «Логосом-з-Богом». «Ікономічний Логос» є «Іманентним Логосом»¹⁵². Застосування *правила Ранера* призводить до категоричного твердження про те, що іманентний та ікономічний Логос є тотожними. Християнська історія про боговтілення витісняє будь-яку концепцію про втілення будь-якої іншої божественної Особи. К. Ранер вважає, що припущення про те, що будь-яка божественна Особа Трійці може бути втілена, робить богослов'я заплутаним.

Концептуалізація К. Ранером втілення Логосу йде паралельно з його розумінням походження Святого Духа. Оскільки ікономічний Логос є іманентним Логосом, так само Дух Святий, якого ми знаємо в досвіді історії спасіння, є Духом Святим в іманентній Трійці. Оскільки іпостасний союз природ в Особі Христа ґрунтується на взаєминах Сина й Отця, то так само походження Святого Духа ґрунтується на характері взаємин Духа та Отця і

¹⁵⁰Rahner, *The Trinity*, 40.

¹⁵¹Rahner, 120.

¹⁵²Rahner, 33.

Сина¹⁵³. Як Син є народженим від Отця як Його образ і Син являє Отця через іпостасний союз, так само Дух Святий сходить від Отця і Сина як любов між Отцем і Сином, і в такий спосіб Дух Святий передає Божу благодать людям. Дух Святий діє не лише через створену дійсність за допомогою дійової причини, але в певний спосіб стає невід'ємним від особи людини і впливає на неї зсередини, щоб вона була спроможна прийняти Христа. Г. Бедкок говорить: «Ранер послідовно дає визначення благодаті, як самодарування Бога вам та мені пневматологічними, а не христологічними термінами»¹⁵⁴. Він вважає, що у К. Ранера можна говорити про певний «іпостасний союз» між Духом Святим і віруючим.

Цей спосіб розуміння втілення Сина і походження Духа по суті йде паралельно з його способом розуміння Отця. Посилаючись на тексти Біблії та східних Отців Церкви, К. Ранер говорить, що Бог Отець є безначальним. Як безначальний Отець, від якого народжується Син і від якого походить Дух Святий, так само як і від Сина, Отець відкриває Себе і передає Себе через Сина і Духа. Бог, з яким ми маємо справу у досвіді спасіння через Сина і Духа Святого, є безначальним Богом Отцем, який народжує Сина і від якого сходить Дух¹⁵⁵.

Правило Ранера також впливає на його богослов'я благодаті. Для К. Ранера реальні онтологічні відносини людей і триєдиного Бога можливі завдяки самодаруванню Бога Себе людям. Боже самодарування є універсальною пропозицією Божої благодаті. Ця благодать є доступною для всіх людей у всіх ситуаціях як «надприродний екзистенціал»¹⁵⁶. Прийняття цієї пропозиції здійснюється самою благодаттю, яка є автентичним самодаруванням Бога. Ця Божа благодать не є твореною благодаттю, вона є самодаруванням Бога. Її потрійний характер є тотожний реальності Бога-у-

¹⁵³Baik, "A Matrix of Ontology, Epistemology, and Mystery in Karl Barth and Karl Rahner on the Immanent–Economic Trinity Relation," 306.

¹⁵⁴Gary Badcock, "Karl Rahner, the Trinity, and Religious Pluralism," in Kevin J. Vanhoozer, Ed., *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 147.

¹⁵⁵Karl Rahner, "The Theology of the Symbol," in *Theological Investigations Vol. IV: More Recent Writings*, Trans. Kevin Smyth (Baltimore: Helicon, 1966), 225.

¹⁵⁶Stokes, "Karl Rahner's Trinitarian Theology: Is It Modalist?," 27.

Собі. Інакше кажучи, внутрішні трінітарні відносини мають значення для людей, тому що кожна божественна особа є відмінною у цих відносинах із людьми.

Грунтуючись на базовому принципі ідентичності ікономічної та іманентної Трійці, К. Ранер висловлює певні застереження щодо методологічної концепції «психологічної аналогії», яку ввів Августин і розвинув Тома Аквінський. Концепція «психологічної аналогії» визнає певну подібність між Богом, який є чистим духом, і людиною, створеною духом. Процесії в іманентній Трійці, народження Сина і походження Духа, пояснюються порівнянням із процесами людської психіки – знанням і любов'ю відповідно. К. Ранер не відкидає повністю психологічні аналогії. Він визнає їх походження у біблійному богослов'ї з понять «Слово Боже» і «Дух Божий», проте не вважає, що вони мають статус офіційного богослов'я або доктрини у буквальному значенні¹⁵⁷. Він вважає, що «психологічні аналогії» не можуть пояснити, чому у божественній сутності функції знання і любові стають окремими іпостасями, тоді як у людській психіці цього не відбувається. Проте його основне застереження стосується відсутності у «психологічних аналогій» зв'язку з ікономічною Трійцею, яка для нього є основним фундаментом нашого знання про іманентну Трійцю.

Хоча *правило Ранера* встановлює міцний зв'язок між іманентною та ікономічною Трійцею, К. Ранер також намагається проводити певну демаркаційну лінію між ікономією та онтологією Трійці. Ч. Х. Байк здійснив компаративне дослідження трінітарного богослов'я К. Барта і К. Ранера, і довів, що К. Барт обстоює взаємну кореляцію між ікономічною та іманентною Трійцею, яка означає певну онтологічну незалежність і пріоритет іманентної Трійці¹⁵⁸. Це також породжує певну епістемічну дистанцію і напруженість. Щоб подолати цю дистанцію К. Барт вводить концепції

¹⁵⁷Rahner, *The Trinity*, 118.

¹⁵⁸Baik, "A Matrix of Ontology, Epistemology, and Mystery in Karl Barth and Karl Rahner on the Immanent–Economic Trinity Relation," 308.

«первинної об'єктивності Бога» і «вторинної об'єктивності Бога» і зрештою до концепції «таємниці» (*ignoramus*).

Правило Ранера категорично стверджує, що Бог, з яким люди зустрічаються в трансцендентальному досвіді, є самим буттям Бога, тому що ікономічний Логос є іманентним Логосом і Святий Дух в історії є Святим Духом у Богові. Проте К. Ранер стверджує пріоритет іманентної Трійці як конститутивної трансцендентальної основи для ікономічної Трійці. Він вважає, що триєдиний Бог може дарувати істину і любов створеній небожественній реальності актом самодарування, тому що Бог антецедентно конституційований відносинами істини і любові у вічній божественній реальності. Для того щоб посилити пріоритет іманентної Трійці, К. Ранер також встановлює відмінність між іманентним Логосом як «внутрішнім символом» та ікономічним Логосом як «зовнішнім символом» в онтологічному значенні і розглядає Боже самодарування як «абсолютну близькість» (*absolut eproximity*)¹⁵⁹. Слід зауважити, що «абсолютна близькість» не є «абсолютною тотожністю». Отже, тринітарне богослов'я К. Ранера зберігає певну онтологічну дистанцію між іманентною та ікономічною Трійцею й утверджує свободу триєдиного Бога.

Однак, незважаючи на інтенцію К. Ранера встановити онтологічний пріоритет іманентної Трійці, основний вектор його тринітарного богослов'я був скерований на встановлення найближчого зв'язку між іманентною та ікономічною Трійцею. Для К. Ранера ікономічна та іманентна Трійця не становлять двох окремих реальностей, вони конституують одного триєдиного Бога, який сповна присутній у самодаруванні Себе людям таким, яким Він є у вічності. Сформульована у такий спосіб доктрина про Трійцю є не лише ключовим аспектом християнського вчення про Бога, але також розкриває таємницю ставлення Бога до створеного світу. Тринітарне

¹⁵⁹Baik, 316.

богослов'я К. Ранера дозволяє йому розвивати концепцію, за якою «Бог дарує Себе світові... і має Свою частку у цьому світі»¹⁶⁰.

Як це видно з вище поданого дослідження, артикуляція К. Ранером «базового принципу» тринітарного богослов'я, який отримав назву *правила Ранера*, була мотивована інтенцією повернути історію спасіння в центр богословських рефлексій. У часи, коли католицькі богослови ігнорували тринітарну структуру діяльності Бога в історії спасіння і були зайняті спекуляціями про внутрішню динаміку Бога відокремлено від творіння, К. Ранер зробив своїм вихідним пунктом концепцію взаємодії Бога з людьми в ікономії спасіння.

Незважаючи на обережність висловлювань К. Ранера, після публікації монографії «Трійця», *правило Ранера* викликало багато дискусій щодо його автентичного значення та богословських імплікацій. Послідовниця та учениця К. Ранера К. Лакунья безапеляційно заявляє: «Ідентичність ікономічної та іманентної Трійці означає, що Бог насправді, повністю та без залишку дарує Себе творінню, і те, що є даним в ікономії спасіння, є Самим Богом»¹⁶¹. В. Каспер не так однозначно сприймає *правило Ранера* і намагається подолати певні труднощі, які він вбачає у ньому. Він вважає, що іманентна Трійця повинна існувати до ікономічної Трійці і формулює *правило по-новому*: «В ікономічному самодаруванні присутне внутрішньотринітарне самодарування Бога у світі під прикриттям історично зумовлених слів, знаків, дій, та найбільше в образі Христа з Назарету»¹⁶². Т. Пітерс іде в іншому напрямку інтерпретації *правила Ранера*, він говорить: «Відносини, які Бог має через сотеріологічну діяльність Христа зі світом, є визначальними для іманентних тринітарних відносин. Відносини Бога *ad extra* стають відносинами Бога *ad intra*»¹⁶³. Як це помітно з наведених

¹⁶⁰Karl Rahner, "The Specific Character of the Christian Concept of God," in *Theological Investigation, Vol. 21: Science and Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1988), 191.

¹⁶¹Katherine Mowry LaCugna, "Introduction," in *Karl Rahner, The Trinity, Trans. Joseph Donceel* (New York: Crossroad, n.d.), XIV.

¹⁶²Kasper, *The God of Jesus Christ*, 276.

¹⁶³Peters, *God as Trinity*, 96.

інтерпретацій, *правило Ранера* викликало інтенсивні дискусії про відношення між ікономічною та іманентною Трійцею. Зараз ми не будемо розглядати ці дискусії. Подальше дослідження історії відродження доктрини про Трійцю у ХХ ст. дозволить нам прослідкувати рецепцію, тлумачення та розвиток *правила Ранера* у богословів тринітарного відродження.

Божественні Особи як «відмінні способи субсистенції»

Ініціатори відродження доктрини про Трійцю, К. Ранер і К. Барт, систематично переосмислювали доктрину про Трійцю і тринітарну термінологію. І тому не виглядає несподіванкою те, що вони звертали увагу на значення та функцію терміна «особа» у тринітарному богослов'ї. К. Барт і К. Ранер добре знали богословську історію терміна. Обидва богослови також усвідомлювали багаж секулярної історії терміна «особа» і те, що поняття «особа» у психологічному контексті сучасності має значення «окремий центр самосвідомості»¹⁶⁴. Вони також запропонували альтернативні богословські формули і детальний богословський аналіз доктрини про Трійцю. У відповідному розділі, присвяченому тринітарному богослов'ю К. Барта, ми розглядаємо богословські рішення та інновації К. Барта. Він надає перевагу використанню терміна «спосіб буття» замість традиційного «особа». Тут ми розглянемо те, як К. Ранер переосмислює традиційне використання терміна «особа» в тринітарному богослов'ї.

На думку К. Ранера, суб'єктивність є однією з основних характеристик християнського розуміння Бога. Він говорить: «Твердження, що Бог є особою, що Він є особистісним Богом, є одним із фундаментальних християнських тверджень про Бога»¹⁶⁵. Для К. Ранера ідея про те, що Бог є особистістю, є очевидною. Він аргументує так. Якщо існування людської особистості є очевидним і якщо Бог є основою людського існування, то з

¹⁶⁴Lawrence B. Porter, "On Keeping 'Persons' in the Trinity: A Linguistic Approach to Trinitarian Thought," *Theological Studies* 41, no. 3 (September 1980): 534, <https://doi.org/10.1177/004056398004100303>.

¹⁶⁵Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (New York: Seabury Press, 1978), 73.

цього впливає, що людська особистість повинна мати основу в божественній особистості. Особистість Бога фундує особистість людини. К. Ранер говорить: «Бог є особистістю, Він є абсолютною особистістю, Він у абсолютній свободі зустрічає все, що Він фундує, як відмінне від Нього»¹⁶⁶. К. Ранер переконаний, що Божа особистість функціонує як умова для можливості існування людської особистості. Бог є архетипною особистістю, основою всіх інших особистостей. Особистість є «трансцендентальною концепцією», яка застосовується передусім щодо Бога і лише аналогічно до людини¹⁶⁷. Бог є особистістю, а не абстрактним принципом чи неособистісною силою. Людська особистість знаходить джерело свого існування в особистісному Богові.

Проте слід пояснити, що К. Ранер розрізняє особистість Бога як єдиного суб'єкта і три Особи Трійці. Він не пояснює, якою є кореляція між загальною суб'єктивністю Бога і тринітарним персоналізмом, а ізолює ці два модули божественного персоналізму. Він говорить: «Коли ми говоримо, що Бог є особистість у цьому значенні, це немає нічого спільного з питанням про так звані три особи у Богові»¹⁶⁸. Отже, К. Ранер розрізняє модули божественного персоналізму, але не показує, як вони взаємодіють. Він без застережень застосовує термін «особа» чи «особистість» до Бога в цілому як до абсолютного Суб'єкта. Мислитель лише звертає увагу на те, що слід проводити чітку демаркаційну лінію між скінченною людською особистістю і нескінченною Божою особистістю. Бог існує як абсолютно унікальна і нескінченна особистість. Особистість Бога характеризується абсолютною свободою, тоді як людські особистості обмежені багатьма умовами і детермінантами. Коли йдеться про тринітарний аспект застосування персоналістичних категорій, то у К. Ранера виникає низка застережень та

¹⁶⁶Rahner, 73.

¹⁶⁷Mark S.M. Scott, "God as Person: Karl Barth and Karl Rahner on Divine and Human Personhood," *Religious Studies and Theology* 25, no. 2 (February 14, 2007): 171.

¹⁶⁸Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 73.

концептуальних обмежень. У цьому розділі ми зосередимося саме на тринітарному аспекті тринітарного персоналізму К. Ранера.

Хоча концептуальний аналіз та богословські судження К. Барта і К. Ранера багато в чому подібні, існують і значні розбіжності, які К. Ранер усвідомлює і вказує на них. Він говорить: «Я не погоджуюся з Карлом Бартом, що слово «особа» погано пристосоване для вираження вказаної реальності і що його слід замінити в еклезіологічній термінології іншим словом, яке буде викликати менше непорозумінь. Однак ми повині визнати, що подальший розвиток слова «особа» поза доктриною про Трійцю після формування догми у IV ст. ще більше посилив її неоднозначність»¹⁶⁹. К. Ранер усвідомлює, що слово «особа» не є зараз однозначним, проте він не вважає, що з самого початку слово було невдало введене в доктрину про Трійцю. Він вважає, що неоднозначність терміна «особа» була привнесена його недавньою секулярною історією. Якщо К. Барт був стурбований небезпечною близькістю ліберального богослов'я до модалізму, то К. Ранер вбачав небезпеку тритеїзму в релігійній свідомості пересічного християнина. К. Ранер пише: «Реальна небезпека в доктрині про Трійцю полягає не в абстрактному богослов'ї підручників, але у концепції нормального християнина. Це є небезпека популярного, не вираженого словами, але досить поширеного неусвідомленого тритеїзму»¹⁷⁰. К. Ранер розуміє, що термін «особа» коректно використовується в символах віри, катехизисі, літургійних текстах, проте він вважає, що пересічний християнин, коли чує цей термін, то розуміє його так, як він використовується в його мовному оточенні. Він не пропонує вилучити термін «особа» або формулу «один Бог у трьох Особах» з богословських підручників чи з церковної проповіді. Окремий проповідник не має такого права, а магістеріум католицької церкви навряд чи зможе запропонувати термін або формулу, які набудуть загального визнання і легітимності. Проте на проповіднику лежить відповідальність

¹⁶⁹Rahner, *The Trinity*, 43–44.

¹⁷⁰Rahner, 42–43.

усвідомлення цієї проблеми. Проповідник також повинен мати у своєму розпорядженні концептуальні інструменти, щоб бути спроможним запропонувати альтернативні пояснення¹⁷¹.

На відміну від К. Барта, який пропонував замінити термін «особа» терміном «спосіб буття», який він вважав синонімом, але більш доречним у сучасному контексті, К. Ранер пропонує термін «відмінний спосіб субсистенції». Запропонований термін не призначений замінити слово «особа», а краще пояснити його. К. Ранер розуміє, що слово «особа» освячене використанням протягом 1500 років і важко знайти слово, яке було б зрозумілим і викликало менше непорозумінь. К. Ранер говорить: «Ми вважаємо його (термін *відмінний спосіб субсистенції*) кращим, простішим і таким, що більше гармоніює з традиційним використання мови в богослов'ї та церкві, ніж фраза, запропонована Карлом Бартом»¹⁷².

На думку Л. Потнера, К. Ранер у створенні свого терміна спирається на термін К. Барта, проте додає два важливих елементи – «відмінність» і «субсистенція»¹⁷³. Модальність «відмінність» вказує не лише на «буття», але також на «буття-саме-у-цей-спосіб», а не в інший спосіб. Крім цього, «відмінність» вказує на існування «іншого», що також вказує на певну «реляційність» «відмінного способу субсистенції». К. Ранер рекомендує використовувати запроваджений ним термін як «пояснювальну концепцію» разом із використанням традиційного терміна «особа». Він вважає, що християни повинні повернутися до початкового досвіду історії спасіння. В історії спасіння немає трьох духовних центрів діяльності або трьох божественних суб'єктів, найпевніше, триєдиний Бог є однією свідомістю, яка існує у три способи. Отже, К. Ранер доходить до формули: «Є один Бог, який існує в трьох відмінних способах субсистенції»¹⁷⁴. Однією з основних інтенцій К. Ранера є уникнути тритеїзму і тому він наполягає, що у Богові не

¹⁷¹Karl Rahner, "Divine Trinity," in *Sacramentum Mundi* 6 (New York, 1970), 301–2.

¹⁷²Rahner, *The Trinity*, 100.

¹⁷³Porter, "On Keeping 'Persons' in the Trinity," 539.

¹⁷⁴Rahner, *The Trinity*, 109.

може бути три окремих свідомості, скоріше, «одна свідомість, яка субсистенціює трьома способами. Існує лише одна реальна свідомість Бога, яку поділяють Отець, Син і Дух у властивий кожному спосіб»¹⁷⁵.

Незважаючи на застереження і пояснення, тринітарна концепція «особи» у К. Ранера стала основним об'єктом критики його доктрини про Трійцю. Д. Коффі називає концепцію «особи» у К. Ранера неадекватною¹⁷⁶. Він звертає увагу на те, що К. Ранер, говорячи про концепцію «особи», підкреслював її окремість та незалежність, і водночас ігнорував іншу важливу категорію – «реляційність». Р. Летхем безапеляційно запитує: «Як можуть три «відмінні способи субсистенції» любити один одного¹⁷⁷. Він вважає, що К. Ранер у своїх спробах «покрасити» концепцію «особи» у доктрині про Трійцю не досягнув успіху. Його тринітарне богослов'я втратило певну частку персоналістичного виміру. Проте слід зазначити, що сам К. Ранер експліцитно заявляє, що в Трійці не існує взаємної любові. Він говорить: «Коли ми говоримо сьогодні про особи у множині, ми думаємо в сучасному значенні слова про декілька центрів активності, духовної суб'єктності і свободи. Але немає таких трьох у Богів. Це тому що є лише одна сутність і лише одна абсолютна самоприсутність у Богів... не існує взаємної любові між Отцем і Сином». Оскільки для К. Ранера Бог є єдиним суб'єктом то любов Бога є єдиною і шириться на інших істот. Д. Коффі показує, що таку позицію легко спростувати посиланням на біблійні тексти¹⁷⁸. Ю. Мольтманн¹⁷⁹ і А. Торренс¹⁸⁰ також критикують К. Ранера за цю позицію.

На думку Ю. Мольтманна, тринітарне богослов'я К. Ранера є нічим іншим, як варіантом ідеалістичного модалізму, близьким до модалізму Ф. Шлеєрмахера і К. Барта. Він говорить: «Реінтерпретація К. Ранером

¹⁷⁵Rahner, 107.

¹⁷⁶Coffey, "Trinity," 108.

¹⁷⁷Letham, *The Holy Trinity*, 295–96.

¹⁷⁸Coffey, "Trinity," 110.

¹⁷⁹Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 146–47.

¹⁸⁰Torrance, *Persons in Communion*, 274–80.

доктрини про Трійцю веде до містичної самотності Бога. Вона затуманює історію Отця, Сина і Святого Духа, подану в Біблії. Чи може бути «більша небезпека», ніж цей модалізм?»¹⁸¹ Ю. Мольтманн також вважає некоректним сучасний індивідуалізм вважати слухним контекстом для розуміння концепції «особистості».

Піддає сумніву послідовність тринітарного богослов'я К. Ранера і А. Торренс. Він вважає, що заперечення К. Ранером стосунків і взаємної любові у Трійці ставить під сумнів дотримання на практиці «базового принципу» про ідентичність іманентної та ікономічної Трійці¹⁸². Взаємне знання та любов між Отцем і Сином очевидні з текстів Нового Заповіту. Ці тексти говорять про ікономічну Трійцю. Якщо К. Ранер не вважає можливим говорити про інтеграцію цих стосунків в іманентну Трійцю, то це вказує на те, що ідентифікація іманентної та ікономічної Трійці ризикує перетворитися на абстрактний і слабкий формальний принцип тринітарного богослов'я.

Фундаментальне богослов'я Трійці

У третій частині монографії «Трійця» К. Ранер розвиває «фундаментальне богослов'я Трійці», яке є рефлексією ставлення людини до самодарування Бога. У цій частині його тринітарного богослов'я особливо помітний антропологічний вимір, який виступає вихідним пунктом стосунків Бога і людини. Тут К. Ранер починає аргументацію з одкровення Трійці і веде до її необхідних елементів, спираючись на базовий принцип ідентичності ікономічної та іманентної Трійці. Це дозволяє йому прийти до необхідного зв'язку між двома «місіями» в ікономічній Трійці з базовою єдністю самодарування Бога як самодарування Отця¹⁸³. К. Ранер доводить, що самодарування Бога людям здійснюється двома способами, які доповнюють один одного. Тут самодарування Бога, подане в модусах «даного і

¹⁸¹Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 148.

¹⁸²Torrance, *Persons in Communion*, 276–77.

¹⁸³Coffey, "Trinity," 105.

отриманого», отримує чотири пари ознак: *походження – майбутнє, історія – трансцендентність, запрошення – прийняття, знання – любов*¹⁸⁴. К. Ранер пояснює, що перші елементи чотирьох пар характеризують першу модальність божественного самодарування, а другі елементи характеризують другу модальність. Отже, єдине самодарування Бога в ікономічній Трійці, яке постає у двох модульностях, має бути ідентичним самодаруванню Бога в іманентній Трійці. Інакше, дуальність в єдності, яка відома з досвіду спасіння в місіях Сина і Духа, відповідає вічним процесіям Сина і Духа в іманентній Трійці.

Чотири пари ознак, які характеризують самодарування Бога для людей, іноді К. Ранер застосовує до Христа. Перша пара – *походження і майбутнє*. «*Походження*» означає, що реципієнт самодарування Бога має початок, він створений Богом саме для цього – стати адресатом Божої благодаті. «*Майбутнє*» вказує на те, що процес, який почався з «*походження*», має завершитись у «*тотальному самодаруванні Бога*»¹⁸⁵. Проте цей процес не є детермінованим Богом. «*Походження*» відокремлене від «*майбутнього*» реальною історією людської свободи.

Друга пара – *історія і трансцендентність*¹⁸⁶. «*Історія*» тут означає реальну історію свободи. Історія та темпоральність характеризує життя людини, яка постійно приймає рішення щодо об'єктів та ситуацій в світі. «*Трансцендентність*» вказує на людську духовну тенденцію виходити за межі конкретних об'єктів і відкривати горизонт трансцендентного, ідентичного з Богом, щодо якого були прийняті ці рішення.

Якщо людина є історією на шляху до трансцендентності, то вона є вільною і характеризується третьою парою ознак – *запрошення і прийняття*¹⁸⁷. «*Запрошення*» вкорінене в свободі самодарування Бога, спрямоване до людини і приймається нею. «*Прийняття*» є ознакою не лише

¹⁸⁴Rahner, *The Trinity*, 88.

¹⁸⁵Rahner, 91.

¹⁸⁶Rahner, 91–92.

¹⁸⁷Rahner, 92–93.

людини, але й божественної дії. Тут ми зустрічаємося з таємницею взаємодії Божого суверенітету і людської свободи. Самодарування Бога разом із пропозицією дару несе з собою також його прийняття, інакше ця взаємодія зійшла б до рівня творіння і взагалі не відбулася.

Четверта пара характеристик божественного самодарування – *істина і любов*¹⁸⁸. Ця пара ознак характеризує самодарування Бога у його тотальності. Боже самодарування адресоване цілісності людської особистості. Істина і благо є відмінними категоріями людського буття і не можуть бути ототоженні з недиференційною єдністю. Знання і любов у своїй нередукованій дуальності характеризують реальність людини. Тому самодарування Бога людині є самодаруванням абсолютної істини і абсолютної любові.

Отже, К. Ранер робить висновок, що самодарування Бога постає у двох модальностях: істина і любов, Христос і Дух Святий відповідно. У кожній із чотирьох пар характеристик відкривається відмінність та єдність модальностей єдиного самодарування «безначального Бога Отця», який залишається незбагненим¹⁸⁹. У такий спосіб К. Ранер здійснює перехід від ікономічної до іманентної Трійці.

На основі аналізу характеристик ікономічної Трійці, К. Ранер переходить до опису іманентної Трійці. Він робить висновок, що у Богові існують реальні відмінності між Безначальним, Явленим в істині і Прийнятим у любові, тобто між Отцем, Сином і Духом.

Отже, К. Ранер поряд із К. Бартом є ініціатором відродження доктрини про Трійцю, яка була фундаментальною в його богослов'ї. Його невелика монографія «Трійця» (1970 р.) стала ключовим програмним дослідженням тринітарного богослов'я і вела перед у подальших богословських дискусіях ХХ ст. К. Ранер рішуче критикував «антитринітарну сором'язливість» у церковних і богословських колах його часу. Він констатував маргінальне

¹⁸⁸Rahner, 94.

¹⁸⁹Rahner, 99.

становище доктрини про Трійцю в сучасному його богослов'ї і закликав поставити її в центр богословської системи. Вагомим внеском у тринітарне богослов'я ХХ ст. є *правило Ранера*, базовий принцип його тринітарного богослов'я. Цей базовий принцип має просту форму: «*Ікономічна Трійця є іманентною Трійцею, а іманентна Трійця є ікономічною Трійцею*». Доктрина про Трійцю, сформульована К. Ранером і тринітарне богослов'я після К. Ранера знаходиться під визначальним впливом цієї базової аксіоми. Базовий принцип К. Ранера передає ідею того, що Бог-у-Собі є тим самим Богом, якого люди знають з історії спасіння. Віруючі можуть довіряти тому, в який спосіб Бог виявляє Себе людям у Його комунікації з ними, тому що у такий самий спосіб Бог існує і в своєму внутрішньому тринітарному житті. Попри свою просту форму *правило Ранера* викликало загальний інтерес, неоднозначні тлумачення і часто протилежні оцінки.

Новацією тринітарного богослов'я К. Ранера стало його насторожене ставлення до традиційного терміна «особа» та пропозиція додати до нього термін «відмінний спосіб субсистенції» як пояснювальну концепцію. К. Ранер критикує сучасне розуміння «особи» як центру самосвідомості та дії і вважає, що у такому значенні термін «особа» викликає непорозуміння. Термін «відмінні способи субсистенції» покликаний уникнути цих непорозумінь і вказати на відмінності та на відносини у Трійці. Проте критики К. Ранера вважають, що введення названого терміна штовхає тринітарне богослов'я до модалізму. Здійснивши систематичний аналіз фундаментального богослов'я Трійці, К. Ранер дійшов висновку, що відмінності «місій» Отця, Сина і Святого Духа вказують на відмінності в іманентній Трійці. Через ікономічну Трійцю в історії спасіння у людей є доступ до внутрішньотринітарного життя іманентної Трійці.

Висновки до розділу 3

Богослови К. Барт і К. Ранер є піонерами тринітарного ренесансу ХХ ст. К. Барт розглядав доктрину про Трійцю як богословські пролегомени

свого вчення. Його богослов'я є тринітаризмом одкровення. Фундаментальне твердження «Бог відкрив Себе як Господь» визначає структуру та зміст богослов'я К. Барта. Бог є Суб'єктом одкровення (Отець), Об'єктом одкровення (Син) і сприйняттям одкровення (Дух Святий). Тринітаризм одкровення К. Барта розв'язує зовнішню концептуальну проблему, уникаючи антропологічної редукції і відповідаючи на критику релігії Л. Феєрбаха, який стверджував, що теологія є антропологією, спроектованою на трансцендентну сферу. К. Барт довів, що християнська віра є результатом одкровення триєдиного Бога, який є Автором одкровення (Отець), змістом одкровення (Син) і результатом одкровення (Дух Святий). Тринітарна доктрина одкровення К. Барта не припускає будь-якого прихованого Бога, який «ховається» за, поряд, чи поза межами Бога в Його одкровенні.

Отець, Син і Дух Святий називаються «способами буття» Трійці. Бог Отець є Автором двох інших способів буття й одкровення, Бог Син – об'єктивне одкровення Слова, Дух Святий – взаємна любов Отця і Сина і суб'єктивний процес сприйняття одкровення людиною. Бог є любов'ю у вічності і часі. Бог у Собі антецедентно є любов'ю і Він є ініціатором і творцем спілкування з людьми. Божа любов є вільним даром. Бог у вічності обирає Себе у Сині бути осудженим і відкинутим, а людина обирається для участі в блаженстві божественного життя. Бог у Христі бере на себе людську участь, а людям дарує те, що належить Йому. Божа любов є вільною, вона не визначається ніякою необхідністю. Божа любов до творіння є Його абсолютно вільним вибором і даром для людини.

Однією з основних інтенцій К. Барта було уникнути тритеїзму. К. Барт критикує модерністське індивідуалістичне розуміння терміна «особа» і надає перевагу терміну «спосіб буття» для означення Отця, Сина і Духа у Трійці. К. Барт вважає, що Бог є одним Суб'єктом (особистістю) у трикратному самоповторенні способів буття Отця, Сина і Духа. Отже, К. Барт намагався уникнути індивідуалістичного викривлення концепції «особи» у добу модернізму, проте у цих зусиллях підійшов надто близько до модалістичної

інтерпретації Трійці. Уніперсоналізм його тринітарного богослов'я не віддає належного відмінностям та суб'єктності Осіб Трійці і змушує критиків говорити, що його богослов'я не є достатньо тринітарним.

Розкриваючи тринітарне вчення про Святого Духа, К. Барт дотримується західної богословської традиції. Він вважає Духа Святого «зв'язком любові» між Отцем і Сином. Він повністю погоджується з західною традицією щодо *filioque* і вважає, що є абсолютно логічним, щоб *filioque* було включене в текст символу віри. Проте, на його переконання, *filioque* не означає, що Дух має два джерела походження. Джерело походження Духа одне – взаємини Отця і Сина. Ця концепція К. Барта викликала критику його вчення про Духа, в якій побачили тенденцію до розуміння Духа в безособових і нетринітарних термінах.

Незважаючи на багато концептуальних відмінностей між богослов'ям К. Барта і К. Ранера, вони були однодумцями щодо місця і ролі доктрини про Трійцю в традиції християнського богослов'я. У своїх ранніх працях К. Ранер підкреслював ідею диференціації Осіб Трійці, яка набула розвитку у його пізніших творах. Дослідження тринітарного богослов'я у монографії «Трійця» стало підґрунтям богословських дискусій. К. Ранер добре відомий за викриття «антитринітарної сором'язливості» та артикуляцію і послідовне впровадження методологічного принципу *правила Ранера*. Антитринітарну сором'язливість він пояснює послідовністю викладу доктрини про Трійцю, за якої вчення про єдність Бога передує вченню про Трійцю, ізоляцією доктрини від інших доктрин і особливо від історії спасіння та абстрактним змістом традиційного викладу доктрини.

Базовий принцип доктрини про Трійцю, який здобув назву *правило Ранера* має форму: «*Ікономічна Трійця є іманентною Трійцею, а іманентна Трійця є ікономічною Трійцею*». Цей базовий принцип вирішує концептуальну проблему пізнавальної дистанції між Богом-у-Собі і Богом-для-нас, який відкривається в історії спасіння. Люди пізнають Бога в процесі спасіння і вони можуть довіряти цьому досвіду. В історії спасіння Бог

передає Себе людям. Бог-у-Собі є тим самим Богом, якого люди пізнають у досвіді як Отця, Сина і Святого Духа.

Обидва мислителі з застереженням ставилися до терміна «особа» щодо Отця, Сина і Духа. Проте, на відміну від К. Барта, К. Ранер вважає, що у патристичному богослов'ї термін «особа» застосовувався слушно і лише його подальший розвиток у західній культурі змушує шукати більш відповідні альтернативи. Якщо К. Барт запропонував замінити термін «особа» на термін «спосіб буття», К. Ранер не наполягав на тому, що його слід усунути, а лише запропонував термін «відмінний спосіб субсистенції» як інтерпретативну концепцію на додаток до традиційного терміна «особа». К. Ранер, як і К. Барт, вважає, що Бог є єдиним Суб'єктом з єдиною самосвідомістю. Критики К. Ранера доводять, що концепція «особи» з акцентом на «відокремленості» й «індивідуальності» є модерністським викривленням, а богослов'я може зберегти концепцію «особи» у доктрині про Трійцю, підкреслюючи і розвиваючи «реляційність» поняття «особа». А термін «відмінний спосіб субсистенції» є абстрактним і безособовим. Критики К. Ранера також вважають, що його впровадження наближає доктрину про Трійцю до модалізму. Проаналізувавши фундаментальне богослов'я Трійці, К. Ранер дійшов висновку, що відмінні властивості «місій» божественних Осіб в ікономії спасіння вказують на відмінності в трансцендентній часу і простору Трійці. Через історичний досвід спасіння, яке здійснюють Отець, Син і Дух, у людей є доступ до внутрішнього життя триєдиного Бога.

Отже, дослідження тринітарного богослов'я К. Барта і К. Ранера виявило, що вони були ініціаторами відродження доктрини про Трійцю в ХХ ст. Доктрина про Трійцю К. Барта розв'язує концептуальну проблему, створену Л. Феєрбахом редукцією богослов'я до антропології, і показує трансцендентне походження одкровення. Тринітарне богослов'я К. Ранера розв'язує концептуальну проблему, створену онтологічною та епістемологічною дистанцією між іманентною та ікономічною Трійцею в традиційному богослов'ї, і застосуванням *правила Ранера* демонструє єдність

іманентної та ікономічної Трійці. Проте їхнє тринітарне богослов'я продовжує західну традицію, в якій робиться акцент на єдності Трійці. Доктрина про Трійцю обох мислителів є психологічною концепцією Трійці. Наступники К. Барта і К. Ранера в розвитку доктрини про Трійцю будуть критикувати цю рису і розвивати соціальну концепцію Трійці.

РОЗДІЛ 4

ЗЕНІТ РЕНЕСАНСУ ТРИНІТАРНОГО БОГОСЛОВ'Я

Ренесанс доктрини про Трійцю, ініційований двома провідними богословами ХХ ст. К. Бартом і К. Ранером, набув розвитку і досягнув піку в працях видатних мислителів по обидва боки Атлантики. Ю. Мольтманн, В. Панненберг, Р. Дженсон, І. Зізіулас, К. Лакунья, М. Еріксон, Т. Торренс та інші підхопили естафету наново відкритої доктрини про Трійцю, помістили її в центр богословського дискурсу і показали її ключове значення для християнської богословської традиції. Таке становище в богослов'ї і значущість у християнській традиції доктрина про Трійцю мала лише в епоху патристики та вселенських соборів. Ренесанс тринітарного богослов'я став глобальним феноменом. Проте у цій частині дослідження ми розглянемо лише внесок вищеназваних богословів. Богослови «піку» тринітарного ренесансу не просто транслюють зміст доктрини про Трійцю, яка була сформульована в патристичну добу, і не лише повторюють сказане про Трійцю К. Бартом і К. Ранером. Тринітарні богослови нової генерації творчо розвивають імпульси та інтенції, закладені в класичній доктрині про Трійцю.

Німецький мислитель Ю. Мольтманн критикує «монотеїзм» західної богословської традиції та розвиває соціальну концепцію Трійці, вказуючи на сфери її застосування. В. Панненберг створює когерентну всеосяжну богословську систему, в центрі якої знаходиться доктрина про Трійцю, розвинута на широкому горизонті історії. Американський богослов Р. Дженсон розвиває концепцію тринітарної ідентичності Бога і поміщає її в контекст божественної драми, яку він знаходить у біблійному наративі. І. Зізіулас спираючись на доктрину про Трійцю каппадокійців, розвиває персоналістичну онтологію спілкування, яку застосовує до доктрини про Трійцю та еклезіології. К. Лакунья критикує розмежування теології та ікономії в християнському богослов'ї та розвиває доктрину про Трійцю, яка

поєднує досвід спасіння та християнського життя з життям Трійці. М. Еріксон створює виважений тринітарний синтез, спираючись на сучасні богословські дослідження. Британський богослов Т. Торренс розвинув доктрину про Трійцю на основі триступеневої наукової методології.

4.1. Соціальна концепція Трійці Ю. Мольтманна

Видатному німецькому богослову сучасності Ю. Мольтманну¹ пророкували славу вже на початку його богословської кар'єри. 1973 р. Д. Мікс заявив: «Важко собі уявити будь-яке богослов'я в найближчому майбутньому, яке могло б функціонувати без усвідомлюваного або неусвідомлюваного впливу богослов'я надії Юргена Мольтманна. Можливо, у майбутньому буде сказано, що він започаткував нову богословську еру»². А 1996 р. вже після виходу Ю. Мольтманна на пенсію Т. Лоренцен писав: «Мольтманн є богословом, якого найбільше читають, він є найбільш продуктивним і найбільш релевантним богословом сучасності. Поряд із Карлом Бартом він є найбільш відомим богословом на міжнародному рівні. Він вплинув на життя церкви та її свідчення у всьому світі»³. Р. Бокем десятиліттям раніше заявив: «Юрген Мольтманн є, можливо, найбільш впливовим протестантським богословом сьогодення»⁴.

1964 р. Ю. Мольтманн привернув увагу публікацією монографії «Богослов'я надії», яка стала імпульсом для виникнення нового однойменного богословського напрямку⁵. Його подальший внесок у християнське богослов'я був не менш інноваційним. Тринітарне богослов'я

¹ Юрген Мольтманн, нар. 1926 р.

² M. Douglas Meeks, *Origins of the Theology of Hope* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), xiii.

³ Thorward Lorenzen, "Jurgen Moltmann," in *A New Handbook of Christian Theologians*, Ed. Donald W. Musser and Joseph L. Price (Nashville: Abingdon, 1996), 304.

⁴ Richard Bauckham, *Moltmann: Messianic Theology in the Making*, Contemporary Christian Studies (Basingstoke, Hants, UK: M. Pickering, 1987), 1.

⁵ Jurgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and Implications of a Christian Eschatology* (London: SCM Press, 1964).

тубінгенський богослов розвинув у монографіях «Розп'ятий Бог»⁶, «Історія та триєдиний Бог»⁷ «Трійця та Царство»⁸ та інших працях, які стали вододілом в історії богослов'я ХХ ст. Разом з іншими сучасними богословами Ю. Мольтманн робить наголос на важливості доктрини про Трійцю, розвиваючи її соціальну модель, в якій підкреслюється триєдність Бога Отця, Бога Сина і Бога Святого Духа. Мольтманнова соціальна модель доктрини про Трійцю контрастує з психологічною моделлю Трійці, яка в основному домінувала в західній богословській традиції. У критиці західної доктрини про Бога німецький богослов стає на бік східного православного богослов'я. Він заявляє, що його доктрина про Трійцю розвивається відповідно до східної православної богословської традиції. Важливим елементом соціальної доктрини про Трійцю Ю. Мольтманна є концепція перихоретичної єдності божественних Осіб. Концепція перихорези запозичена з богослов'я східної церкви.

Джерела тринітарного богослов'я

Загальноновизнано, що К. Барт увів у сучасне богослов'я розуміння важливості доктрини про Трійцю як ключової доктрини для християнського розуміння Бога. Ю. Мольтманн визнає, що він значною мірою завдячує К. Барту у своєму становленні як богослова. Він говорить: «Довгий час у мене було враження, що не може бути філософії після Гегеля, так само не може бути богослов'я після Барта»⁹. Проте Бартова доктрина про Трійцю не була мотивом чи вихідним пунктом тринітарного богослов'я Ю. Мольтманна. Навіть більше, Бартова доктрина про Трійцю стала об'єктом критики в богослов'ї Ю. Мольтманна.

⁶Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

⁷Moltmann, *History and the Triune God*.

⁸Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981.

⁹Moltmann, *History and the Triune God*, 126.

У книзі «Досвід богослов'я» Ю. Мольтманн перераховує три шляхи, якими він дійшов до тринітарного богослов'я¹⁰. Першим шляхом було політичне богослов'я. Стаття Е. Петерсона «Монотеїзм як політична проблема»¹¹ переконала Ю. Мольтманна, що твердження монотеїзму «Існує Один Бог» обов'язково тягне за собою твердження: «Один імператор» і «Одна імперія»¹². Критика унітарних тенденцій християнського монотеїзму є відмінною рисою богослов'я Ю. Мольтманна. Німецький богослов вважає, що політична дія християн можлива лише тоді, коли вона мотивована вірою в триєдиного Бога.

Другим шляхом до тринітарного богослов'я було відкриття для себе богослов'я хреста М. Лютера. Цей тип богослов'я Ю. Мольтманн знаходить у «Гейдельберзькій диспутації» М. Лютера 1518 р., де зустрічається формула «богослов'я хреста». М. Лютер використовує цей термін для висловлення протестантського розуміння визвольної сили Євангелії. Ю. Мольтманн зосередився на «богослов'ї хреста» після написання «Богослов'я надії». 1972 р. Ю. Мольтманн опублікував книгу «Розп'ятий Бог», в якій зосереджує увагу на хресті Христа та його значенні¹³. Зазвичай, коли богослов'я говорить про хрест Христа, воно ставить запитання із сотеріологічної перспективи: що хрест значить для людей? Ю. Мольтманн ставить питання з богословської перспективи: «Що хрест Христа значить для Самого Бога?»¹⁴ В. Маквільямс влучно зауважує, що «коли Мольтманн розвиває своє розуміння страждань Бога, він завжди локалізує їх у контексті доктрини про Трійцю»¹⁵. Страждання Христа та Його смерть на хресті є передусім внутрішньотринітарною реальністю, а потім вони набувають сотеріологічного значення для світу.

¹⁰Jürgen Moltmann, *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000), 303–8.

¹¹Erik Peterson, "Monotheism as Political Problem," in *Theologischen Traktate* (Munich: Echter, 1951), 45–148.

¹²Moltmann, *Experiences in Theology*, 303.

¹³Moltmann, *The Crucified God*, 1993.

¹⁴Moltmann, 201.

¹⁵Warren McWilliams, *The Passion of God* (Macon: Mercer University Press, 1985), 42.

Третім шляхом Ю. Мольтманна до тринітарного богослов'я було знайомство зі східним православ'ям. Німецький богослов визнає вплив православного богослов'я через Д. Станілоє, який переконав Ю. Мольтманна, що додаток *filioque* до символу віри є зайвим та шкідливим¹⁶. Православна доктрина про Трійцю відкрила для Ю. Мольтманна багатші відносини у триєдиному Богові.

Ці три шляхи до тринітарного богослов'я є не лише методологічними принципами або параграфами богословського методу, вони стали важливими мотивами для формування власної оригінальної богословської позиції.

Основні мотиви тринітарного богослов'я

Три шляхи Ю. Мольтманна: політичне богослов'я, богослов'я хреста та православне богослов'я робили визначальний внесок у формування основних мотивів його тринітарного богослов'я. У християнській традиції Ю. Мольтманн знаходить три протилежні позиції, всупереч яким він розвиває основні мотиви свого тринітарного богослов'я. Цими протилежними позиціями є монотеїзм, богослов'я слави та західне тринітарне богослов'я. Тринітарні концепції Ю. Мольтманна та їхні протилежності створюють такі протиставлення: тринітарне богослов'я проти монотеїзму, богослов'я хреста проти богослов'я слави, православний акцент на трьох Особах у Трійці проти західного акценту на єдності у Трійці.

Тринітарне богослов'я проти монотеїзму. Ю. Мольтманн вважає, що богослов'я не повинно цікавитися лише теорією про Бога, воно має завжди зосереджуватися на залежності між богослов'ям та практикою, особливо, політичною дійсністю. Німецький богослов стверджує, що «традиційний метафізичний монотеїзм» зазвичай підтримує політичну практику абсолютизму¹⁷. Він досліджує історію політичних наслідків монотеїзму від

¹⁶Moltmann, *Experiences in Theology*, 307.

¹⁷Мольтманн використовує термін «монотеїзм» у значенні «унітаризм» як протилежність «тринітаризму».

Можливо, він був би менш вразливим до критики, якби використовував термін «унітаризм». Проте ми й далі

Арістотеля, стоїків та раних християнських апологетів, де монотеїзм підтримує владу імператора та політику об'єднаної імперії, до сучасності, де він підтримує політику абсолютизму¹⁸.

На думку Ю. Мольтманна, концепція одного Бога генерує ідею універсальної об'єднаної держави. Бог монотеїзму є пантократором всесвіту, його основним атрибутом є влада над світом. Якщо земний правитель є видимим образом невидимого Бога, то він також визначається через свою владу над своїми підлеглими. Такий тип політичного богослов'я надає релігійну легітимацію абсолютній владі, тиранії та насиллю¹⁹. Крім того, Ю. Мольтманн стверджує, що монархічний єпископат та його подальший розвиток у вчення та практику папського примату є також результатом метафізичного монотеїзму. Монотеїстичний спосіб мислення створює теологічну ієрархію: один Бог – один Христос – один Петро – один папа – одна церква. Ю. Мольтманн визнає, що монархічний єпископат приніс єдність у церкву, але він вважає, що ціна усунення харизматичних пророків у такий спосіб була надто високою²⁰.

Відповідно до розуміння Ю. Мольтманна, альтернативою до метафізичного монотеїзму та його деструктивних політичних наслідків є християнська доктрина про Трійцю. Він вважає, що доктрина про Трійцю є істинною богословською доктриною свободи²¹. Як богословська доктрина свободи вона вказує на спільноту людей без панування та підпорядкування. Доктрина про Трійцю руйнує монотеїстичне поняття величного вселенського монарха на небі та його божественних представників на землі. Вона долає релігійну легітимацію політичної суверенності. Земні правителі, диктатори та тирані вже більше не можуть знайти релігійне виправдання для політичного

будемо використовувати термін «монотеїзм», тому що Ю. Мольтманн у всіх своїх працях послідовно вживає саме цей термін.

¹⁸Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 191–200.

¹⁹Jurgen Moltmann, "Political Theology," *Theology Today* 28, no. 1 (April 1971): 12–14.

²⁰Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 191–200.

²¹Jurgen Moltmann, "God Means Freedom," in *God and Human Freedom*, Ed. H. J. Young (Richmond: Howard Rurman Festschrift, 1983), 10–22.

гноблення. Трійця не є архетипом могутніх цього світу²². Триєдиний Бог корелюється з громадою рівних, в якій люди мають взаємини одні з одними. Ю. Мольтманн також говорить, що соціальна модель Трійці не залишає місця для «приватного індивідуалізму», навпаки, вона створює основу для розвитку «соціального персоналізму» або «персоналістичної соціальності»²³. Ю. Мольтманн вважає, що християнська доктрина про Трійцю може відіграти важливу роль у формуванні справжнього гуманного суспільства.

Тринітарне богослов'я хреста проти богослов'я слави. Наступний мотив тринітарного богослов'я Ю. Мольтманна був розвинений в його другій важливій монографії «Розп'ятий Бог». Тюбінгенський богослов вважає, що богослов'я не може бути чистою теорією про Бога, воно є знанням про Бога у розп'ятому Христі. Це знання є «критичною теорією Бога»²⁴. *Богослов'я хреста* – доктрина, з якої випливає, що Бог у Христі був безсилий та розп'ятий, – звільняє людину від бажання мати владу та домінувати над іншими людьми. Коли людина бачить Бога в стражданнях і смерті Христа, вона звільняється від бажання самообожнення. Отже, *богослов'я хреста* є богослов'ям звільнення. Ю. Мольтманн стверджує, що *богослов'я хреста* започаткував апостол Павло в полеміці про виправдання вірою проти виправдання ділами. М. Лютер далі розвинув *theologia crucis*, протиставляючи її *theologia gloriae* середньовічної інституціалізованої церкви.

Відповідно до розуміння Ю. Мольтманна, *богослов'я слави* має два вияви: релігійні спекуляції в метафізиці та освячення ділами в етиці²⁵. *Богослов'я слави* виявляється в людському занепокоєнні власним самообожненням через знання та діла. *Богослов'я хреста* руйнує *богослов'я слави* з його божками та претензією людини на божественність. Для М. Лютера *богослов'я хреста* було переважно питанням христології та

²²Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 197.

²³Moltmann, 199.

²⁴Moltmann, *The Crucified God*, 1993, 69.

²⁵Moltmann, 70.

сотеріології. Але це вже не так для Ю. Мольтманна, він пише: «Ми можемо говорити про страждання Бога лише в тринітарних термінах»²⁶.

Богослов'я хреста говорить про тринітарну подію на хресті. Р. Бокем зауважує: «У книзі «Розп'ятий Бог» богослов'я Мольтманна стає радикально тринітарним, оскільки він тлумачить хрест як тринітарну подію між Отцем та Сином»²⁷. Подія хреста залучає всі три божественні Особи: Отця, Сина та Духа Святого. Доктрини про Трійцю та хрест Христа належать одна одній. Ю. Мольтманн говорить: «Матеріальним принципом доктрини про Трійцю є хрест. Формальним принципом *богослов'я хреста* є доктрина про Трійцю»²⁸. Він вважає, що для розуміння того, що відбулося на хресті потрібно говорити тринітарною мовою. Проте мислитель дистанціюється від патріпасіонізму та богослов'я смерті Бога. Бог Отець не страждає на хресті та не помирає на хресті, але Він страждає через смерть Сина в безмежній скорботі любові²⁹. Подія хреста містить спільність у роз'єднаності та роз'єднаність у спільності Сина й Отця. Хрест є Божою екзистенцією в події Його любові. Під час цієї події на хресті від Ісуса та Його Отця витікає Дух, Який є любов'ю³⁰. Хрест Христа є «одкровенням усієї Трійці». Хрест Христа не є лише христологічною подією в історії спасіння, він є внутрішньотринітарною подією у самому бутті Бога. Ю. Мольтманн не називає смерть Христа на хресті «смертю Бога» як це робили секулярні богослови 60-х років ХХ ст. Він вважає за краще говорити про «смерть у Богові»³¹. Отже, Ю. Мольтманн робить наголос на внутрішньотринітарному характері смерті Христа.

У монографії «Трійця та Царство» Ю. Мольтманн і далі розвиває тринітарне богослов'я хреста. Він відкидає аксіому грецької філософії про

²⁶Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 25.

²⁷Richard Bauckham, "Jurgen Moltmann," in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Ed. David F. Ford. (Oxford: Blackwell, 1996), 149.

²⁸Jürgen Moltmann, "The Crucified God," *Theology Today* 31, no. 1 (April 1974): 16.

²⁹Jürgen Moltmann, "The Motherly Father: Is Trinitarian Patripassianism Replacing Theological Patriarchalism?," in *God as Father* (Edinburgh: T & T Clark, 1981), 53–54.

³⁰Moltmann, *The Crucified God*, 1993, 244.

³¹Moltmann, "The Crucified God," April 1974, 16.

апатію Бога та постулює аксіому Божої «чутливості»³². Він доводить, що доктрина про Трійцю, яка ґрунтується на біблійній історії, повинна спиратися на аксіому *Божої чутливості*. Хрест є досвідом, іманентним триєдиному Богу. На цій основі Ю. Мольтманн розвиває свою соціальну доктрину про Трійцю.

Акцент православного богослов'я на трьох Особах Трійці проти акценту західної церкви на єдності Бога. Весь характер тринітарного богослов'я Ю. Мольтманна видає негативне ставлення до магістральної історії західного тринітарного богослов'я. Коли Ю. Мольтманн подає коротку історію тринітарних дискусій у західній церкві, він описує тринітарні ересі та ортодоксальні типи богослов'я під однією рубрикою «критика християнського монотеїзму»³³. Він навіть критикує тринітарне богослов'я Тертуліана як «християнський монотеїзм», що у термінах Ю. Мольтманна означає «унітаризм». Мислитель вважає, що тринітарна диференціація Тертуліана потрібна йому лише для божественної ікономії. Бог Син є народженим, а Бог Дух Святий походить від Бога Отця з метою творіння та викуплення. Коли цих цілей досягнуто, божественні Особи повертаються до єдності. Зрештою Ю. Мольтманн робить висновок: «У цій ідеї категорія єдності домінує над тринітарністю»³⁴. Німецький богослов вважає, що тринітарна формула Тертуліана *una substantia – tres personae* започатковує богослов'я «Бога як найвищої субстанції». Згідно з цим богослов'ям, єдина, неподільна, гомогенна божественна субстанція створює основу для тринітарних Осіб і вона логічно передує божественним Особам. Вчення божественної субстанції домінувало у патристичному та середньовічному богослов'ї.

На думку Ю. Мольтманна, навіть протестантська ортодоксія також пішла цим самим шляхом. Богословські трактати, зазвичай, починаються з аргументів на користь існування одного Бога, а потім розвивається доктрина

³²Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 24–60.

³³Moltmann, 129–50.

³⁴Moltmann, 138.

про Трійцю. Ю. Мольтманн вважає, що такий порядок розгляду доктрин веде до концепції подвійної божественної єдності – єдності божественної субстанції та єдності божественних Осіб. Зрештою, це призводить до «дезінтеграції доктрини про Трійцю у абстрактний монотеїзм»³⁵.

Наступні кроки західного тринітарного богослов'я Ю. Мольтманн вважає також монотеїстичними. З часу появи німецького ідеалізму вже неможливо говорити про Бога як божественну субстанцію, Бог тепер розглядається як Абсолютний Суб'єкт. Тринітарна формула *una substantia – tres personae* була трансформована у формулу *one subject – three modes of being* (один суб'єкт – три модуси буття)³⁶. Тепер Бога слід розглядати як абсолютного досконалого Суб'єкта у бутті та одкровенні. Ю. Мольтманн зауважує, що впливові богослови ХХ ст. К. Барт і К. Ранер розвивали ідеалістичну концепцію Бога³⁷. Вони робили наголос на суверенності та володарюванні Бога, будуючи основу для непорушної та абсолютної суб'єктивності Бога. У богослов'ї К. Барта три божественні Особи стають трьома модусами буття одного суб'єкта. Ю. Мольтманн розглядає таке богословське мислення як відродження савеліанського модалізму, засудженого ранньою церквою³⁸. Він поділяє погляди К. Барта стосовно того, що Трійця повинна бути центральною для християнської віри, але, як зауважує В. Маквільямс, «він (Ю. Мольтманн – Ф. С.) критикує К. Барта за недостатність його тринітарного підходу»³⁹.

Згідно з переконаннями Ю. Мольтманна, католицький богослов К. Ранер також знаходиться в небезпечній близькості до ідеалістичного модалізму. К. Ранер змінює традиційну тринітарну формулу *una substantia – tres personae* на «єдиний божественний суб'єкт у трьох відмінних способах

³⁵Moltmann, 17.

³⁶J. Moltmann and Margaret Kohl, "The Fellowship of the Holy Spirit: Trinitarian Pneumatology," *Scottish Journal of Theology* 37, no. 03 (August 1984): 289.

³⁷Moltmann, *Experiences in Theology*, 321.

³⁸Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 139.

³⁹McWilliams, *The Passion of God*, 42.

субсистенції»⁴⁰. Бог є потрійним самоодкровення через Сина у Святому Духові. Ю. Мольтманн бачить такий тринітарний процес самоодкровення як ідеалістичну доктрину відображення структури єдиного божественного суб'єкта⁴¹. Навіть більше, Ю. Мольтманн вважає, що ні К. Барт, ні К. Ранер не приділяють належної уваги історії міжособистісних стосунків Сина, Отця та Духа Святого як це засвідчено у Святому Письмі⁴².

Загалом Ю. Мольтманн дуже критично оцінює західну богословську традицію. Він вважає, що розгляд тринітарних Осіб у гомогенній божественній субстанції або в єдиному тотожному божественному суб'єкті неминуче веде до редукції доктрини про Трійцю до абстрактного монотеїзму. Така метафізична монотеїстична концепція Бога призводить до егоцентричного способу життя, деспотичних політичних ідеологій та несправедливого соціального устрою. Критичний імператив Ю. Мольтманна має таку форму: «Ми повинні позбутися концепції однієї субстанції та концепції одного тотожного суб'єкта»⁴³.

Підхід Ю. Мольтманна бере на озброєння зворотній порядок: «Ми починаємо з триєдності божественних Осіб, а потім ставимо питання про єдність»⁴⁴. Ю. Мольтманн протиставляє свою соціальну доктрину про Трійцю західному підходу до Трійці, психологічній доктрині про Трійцю. Л. В. Вуд слушно зауважує: «Мольтманн аргументує на користь східного розуміння Трійці, тому що західна ідея божественної субстанції мінімізує персональні відмінності, які існують між трьома Особами Трійці»⁴⁵.

Порівнюючи тринітарні моделі східного православ'я та західного богослов'я *Енергії Духа*, Д. Рейд говорить: «Православні мислителі спираються на соціальну або плюральну модель Трійці, на відміну від західного вихідного пункту в моделі єдності, яка знаходить свою нормативну

⁴⁰Rahner, *The Trinity*, Trans. Joseph Donceel, 113–14.

⁴¹Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 148.

⁴²Jurgen Moltmann, "The Unity of the Triune God," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 28 (1984): 160.

⁴³Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 150.

⁴⁴Moltmann, 19.

⁴⁵Laurence W. Wood, "From Barth's Trinitarian Christology to Moltmann's Trinitarian Pneumatology," *The Asbury Theological Journal* 55, no. 1 (2000): 55.

аналогію в людському псюхе. Східне богослов'я завжди робить наголос на трьох іпостасях, на відміну від західної тенденції робити наголос на єдності сутності (або суб'єкта, починаючи з Просвітництва)⁴⁶.

Отже, у дослідженні політичного та церковного монотеїзму Ю. Мольтманн відверто розкриває відмінності між західною та східною доктринами про Трійцю і стає на бік богослов'я східної православної церкви у своєму підході до розвитку доктрини про Трійцю.

З-поміж двох типів аналогії до образу Трійці, образу індивідуальної особи та образу спільноти, Ю. Мольтманн надає перевагу другому, який переважно використовується в східному тринітарному богослов'ї. Основним наголосом його тринітарного богослов'я є пріоритет трьох божественних Осіб.

Знайомство Ю. Мольтманна з політичним богослов'ям, богослов'ям хреста та православним богослов'ям справили значний вплив на його тринітарні погляди. Критика політичного монотеїзму Е. Петерсона, полеміка М. Лютера з середньовічним *богослов'ям слави* та акцентування православного богослов'я на трьох божественних Особах у Трійці дали сильний імпульс для розвитку тринітарного богослов'я Ю. Мольтманна з наголосом на плюральності в Трійці.

Тринітарна історія

В автобіографічній статті «Моя богословська кар'єра» Ю. Мольтманн підсумовує своє богослов'я трьома рисами: «Біблійна основа, есхатологічна спрямованість, політична відповідальність»⁴⁷. Основні мотиви тринітарного богослов'я тьубінгенського богослова, «критика політичного монотеїзму», «богослов'я хреста Лютера проти богослов'я слави середньовіччя», «наголос на трьох Особах у Трійці проти наголосу на єдиній сутності у Трійці», є переважно негативними та критичними. Вони є результатом політичної та

⁴⁶Duncan Reid, *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, American Academy of Religion Academy Series, no. 96 (Atlanta, Ga: Scholars Press, 1997), 78.

⁴⁷Moltmann, *History and the Triune God*, 182.

соціальної чутливості німецького богослова і відповідають третій характеристиці – політична відповідальність. Проте конструктивна частина тринітарного богослов'я Ю. Мольтманна відповідає першій ключовій рисі – біблійна основа.

Вихідним пунктом тринітарної герменевтики Ю. Мольтманна є біблійний наратив, який становить тринітарну історію. Проте не всі частини біблійного наративу мають однакову тринітарну вагомість. Рівні вагомості можуть бути названі рівнями тринітарної концентрації. На думку Ю. Мольтманна, у біблійному наративі слід вирізняти три таких рівні: подія хреста Христового, історія Сина Божого і вся тринітарна історія спасіння.

Хрест Христа. Традиційно християнські богослови говорять про значення хреста Христового в контексті доктрини про спасіння⁴⁸. Ю. Мольтманн навіть не використовує слово «викуплення» і не розглядає традицію цієї доктрини. Він не здійснює критичного аналізу богослов'я теологів, які відігравали визначальну роль у формуванні доктрини викуплення. Для Ю. Мольтманна *хрест Христа* не є лише христологічною або сотеріологічною подією, він є, передусім, тринітарною подією. Розп'яття Ісуса дає нам найкращий кут зору у сутність Бога. Ю. Мольтманн говорить: «Капітуляція Христа перед смертю богопокинутого відкриває таємницю хреста і з нею таємницю Самого Бога. Це є відкрита таємниця Трійці»⁴⁹. Розп'яття є подією між Богом і Богом, між Отцем і Сином у самій Їхній божественності, а не між Богом і людством.

З-посеред оповідей про страждання Христа німецький богослов надає перевагу найбільш ранній оповіді, що міститься в Євангелії від Марка. Особливу увагу Ю. Мольтманна привертає передсмертний вигук Христа на хресті: «Боже Мій, Боже Мій, – нащо Мене Ти покинув?» (Мр. 15: 34)⁵⁰. Це залишення в самотності на хресті слід розглядати як щось, що відбулося між Отцем і Сином і повинно висловлюватися тринітарними термінами. Потім

⁴⁸Carl E. Braaten, "A Trinitarian Theology of the Cross," *The Journal of Religion* 56, no. 1 (January 1976): 113–21.

⁴⁹Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 95.

⁵⁰Jurgen Moltmann, "The Crucified God: God and the Trinity Today," *Concilium* 8, no. 6 (1972): 29.

Ю. Мольтманн витлумачує цей «передсмертний вигук» Христа і страждання Христа на хресті відповідно до богослов'я Павла «віддання Сина Отцем за безбожних і покинутих Богом людей» (Рим. 1: 18, 8: 31, 2 Кор. 5: 21, Гал. 3: 13)⁵¹. Тут Ю. Мольтманн використовує мову діалектичного дискурсу: «Ця подія містить у собі спільність між Отцем і Сином у розділенні, і розділення у спільності»⁵². Цю «спільність у розділенні і розділення у спільності» мислитель ототожнює зі Святим Духом, який виправдовує безбожних, наповнює покинутих любов'ю та воскрешає мертвих. Отже, з події хреста Христового походить Дух жертвовної любові, який підносить залишене людство. Хрест Христа для Ю. Мольтманна є «історією Бога» і центральною подією, котра відкриває Трійцю та динаміку тринітарного життя.

Історія Сина. Ідея про те, що хрест Христа є вихідним пунктом тринітарного богослов'я набула розвитку здебільшого в монографії «Розп'ятий Бог». У книзі «Трійця та Царство» Ю. Мольтманн звертається до ширшого христологічного контексту – до історії Сина як джерела тринітарного богослов'я. Він погоджується з К. Бартом, що церковна доктрина про Трійцю є коректною інтерпретацією одкровення Бога⁵³. Проте Ю. Мольтманн не погоджується з Бартовим розумінням Трійці. У К. Барта суверенність Бога означає, що Бог є абсолютним суб'єктом. Тоді фраза «Бог відкриває Себе як Господь» вказує на єдність Того, хто відкриває, одкровення та явлення⁵⁴. Трійця стає трикратним повторення одного суб'єкта. Ю. Мольтманн критикує таку доктрину про Трійцю як монотеїстичну інтерпретацію Нового Заповіту. Він також не погоджується з фразою «Бог відкриває Себе». Він наголошує, що згідно зі свідченням Нового Заповіту, не Бог відкриває Себе, але Син є Тим, Хто відкриває Отця (Мт. 11: 27) і Отець є Тим, Хто відкриває Сина (Гал. 1: 16)⁵⁵. Так само Ю. Мольтманн протестує проти фрази «Бог віддає Себе», тому що Новий

⁵¹Moltmann, *The Crucified God*, 1993, 242.

⁵²Moltmann, 244.

⁵³Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1993, 63.

⁵⁴Barth, *Church Dogmatics 1.1 Ed.* G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed., 295.

⁵⁵Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 64.

Заповіт говорить, що Бог Отець є Тим, Хто «видав Його за всіх нас» (Рим. 8: 32) і Син є Тим, Хто «видав за мене Самого Себе» (Гал. 2: 20). Ю. Мольтманн розглядає Новий Заповіт як розповідь про взаємини Сина з Отцем і Духом.

Історія Ісуса, за Ю. Мольтманном, може бути розділена на два виміри: історичний та есхатологічний⁵⁶. Історичний вимір тринітарної історії Сина охоплює хрещення, покликання, проповідь та служіння Ісуса. Особливе тринітарне значення надається хрещенню. Месіанське покликання Ісуса відбулося під час хрещення. Ця подія розкрила унікальні стосунки Отця і Сина у Духові Святому⁵⁷.

Як зауважує Ю. Мольтманн, Ісус завжди звертається до Бога виключно як до «свого Отця», що вказує на особливі синівські стосунки Ісуса зі Своім Отцем. Ю. Мольтманн не обмежує свою аргументацію лише текстами з Євангелій, він також звертається до богослов'я Павла та Івана. Він доводить, що «формула послання» – «Бог посилає Свого Сина» має не лише христологічне значення, але також і тринітарне. У відданні Сина Бог диференціює Себе від Себе та віддає Себе. Це є тринітарна диференціація в Богіві. У монографії «Дух життя» Ю. Мольтманн робить наголос на ролі Духа Святого у житті Христа⁵⁸. З цієї перспективи він розглядає історію Сина як історію Христа з Духом. Ісус є Тим, «Хто прийшов від Духа, керується Духом, діє і служить у Духові та через Духа віддає Себе на смерть на Хресті»⁵⁹.

Розглядаючи христологічну пневматологію, Ю. Мольтманн робить наголос на її тринітарній структурі. Він доводить, що «посилання Духа» є тринітарною подією (Ів. 14–15). Джерелом походження Духа є Отець, але причиною приходу Духа є Отець і Син. Отже, посилення Духа не є лише

⁵⁶Moltmann, 65.

⁵⁷Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 90.

⁵⁸Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 58.

⁵⁹Moltmann, 58.

подвійною взаємодією між Христом і Духом, це є потрійна дія Сина, Отця і Духа.

Розкривши тринітарне значення смерті Христа, Ю. Мольтманн вдається до есхатологічної історії Сина. Воскресіння Христа з мертвих і Його майбутнє у славі він подає як тринітарні есхатологічні події. Воскресіння Христа Ю. Мольтманн розглядає крізь призму богослов'я апостола Павла як одкровення Сина. Бог Отець садить на трон Ісуса як Сина Божого у силі. Це було здійснене за «Духом Святости» (Рим. 1: 4)⁶⁰. Отже, Ю. Мольтманн тлумачить воскресіння Христа не лише як подію між Отцем і Сином, але як тринітарну подію, до якої залучений також Дух Святий.

Потім Ю. Мольтманн звертається до 1 Кор. 15: 28: «А коли Йому все Він упокорить, тоді й Сам Син упокориться Тому, Хто все впокорив Йому, щоб Бог був у всьому все». Цей текст є дуже важливим для христологічної есхатології, тому що він розкриває есхатологічне майбутнє Христа як внутрішню тринітарну подію. Якщо Отець підносить Христа бути Господом, в кінці Христос завершить Своє правування і передасть Царство як завершений суверенітет Богу Отцю «щоб Бог був у всьому все»⁶¹. Есхатологічна «передача Царства» Богом Сином Богу Отцю є безперечно подією всередині Трійці.

Історія як ціле. Хрест Христа, з якого думка Ю. Мольтманна отримала свій початок та розвиток, є центральним для його тринітарного богослов'я. Наступним кроком у розвитку тринітарного богослов'я є історія Сина, яку він розуміє як взаємне спілкування Ісуса з Отцем і Духом Святим. Проте Ю. Мольтманн не зупиняється тут, він іде далі та розвиває тринітарне богослов'я історії. Разом із В. Панненбергом⁶² Ю. Мольтманн розуміє всеохопне ціле реальності як історію на відміну від неісторичного, субстанцівістського розуміння реальності в класичній думці, що бере

⁶⁰Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 87.

⁶¹Jurgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (London: SCM Press, 1996), 335.

⁶²Wolfhart Pannenberg and George H Kehm, *Basic Questions in Theology Collected Essays 1 1* (Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2008), 15–95.

початок від Арістотеля⁶³. Якщо у «Богослов'ї надії» Ю. Мольтманн описує історію як дистанцію між виголошенням обіцянки та виконанням обіцянки⁶⁴, то у тринітарному богослов'ї, поданому у монографії «Трійця і Царство», історія розуміється як «відкрита, об'єднана єдність трьох божественних Осіб у Їхніх взаєминах»⁶⁵.

Важливо зауважити, що Ю. Мольтманн дає визначення тринітарній історії інклюзивістськими, а не ексклюзивістськими термінами. Божа тринітарна історія охоплює світ. Це історія, в якій три божественних Особи мають дотичність одна до одної та до світу. Всі три Особи Трійці завжди беруть участь в історії. У створенні світу Бог Отець як творчий ініціатор творіння створює небо та землю через Бога Сина, свій формотворчий початок, і в енергіях Святого Духа, свого життєдайного початку⁶⁶.

У боговтіленні Бог Отець через Духа посилає Сина, визволителя поневоленого творіння, у світ. У богослов'ї Ю. Мольтманна робиться особливий наголос на ролі Святого Духа. Деякі дослідники називають богослов'я Ю. Мольтманна «тринітарною пневматологією», у такий спосіб протиставляючи його «тринітарній христології» К. Барта⁶⁷. Святий Дух прославляє Сина та Отця та провадить все творіння у вічну спільноту божественних Осіб. А. Дж. Коньєрс вважає, що тринітарна історія Ю. Мольтманна має два напрями: «посилання» і «прославлення»⁶⁸. Якщо на Трійцю дивитися як на «посилання», тоді ролі божественних Осіб набувають такого порядку: Бог Отець посилає, Бог Син є посланим і посилає і Бог Дух є завжди посланим. А з погляду «прославлення», який є есхатологічним, ролі божественних осіб змінюються: Дух Святий прославляє Отця і Сина, Син є прославленим і прославляє, Отець є прославленим. Отже, тринітарна історія

⁶³Wood, "From Barth's Trinitarian Christology to Moltmann's Trinitarian Pneumatology," 61.

⁶⁴Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and Implications of a Christian Eschatology*, 95–138.

⁶⁵Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 157.

⁶⁶Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, 1st HarperCollins pbk. ed., The Gifford Lectures 1984–1985 (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), 98.

⁶⁷Wood, "From Barth's Trinitarian Christology to Moltmann's Trinitarian Pneumatology," 151–70.

⁶⁸A. J. Conyers, *God, Hope, and History: Jürgen Moltmann and the Christian Concept of History* (Macon, Ga.: Mercer, 1988), 144.

розкриває активну і рецептивну суб'єктність трьох Осіб триєдиного Бога. Есхатологічне прославлення Трійці поєднується з історією спасіння світу. У цій широкій тринітарній історії Бога вся історія і все творіння поєднується з Отцем, Сином і Духом Святим.

Отже, джерела тринітарної історії Ю. Мольтманна можуть бути зображенні трьома концентричними колами. У центрі розміщується коло хреста Христового як джерело найбільш інтенсивної тринітарної концентрації. Наступним колом є історія Сина як джерело другого рівня тринітарної концентрації. І зовнішнім колом є вся історія світу, яка є тринітарною історією спасіння.

Соціальний характер Трійці

На перших сторінках монографії «Трійця і Царство» Ю. Мольтманн запевняє, що він «розвиває соціальну доктрину про Трійцю»⁶⁹. Соціальна доктрина про Трійцю може бути названа «сильним тринітаризмом». К. Плантінга перераховує три основні умови, за яких тринітарна доктрина може вважатися «соціальною» або «сильною» доктриною про Трійцю:

1. Доктрина повинна розглядати Отця, Сина і Духа як окремі центри знання, волі, любові та дії.
2. Будь-яка супровідна субдоктрина божественної простоти повинна бути досить «слабкою», щоб узгоджуватися з умовою 1, тобто з реальною відмінністю тринітарних Осіб.
3. Отця, Сина і Духа необхідно розглядати як таких, що знаходяться у тісних взаємозв'язках один з одним і утворюють конкретну соціальну єдність⁷⁰.

Доктрина про Трійцю Ю. Мольтманна відповідає всім трьом умовам і тому правильно називати її соціальною доктриною про Трійцю. Соціальну

⁶⁹Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, xvi.

⁷⁰Cornelius Plantinga, "Social Trinity and Tritheism," in *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, Ed. Ronald J. Feenstra and Cornelius Plantinga (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), 22.

доктрину про Трійцю зазвичай протиставляють психологічній доктрині про Трійцю. Перша надає перевагу аналогії до спільноти людей. У ній підкреслюється реальність трьох божественних Осіб та їх виокремленість. Психологічна доктрина про Трійцю робить наголос на єдності Трійці та простоті божественної природи. Коли богослов розвиває соціальну доктрину про Трійцю, він починає з Трьох Осіб, а потім вдається до питання єдності Бога. Для Ю. Мольтманна не є випадковим рішення, з чого починати розвивати тринітарну доктрину. Для нього це питання того, що є даним і очевидним, і того, про що запитуємо, що є проблемою. Ю. Мольтманн вважає, що з біблійної перспективи, Трійця Осіб не є проблемою. Вона засвідчена в конкретній історії спасіння – історії Отця, Сина і Духа⁷¹.

Знання про Трійцю Осіб відповідає досвіду конкретного історичного одкровення в Старому і Новому Заповітах. На думку Ю. Мольтманна, єдність Бога є проблемою. Її неможливо визнати як щось очевидне. Єдність є питанням, яке постає з історії тринітарних Осіб. Ю. Мольтманн навіть заявляє, що єдність Трійці є есхатологічною⁷². З тексту Ю. Мольтманна не зовсім зрозуміло, чи це питання є епістемологічним, і єдність триєдиного Бога стане очевидною для людей в есхатоні; чи це є питанням онтологічним, і єдність Бога буде встановлена в есхатоні. Т. Пітерс зауважує, що Ю. Мольтманн «робить досить значний крок від субстанційної єдності Бога до реляційної єдності, в якій трьом Особам надається пріоритет»⁷³.

Доктрина про Трійцю Ю. Мольтманна є соціальною, тому що категорія «спільноти» використовується як основна аналогія до Трійці. Ю. Мольтманн впевнено стає на бік каппадокійців, які надавали перевагу образу сім'ї як аналогії до Трійці. Він говорить: «Образ сім'ї є кращим для ілюстрації єдності Трійці: три Особи – одна сім'я»⁷⁴. Він критикує психологічну доктрину про Трійцю, розвинуту Августином і його аналогію окремого

⁷¹Moltmann, "The Unity of the Triune God," 160.

⁷²Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 149.

⁷³Peters, *God as Trinity*, 103.

⁷⁴Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 199.

людського індивіду. Ю. Мольтманн вважає, що психологічна доктрина про Трійцю має тенденцію до модалізму. Навіть більше, Ю. Мольтманн полемізує з усією історією розвитку тринітарної доктрини на Заході. Вчення, які розглядають Бога як субстанцію, абсолютний суб'єкт та абсолютну особистість, мислитель називає монотеїстичними і моралістичними. Ці вчення він вважає деструктивними. Як альтернативу до цих деструктивних тенденцій він пропонує лише одне рішення – соціальну доктрину про Трійцю. Ю. Мольтманн вважає, що вона є справжньою тринітарною концепцією Бога, яка узгоджується з біблійним свідченням про історію Отця, Сина і Святого Духа.

Історичний характер Трійці

Вихідного пункту для розвитку доктрини про Трійцю у вигляді гомогенної субстанції або ідентичного суб'єкта Ю. Мольтманн не встановлює. Він також не дотримується традиції, в якій зазвичай богословський трактат починається твердженням «Бог існує», яке сприймається світлом природного розуму, а потім переходить до твердження «Бог є Трійця», яке знаходять в одкровенні. Ю. Мольтманн відкидає таку схему як спекулятивну і неприйнятну. Він називає свою тринітарну доктрину «історичною доктриною про Трійцю»⁷⁵. Його вихідним пунктом для формулювання тринітарної доктрини є історія спасіння: історія Отця, Сина і Святого Духа. Доктрина про Трійцю постає з цієї історії. Проте С. Павелл слушно зауважує, що для Ю. Мольтманна «доктрина про Трійцю не лише постає з цієї історії – вона є цією історією»⁷⁶. Історія спасіння не є дією одного суб'єкта: вона є діяльністю множинності божественних суб'єктів. Окремі дії божественних Осіб відбуваються на різних аренах історії спасіння. У кожен період тринітарні Особи діють в особливий спосіб, мають особливі ролі та своєрідно взаємодіють між собою.

⁷⁵Moltmann, 19.

⁷⁶Powell, *The Trinity in German Thought*, 248.

Слід зауважити, що у свою історичну тринітарну доктрину Ю. Мольтманн інтегрує доктрину царств Йоахима Флорського⁷⁷. Останній був богословом XIII ст. і вчив, що вся історія може бути поділена на три царства. Кожна божественна Особа Трійці формує своє царство. Царство Отця є творінням і збереженням світу Законом Мойсея. У царстві Отця люди повинні дотримуватися Закону, керуючись страхом. У царстві Сина проголошується Євангелія і здійснюються священнодії в церкві. Люди є дітьми Божими, а не рабами, як це було під Законом. У царстві Духа люди будуть пізнавати Бога безпосередньо у досвіді Духа. Люди тут є друзями Бога⁷⁸.

Переважно Ю. Мольтманн погоджується із загальною схемою, проте він додає, що у всіх трьох царствах дві інші божественні Особи також діють⁷⁹. Ю. Мольтманн також не тлумачить порядок царств строго хронологічно як три послідовні періоди. Він бачить три царства як завжди присутні страти, рівні та переходи в тринітарній історії⁸⁰. У його парадигмі тринітарна історія царств корелюється з історією прогресу людської свободи.

Доксологічна Трійця

Богослови від часів Тертуліана традиційно розрізняють ікономічну та іманентну Трійцю⁸¹. Ікономічна Трійця – це триєдиний Бог, яким Він відкрився в ікономії спасіння. Ікономічна Трійця – це Бог-для-нас. Іманентна Трійця ще називається сутнісною Трійцею. Іманентна Трійця – це Бог-у-Собі. У книзі «Трійця і Царство» Ю. Мольтманн заявляє, що він приймає і застосовує у формулюванні доктрини про Трійцю *правило Ранера*⁸². Це означає, що триєдиний Бог відкрив себе в історії спасіння таким, яким Він є насправді у своєму трансцендентному бутті. Ю. Мольтманн вважає, що

⁷⁷Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 203.

⁷⁸Moltmann, 205.

⁷⁹Moltmann, *The Spirit of Life*, 380.

⁸⁰Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 209.

⁸¹John S. Feinberg, *No One like Him: The Doctrine of God, The Foundations of Evangelical Theology* (Wheaton, Ill: Crossway Books, 2001), 473.

⁸²Rahner, *The Trinity*, *Trans. Joseph Donceel*, 22; Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 160.

іманентна Трійця не відрізняється від ікономічної Трійці з двох причин. По-перше, Бог є любов, і це означає, що у Бозі не може бути протиріччя між свободою та необхідністю⁸³. По-друге, Бог є вірний. Тринітарні відносини в історії спасіння мають свою основу в самому триєдиному Богові. Зрештою Ю. Мольтманн робить висновок: «Твердження про іманентну Трійцю не повинні суперечити твердженням про ікономічну Трійцю і твердження про ікономічну Трійцю повинні узгоджуватися з доксологічними твердженнями про іманентну Трійцю»⁸⁴.

Аргументи Ю. Мольтманна на користь тотожності ікономічної та іманентної Трійці є досить переконливими, проте в методологічній частині тринітарного богослов'я тьубінгенський богослов наполягає, що знання про Трійцю ми отримуємо з досвіду конкретного історичного одкровення. Отже, ми повинні мати безпосередній епістемічний доступ до іманентної Трійці. Ю. Мольтманн знаходить цей доступ через доксологію. Він вважає, що в тринітарній доксології, наприклад, у Нікейському символі віри в артикулі про Святого Духа «Господа, Животворчого, що від Отця походить, що Йому з Отцем і Сином однакове поклоніння і однакова слава», наш погляд сягає далі історії спасіння і дарів спасіння – аж до вічної присутності самого Бога⁸⁵.

Виглядає так, що в монографії «Трійця та Царство» іманентна і доксологічна Трійця є синонімічними концепціями. Проте у своїх пізніх працях Ю. Мольтманн розрізняє їх і надає перевагу концепції доксологічної Трійці. Вся тональність тринітарного богослов'я Ю. Мольтманна показує, що він не почуває себе зручно, використовуючи терміни «іманентна» й «ікономічна» Трійця. Він вимушений їх використовувати лише тому, що богословська традиція використовує їх. У своєму богослов'ї він надає перевагу використанню термінів: монархічна Трійця, історична Трійця, євхаристійна Трійця (ці три терміни приблизно відповідають традиційному

⁸³Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 151.

⁸⁴Moltmann, 154.

⁸⁵Moltmann, *The Spirit of Life*, 305.

терміну «ікономічна Трійця») і доксологічна Трійця (приблизно відповідає терміну «іманентна Трійця»).

Коли Ю. Мольтманн розвиває концепцію доксологічної Трійці, він розмежовує конституцію Трійці і життя Трійці. Конституція Трійці визначається через порядок походження в Трійці. У цьому Ю. Мольтманн дотримується догматичної традиції православної церкви. Бог Отець є нероджений. Він породжує Бога Сина і є причиною Бога Святого Духа. Отець є також причиною єдиної божественної Сутності⁸⁶. У конституції Трійці Ю. Мольтманн визнає внутрішньотринітарну «монархію Отця». Проте він додає, що «монархія Отця не може бути поширена на внутрішньотринітарне життя і на діяльність Трійці щодо світу»⁸⁷.

Бог Син є народженим. Народження Сина здійснюється з природи Отця, а не від Його волі. Бог Син отримує божественність, владу та славу від Отця, але не отримує отцівство. Смерть Христа на хресті є фактом вічної покори Сина. Бог Дух Святий є «видихнутим». Його порядок походження в вічності є лише від Бога Отця. Досліджуючи порядок походження Духа, Ю. Мольтманн полемізує з концепцією *filioque*. Він стверджує, що *filioque-додаток* у західній церкві применшує божественність і суб'єктність Святого Духа.

Filioque-додаток також нівелює персональні відмінності між Отцем та Сином. Проте щоб пом'якшити лаконічну східну версію артикула «лише від Отця», німецький богослов пропонує свою версію артикула – «Дух Святий походить від Отця і Сина»⁸⁸. Отже, якщо конституція Трійці визначається порядком походження, то життя Трійці визначається Особами Трійці та їх взаєминами. Особам триєдиного Бога Ю. Мольтманн дає таке визначення: «Індивідуальні, унікальні, не взаємозамінні суб'єкти однієї спільної божественної сутності, проте кожен зі своєю свідомістю і волею»⁸⁹. Потім

⁸⁶Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 154.

⁸⁷Moltmann, 165.

⁸⁸Moltmann, 185.

⁸⁹Moltmann, 185.

Ю. Мольтманн доводить, що божественні Особи є унікальними завдяки їхнім відносинам – отцівству, синівству та походженню. Проте німецький богослов не погоджується із західною тенденцією вважати божественну Особу – відносинами. Він також полемізує зі східним розумінням, за яким відносини лише виявляють Особи й існують у спільній божественній природі. Він наполягає на тому, що Особи і відносини слід розуміти в термінах компліментарності, як взаємні доповнення. Ю. Мольтманн говорить: «Не існує особистостей без стосунків, але також не існує стосунків без особистостей»⁹⁰. Особистості та відносини слід розуміти як взаємозалежні реальності – «бути особою» передбачає «мати взаємини», а існування взаємин передбачає існування осіб. Отже, Ю. Мольтманн доводить, що «взаємини осіб» і «субстанційна індивідуальність осіб» є важливими поняттями для розуміння Трійці.

Форми Трійці

Розвиваючи тринітарну історію Бога, Ю. Мольтманн з'ясовує, що три Особи Трійці виконують різні ролі в різні періоди історії спасіння. У монографії «Трійця і Царство» Ю. Мольтманн подає низку схем рольової послідовності. Ці схеми німецький богослов називає *формами Трійці*. У кожен період тринітарної історії кожна Особа триєдиного Бога є діячем, приймачем або посередником. У пізніх працях Ю. Мольтманна більшість *форм Трійці* набувають імена і детального вивчаються.

Традиційну *форму Трійці*, що була розвинута на Заході, Ю. Мольтманн називає *монархічною формою Трійці*. Згідно з нею, Бог Отець діє через Сина у Духові Святому. Дія починається з Отця, посередництво відбувається через Сина і дія впливає Духом Святим⁹¹. Отець створює, примирюється зі світом через Сина в енергіях Святого Духа. Німецький богослов критикує західну богословську традицію за те, що вона визнає лише *монархічну модель Трійці* і

⁹⁰Moltmann, 172.

⁹¹Moltmann, *The Spirit of Life*, 291.

робить із неї космологічні і політичні прикладні висновки. Ю. Мольтманн стверджує, що *монархічна форма Трійці* – це лише одна форма серед інших *форм Трійці* і монархія Отця описує внутрішньотринітарні відносини⁹².

Ю. Мольтманн також говорить про *історичну форму Трійці*, в якій послідовність ролей є практично такою самою, як у *монархічній формі Трійці*. Тут він додає періодизацію ікономії спасіння, розвинуту Йоахимом Флорським⁹³.

Протилежною до монархічної є *євхаристійна форма Трійці*. Молитва, поклоніння і хвала походять від Духа Святого, ідуть через Сина і з Ним підіймаються до Отця, який є Тим, Хто їх приймає. Дух Святий прославляє Сина, і через Сина славиться Отець⁹⁴. Контекст для цієї *форми Трійці* знаходиться у церковній службі євхаристії. Тринітарна історія Бога починається з монархічної форми Трійці і замикає коло тринітарного життя євхаристійна форма Трійці. Обидві форми Трійці знаходять своє місце в історії спасіння. В есхатоні обидві форми Трійці долаються та піднімаються до тринітарної доксології, яка підкреслюється в артикулі про Святого Духа «Господа, Животворчого, що від Отця походить, що Йому з Отцем і Сином однакове поклоніння і однакова слава»⁹⁵. У тринітарній доксології Трійця прославляється і Їй поклоняються безумовно. Тринітарна доксологія завершує рух монархічної та євхаристійної Трійці.

Єдність триєдиного Бога та концепція перихорези

У тринітарному богослов'ї Ю. Мольтманна єдність триєдиного Бога не впливає безпосередньо з біблійного одкровення. Єдність Трійці не є експліцитним вченням, яке можна віднайти на поверхні біблійного тексту. Єдність Трійці – це запитання. Її не можна приймати як щось очевидне на початку формулювання тринітарної доктрини. Ю. Мольтманн критикує

⁹²Moltmann, 290–95.

⁹³Moltmann, 295–98.

⁹⁴Moltmann, "The Unity of the Triune God," 155.

⁹⁵Moltmann, *The Spirit of Life*, 301.

західну богословську традицію за вчення про «подвійну єдність божества»⁹⁶. У західному богослов'ї доктрина про Бога звичайно має два артикули: *De Deo uno*, що базується на природному богослов'ї, та *De Deo trino*, що базується на одкровенні про триєдиного Бога. Завдяки такому порядку, питання про божественну єдність розглядається двічі: на початку як вихідна передумова, і в кінці як висновок. Ю. Мольтманн вважає, що це надмірний наголос на єдності в Трійці, який веде до абстрактного монотеїзму⁹⁷. Якщо єдність Трійці є запитанням, відповідь не повинна мати спекулятивний характер, вона повинна бути тринітарною та есхатологічною⁹⁸.

Німецький богослов відкидає обидві концепції божественної єдності, які були розвинуті в західному богослов'ї: єдність як вища субстанція і єдність як абсолютний суб'єкт. Обидва підходи він вважає анахронізмом і такими, що ведуть до монотеїзму. У монографії «Трійця та Царство» Ю. Мольтманн говорить, що єдність Трійці можна розглядати з трьох перспектив⁹⁹. По-перше, згідно з конституцією триєдиного Бога, Отець є джерелом божественної сутності, Бог Син і Бог Дух Святий отримують свою божественність від Бога Отця. Отже, Бог Отець створює «монархічну» єдність Трійці. Проте Ю. Мольтманн додає, що монархія Отця застосовується лише до конституції Трійці. Вона не відіграє жодної ролі у внутрішньотринітарному житті Трійці¹⁰⁰. Німецький богослов далі не розвиває концепцію монархії Отця і не поширює її за межі конституції Трійці.

По-друге, в контексті внутрішньотринітарного життя всі три божественні Особи формують свою єдність. Ця єдність є вічною *перихорезою* їхньої божественної любові. Перихоретична єдність Трійці є центральною концепцією божественної єдності в тринітарному богослов'ї Ю. Мольтманна.

⁹⁶Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 17.

⁹⁷Moltmann, 17.

⁹⁸Moltmann, "The Unity of the Triune God," 161.

⁹⁹Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 177.

¹⁰⁰Moltmann, *Experiences in Theology*, 317.

У його пізніх працях концепція перихорези божественних Осіб набуває все більшого значення.

По-третє, об'єднувальна взаємність і спільність походить від Святого Духа. Єдність Трійці висвітлюється через Святого Духа. Концепція божественної єдності в пізніх працях Ю. Мольтманна поглинається концепцією про *перихоретичну* єдність Трійці. Отже, *перихоретична* єдність Трійці є основною концепцією єдності триєдиного Бога.

Серед трьох аспектів єдності триєдиного Бога, Ю. Мольтманн виокремлює *перихоретичну* єдність. Він не приділяє значної уваги двом іншим аспектам божественної єдності, тому що вони імпліцитно суперечать основним мотивам його доктрини про Трійцю. Якщо монархію Отця як аспект єдності триєдиного Бога розвивати далі у напрямку космологічних, соціальних та еклезіологічних прикладних висновків, це буде суперечити егалітарним політичним мотивам Ю. Мольтманна у космології, соціальній теорії та еклезіології. *Монархічна форма Трійці* як спосіб внутрішніх тринітарних відносин збалансовується євхаристійною формою Трійці та іншими *формами Трійці*, відомими з історії спасіння.

Третій аспект тринітарної єдності – взаємне преображення і просвітлення Трійці Святим Духом – не є незалежним аспектом єдності божественних Осіб. Він пов'язаний із *перихоретичною* єдністю. Якщо роль Святого Духа у формуванні божественної єдності буде переоцінена, тринітарне богослов'я Ю. Мольтманна може набути ознак західного тринітарного богослов'я, в якому Дух вважається зв'язком любові між Отцем та Сином. У цьому разі особистість та суб'єктність Духа недооцінюється. Саме цю тенденцію критикує Ю. Мольтманн і намагається її уникнути¹⁰¹. У монографіях «Бог у творінні» і «Дух життя» Ю. Мольтманн робить наголос на ролі Святого Духа в тринітарному житті, проте тут він підкреслює суб'єктність Духа і його основну роль у відкритій Трійці. Навіть більше, німецький богослов ставить поряд та зближує енергії Духа і *перихоретичну*

¹⁰¹Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 169.

єдність триєдиного Бога. Отже, серед трьох аспектів єдності триєдиного Бога концепція *перихорези* займає центральне місце. Інші концепції божественної єдності не дуже корелюються з основними богословськими мотивами Ю. Мольтманна.

Очевидно, Ю. Мольтманн визнає «спільну божественну сутність» як фактор єдності триєдиного Бога¹⁰². Проте у його богослов'ї «спільна божественна природа» не є самою дійсністю єдності Трійці, вона лише створює передумови для реальності тринітарної єдності. Згідно з онтологією Ю. Мольтманна, божественні Особи можуть мати єдність завдяки «аксіомі подібності». Епістемологічну концепцію «подібне може бути пізнане лише подібним» Ю. Мольтманн використовує вже як онтологічний принцип, застосований до спільноти: «Подібне притягується до подібного»¹⁰³. Інакше кажучи, божественна природа «розподілена» між Особами Трійці. Отже, спільна божественна природа не є самою єдністю, вона є онтологічною передумовою для *перихоретичної* єдності Трійці.

Отже, у богослов'ї Ю. Мольтманна, *перихореза* є дуже важливим аспектом тринітарної єдності Отця, Сина і Святого Духа. На фоні концепції *перихорези* інші аспекти тринітарної єдності втрачають свою концептуальну вагомість.

Ідею взаємного оселення Отця, Сина і Святого Духа Ю. Мольтманн знайшов у декількох джерелах. Середньовічний богослов Рішар Сен-Вікторський розвинув нову екзистенціальну концепцію «особи». Якщо у західному богослов'ї особи вважаються відносинами, а у східному особи існують (субсистенціують) в одній природі, то за вченням Рішара Сен-Вікторського, особи існують у світлі іншої і в іншій через любов. Цю концепцію «особи» Ю. Мольтманн вважає дуже близькою до *перихоретичного* розуміння особи.

¹⁰²Moltmann, 171–72.

¹⁰³Moltmann, *Experiences in Theology*, 150.

Проте основним джерелом концепції перихорези в християнській богословській традиції для Ю. Мольтманна є богослов'я східних Отців Церкви Григорія Назіанського та Іоанна Дамаскіна¹⁰⁴. Григорій Назіанський перший використав слово в богословському значенні. Іоанн Дамаскін ввів цей термін у христологію і тринітарне богослов'я. Отже, Іоанн Дамаскін є основним джерелом концепції перихорези. У пізній монографії «Досвід у богослов'ї» Ю. Мольтманн також вказує на західну богословську традицію, в якій слово *перихореза* передається двома латинськими термінами *circumincessio* і *circuminsessio*¹⁰⁵. Перший термін *circumincessio* означає «динамічне взаємопроникнення», а другий *circuminsessio* має значення «статичного взаємооселення». Ю. Мольтманн також цитує артикул із догматичного визначання Флорентійського собору (1438–1445 рр.), в якому не зустрічається латинський еквівалент терміна «перихореза», проте ідея взаємного оселення Отця, Сина і Святого Духа є очевидною¹⁰⁶.

Деякі «натяки» на концепцію взаємного оселення Ю. Мольтманн знаходить в юдейській традиції. Він вважає, що концепція Шехіни є певним натяком на доктрину про Трійцю в загальному і на концепцію перихорези зокрема. Ю. Мольтманн звертається до літературного спадку А. Хешеля, який розвиває «богослов'я божественного страждання», щоб пояснити відданість Бога Ізраїля і Його страждання з народом Ізраїля¹⁰⁷. Отже, юдейська концепція теопафосу припускає певну «самодиференціацію» Бога.

У Ю. Мольтманна також є біблійні аргументи для обґрунтування концепції перихорези. У книзі «Трійця і Царство» Ю. Мольтманн не наводить жодних аргументів на користь концепції *перихорези* з біблійних текстів. Проте у своїх пізніх монографіях «Історія і триєдиний Бог» і «Досвід у богослов'ї» та ін. Ю. Мольтманн звертається до текстів Іванового корпусу, щоб обґрунтувати концепцію перихоретичної єдності. Він цитує Ів. 14: 9:

¹⁰⁴Moltmann, 316–17.

¹⁰⁵Moltmann, 317.

¹⁰⁶Moltmann, 317.

¹⁰⁷Moltmann, *History and the Triune God*, 23.

«Хто бачив Мене, той бачив Отця», 14: 10: «Я – в Отці, а Отець – у Мені», 10: 30: «Я й Отець – Ми одне!», 17: 21: «Як Ти, Отче, в Мені, а Я – у Тобі»¹⁰⁸. Ці тексти з Євангелії від Івана і богослов'я Івана в цілому, а також самосвідомість Ісуса, яка впливає з текстів Івана, створюють біблійне підґрунтя для розвитку концепції *перихорези*. У пошуках обґрунтування концепції Ю. Мольтманн також використовує свій улюблений текст 1 Кор. 15: 28: «А коли Йому все Він упокорить, тоді й Сам Син упокориться Тому, Хто все впокорив Йому, щоб Бог був у всьому все». У цьому тексті апостола Павла Ю. Мольтманн вбачає кінцеву есхатологічну інтеграцію та єдність відкритої Трійці.

Основою концепції перихоретичної єдності триєдиного Бога Ю. Мольтманн обирає вчення Іоанна Дамаскіна про вічну *перихорезу* (грецькою *περιχώρησις*, *perichoresis*) тринітарних Осіб. Найчастіше Ю. Мольтманн дає таке визначення терміна *περιχώρησις*: взаємне оселення божественних Осіб одна в одній. «Отець існує у Сині, Син у Отці, і вони двоє у Духові, так само Дух існує в Отці і Сині»¹⁰⁹. Божественні Особи люблять одна одну і оселяються одна в одній так, що створюють досконалу єдність. У цьому процесі досконалої емпатії тринітарні Особи складають єдність. Перихореза Отця, Сина і Святого Духа є досконалим спілкуванням і єдністю вічної любові. Ю. Мольтманн говорить: «У відносинах одна з одною божественні Особи, Отець, Син і Дух Святий, існують одночасно одна для одної і одна в одній в такий спосіб, що вони створюють досконалу тринітарну єдність»¹¹⁰. Божественні Особи взаємно проникають одна в одну і створюють одна одній простір для повного розкриття¹¹¹. *Перихоретична* єдність є досконалим взаємним оселенням і досконалим взаємним проникненням Осіб одна в одну. У вічній *перихорезі* божественні Особи прославляють одна одну і перихоретична єдність стає єдністю у славі.

¹⁰⁸Moltmann, 85.

¹⁰⁹Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 174–75.

¹¹⁰J. Moltmann and Margaret Kohl, "The Fellowship of the Holy Spirit: Trinitarian Pneumatology," *Scottish Journal of Theology* 37, no. 03 (August 1984): 289.

¹¹¹Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology*, 298.

Згідно з богослов'ям Ю. Мольтманна концепція *перихорези* демонструє, що єдність триєдиного Бога ґрунтується в самих божественних Особах. Концепція *перихорези* не постулює будь-якої екстраперсональної метафізичної реальності, такої, наприклад, як «божественна субстанція» або «божественний суб'єкт»¹¹². Також немає потреби припускати існування будь-якої абстрактної єдності *a priori*. Концепція *перихорези* не підкорює божественні Особи будь-якому екстраперсональному принципу єдності. Єдність Отця, Сина і Святого Духа приходить від них самих і здійснюється в них самих.

Перихоретична єдність є спільною, об'єднаною «властивістю» божественних Осіб. До того як ввести в тринітарне богослов'я концепцію *перихорези*, Ю. Мольтманн розвиває концепцію «особи». Тьубінгенський богослов відмовляється наслідувати тенденцію західної богословської традиції, за якою «особа» прирівнюється до «відносин»¹¹³. Він також не погоджується зі східним розумінням особи, яке сприймає «відносини» як маніфестацію особи. Ю. Мольтманн вважає, що особи і відносини є компліментарними відносинами і вони не можуть бути відокремленими.

Також Ю. Мольтманн відкидає модерністське розуміння особистості як атомістичного, відокремленого незалежного індивіда¹¹⁴. Особа є соціальною реальністю і вона не може існувати без спілкування з іншими особами. Проте Ю. Мольтманн рухається далі. Він бере на озброєння концепцію Рішара Сен-Вікторського, який розумів «особу як екзистенцію». Існування особи, за Рішаром Сен-Вікторським, означає *ex-ist* у світлі іншого і в іншому¹¹⁵. Зрештою, існування божественних Осіб або, інакше кажучи, життя Отця, Сина і Святого Духа створює перихоретичну єдність Трійці. Ця перихоретична єдність не є чимось додатковим або акцидентальним для тринітарних Осіб, але, навпаки, вона є суттєвою внутрішньою

¹¹²Moltmann, *Experiences in Theology*, 316.

¹¹³ Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity* (London: Burns and Oates, 1969), 132.

¹¹⁴ David Brown, "Trinitarian Personhood and Individuality," in *The Trinity, Incarnation, and Atonement*, Ed. Ronald J. Feenstra and Cornelius Plantinga (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999), 57–64.

¹¹⁵ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 173.

міжособистісною реальністю божественних Осіб. У концепції *перихорези* Ю. Мольтманн розвиває та поглиблює концепцію особи, запропоновану Рішаром Сен-Вікторським. Ю. Мольтманн стверджує, що зараз вже не можна розуміти «особу» як індивідуальну субстанцію раціональної природи, як розумів Боецій, або як мислячу річ, як говорив Р. Декарт¹¹⁶. Особа може існувати лише у світлі присутності іншого і в іншому. У перихоретичній концепції особи кожна тринітарна Особа стає Собою завдяки іншим тринітарним Особам¹¹⁷. Особа не існує як незалежний ізольований індивід на тлі власної самосвідомості. Кожна Особа триєдиного Бога усвідомлює Себе в спілкуванні з двома іншими Особами. Це нове перихоретичне розуміння особи і свідомості М. Вольф називає перихоретичною особистістю¹¹⁸. У концепції перихоретичної особистості взаємне внутрішнє оселення і взаємопроникнення божественних Осіб визначає характер як самих божественних Осіб, так і їхньої єдності.

Отже, перихоретична єдність триєдиного Бога безпосередньо пов'язана з реальністю божественних Осіб. Проте Ю. Мольтманн не стверджує, що *перихореза* хронологічно чи логічно з'являється після божественних Осіб. Оскільки особи і відносини існують одночасно, те саме слід сказати про божественних Осіб і їхню перихоретичну єдність. Тринітарні Особи не є незалежними індивідами, які згодом зайшли у стосунки одна з одною. Три божественні Особи та їхня перихоретична єдність існують одночасно та синхронно¹¹⁹. У такий спосіб концепція перихоретичної єдності триєдиного Бога уникає обох полярностей: тритеїзму і модалізму. Концепція *перихорези* є «блискучим способом» поєднання тріадичності і єдності без редукації тріадичності до єдності або розчинення єдності в тріадичності¹²⁰.

¹¹⁶ Frederick Charles Copleston, *A History of Philosophy* Vol. 2, (New York: Image Books, 1993), 1:118.

¹¹⁷ Moltmann, *Experiences in Theology*, 319.

¹¹⁸ Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Sacra Doctrina (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998), 208–13.

¹¹⁹ Volf, 175.

¹²⁰ Volf, 175.

Концепція перихорези не надає хронологічного пріоритету Особам, як у тритеїзмі, і не створює примат єдності, як у модалізмі. Перихоретична єдність – це єдність у різноманітності. Вона у жоден спосіб не нівелює різні характеристики та унікальність кожної тринітарної Особи. Ю. Мольтманн, як і інші сучасні богослови¹²¹, має застереження щодо «родового» використання терміна «особа»¹²². Він вважає, що «родове використання» терміна затуманює конкретні відмінності між божественними Особами. Було б навіть ще більш небезпечно, якщо єдність божественних Осіб сприймалася б як одноманітність. Три Особи триєдиного Бога володіють своєрідними рисами, з огляду на їхнє ставлення одна до одної та їхні індивідуальності. Оригінальність та особисті відмінності не затуманюються в концепції *перихорези* божественних Осіб. Навіть більше, Ю. Мольтманн стверджує, що в перихоретичній інтеграції індивідуальність та відмінності божественних Осіб набувають завершення та досконалості¹²³.

Згідно з концепцією тринітарної *перихорези* на рівні внутрішнього тринітарного життя Отець, Син і Дух Святий є рівними. Перихоретична єдність створює досконали «неієрархічну спільноту»¹²⁴. У житті Трійці жодна божественна Особа не має пріоритету перед іншою. Монархія Отця є порядком, чинним лише на рівні конституції Трійці, проте він не може бути застосований для розуміння життя Трійці. У перихоретичній єдності Дух Святий має рівну достойність із Отцем і Сином. З цього приводу Ю. Мольтманн цитує догматичне визначення Флорентійського собору (1438–1443 рр.): «Жодна Особа Трійці не випереджає інших у вічності, не перевищує їх у величі, не перевершує їх у могутності»¹²⁵. Термінами актуального життя божественних Осіб, вони є абсолютно рівними без будь-якої субординації. Г. Мюллер-Фаренгольц коректно зауважує, що концепція

¹²¹ Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 96–97.

¹²² Moltmann, "The Unity of the Triune God," 171.

¹²³ Moltmann, 167.

¹²⁴ Moltmann, *Experiences in Theology*, 317.

¹²⁵ Moltmann, 317.

перихорези, розвинута Ю. Мольтманном, «уникає будь-якої форми субординації в доктрині про Трійцю»¹²⁶.

Перихоретична єдність є рівністю божественних Осіб, проте вона не є монотонністю та одноманітністю. У перихоретичному спілкуванні три божественні Особи виражають багатство своїх індивідуальностей. Ю. Мольтманн пояснює, що слово *περιχώρησις* походить від дієслова *perichoreo*, яке вказує на статичну концепцію взаємного оселення одне в одному¹²⁷. Таке саме значення має латинський переклад цього слова *circuminsessio*. Отже, семантично концепція *перихорези* передає ідею взаємного оселення. Проте Ю. Мольтманн вважає, що буде правильно і легітимно додати в концепцію *перихорези* значення динамічності від латинського слова *circumincessio*, яке означає «динамічне взаємопроникнення», і грецького дієслова *perichoreuo*, яке має значення «танок по колу». Отже, об'єднане значення концепції *перихорези* виражає діалектичну реальність взаємного оселення: «абсолютного спокою і досконалого руху»¹²⁸.

Концепція мобільної перихоретичної єдності Отця, Сина і Святого Духа розкриває справжній взаємний двосторонній характер їхніх відносин. Три божественні Особи становлять досконалу взаємність. Кожна божественна Особа віддає себе іншим двом Особам. Це є активний аспект *перихорези*. Водночас кожна божественна Особа створює «широкий простір життя» у собі для оселення двох інших Осіб¹²⁹. Це є пасивний або приймальний аспект взаємного оселення божественних Осіб. У перихоретичній динамічній циркуляції божественного життя кожна тринітарна Особа взаємно та одночасно віддає себе двом іншим Особам і приймає їх у себе.

¹²⁶ Geiko Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power: The Theology of Jürgen Moltmann*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 146.

¹²⁷ Moltmann, *Experiences in Theology*, 318.

¹²⁸ Moltmann, 318.

¹²⁹ Moltmann, 319.

На думку Ю. Мольтманна, перихоретична єдність триєдиного Бога є взаємною любов'ю Отця, Сина і Духа. Він говорить: «Завдяки їхній взаємній любові, вони існують один в одному в абсолютній емпатії і вони є цілком єдині»¹³⁰. Вічна *перихореза* є вічною любов'ю, якою по суті є триєдиний Бог. Це є внутрішньотринітарна любов «подібного до подібного». Ю. Мольтманн переконаний, що неправильно розуміти відносини у Трійці в категоріях «керівництва» і «слухняності», як це розумів К. Барт¹³¹. Концепція взаємної любові у взаємному оселенні одне в одному краще описує вічне життя в Трійці. У вічній *перихорезі* зв'язок любові створюється не лише Духом Святим, як про це вчить західна богословська традиція, але кожна Особа є зв'язком любові для двох інших тринітарних Осіб¹³².

Згідно з доктриною про Трійцю Ю. Мольтманна, вічна перихореза триєдиного Бога не є абстрактними позачасовими відносинами. Перихореза відповідає конкретній історії тринітарних відносин Отця, Сина і Святого Духа. Історія спасіння є тринітарною історією Бога на шляху до перихоретичної інтеграції. Спасіння є процесом об'єднання з триєдиним Богом, відчужених один від одного створінь. Спасіння здійснюється, коли Син долучає людей до свої особистих стосунків з Отцем, і Дух Святий інтегрує їх в особисті стосунки з Отцем і Сином.

У взаємному оселенні одна в одній божественні Особи спрямовують одна одну до вічної слави. Вічна божественна слава виражається через тринітарне прославлення трьох Осіб. Бог Отець є «Отець слави» (Еф. 1: 17), тому що Він прославляється Сином і Духом. Син є «сяєвом слави» (Євр. 1: 3), тому що він прославляється Отцем і Духом. І Дух Святий є «Духом слави» завдяки прославленню Його Отцем і Сином¹³³. Кожна божественна Особа робить так, щоб дві інші Особи сяяли в променях вічної слави. Це є маніфестацією тринітарної перихорези божественного життя у Трійці.

¹³⁰ Moltmann, *History and the Triune God*, 132.

¹³¹ Karl Barth, *Church dogmatics study edition 21. IV. 1. Sections 57-59 IV* (London: T & T Clark, 2010), 159.

¹³² Moltmann, *Experiences in Theology*, 319–20.

¹³³ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 176.

Концепція відкритої Трійці Ю. Мольтманна не пов'язана з ідеями відкритого теїзму. Хоча Ю. Мольтманн дотримується поглядів про відкритість майбутнього для Бога, подібних до ідей відкритих теїстів, він не розвиває цю тему в жодній своїй програмній богословській праці¹³⁴. Відкритість Трійці в тринітарному богослов'ї Ю. Мольтманна означає, що тринітарне спілкування і динамічна перихоретична єдність Отця, Сина і Святого Духа не є ексклюзивістськими. Навпаки, тринітарне спілкування є інклюзивним. Перихоретична єдність трьох Осіб не є ізольованою спільнотою. Трійця є відкритою спільнотою. Хоча три божественні Особи створюють перихоретичне спілкування завдяки «гомологічній любові» (любов подібного до подібного), тринітарне спілкування виходить за межі трьох божественних Осіб у напрямку всього творіння через гетерологічну любов (любов до неподібного)¹³⁵. Любов подібного до подібного не є досконалою любов'ю, вона є певною мірою егоїстичною.

Отже, тринітарна любов не може обмежуватися виключно внутрішнім колом Трійці, вона охоплює чоловіків і жінок разом з усім творінням¹³⁶. Через взаємну саможертвувну любов божественні Особи формують довершене і досконале божественне життя, яке може дарувати себе створеному світові. Тринітарна історія Бога є складовою історії спасіння, а історія спасіння входить у перихоретичну динамічну єдність Трійці. Тринітарне перихоретичне спілкування є відкритим та гостинним до людей і світу. Обґрунтовуючи цю ідею, Ю. Мольтманн посилається на тексти євангеліста Івана: «Ісус відповів і до нього сказав: «Як хто любить Мене, той слово Моє берегтиме, і Отець Мій полюбить його, і Ми прийдемо до нього, і оселю закладемо в нього» (Ів. 14: 23) і «щоб були всі одно: як Ти, Отче, в Мені, а Я – у Тобі, щоб одно були в Нас і вони» (Ів. 17: 21)¹³⁷. Після цього Ю. Мольтманн говорить: «*Перихореза* поєднує не лише з іншими того самого

¹³⁴ "Talk-Back Session with Jurgen Moltman," *The Asbury Theological Journal*, no. 48 (1993): 41.

¹³⁵ Moltmann, *Experiences in Theology*, 317.

¹³⁶ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 178.

¹³⁷ Moltmann, *Experiences in Theology*, 323.

виду; вона поєднує також з іншими іншого виду»¹³⁸. Це означає, що створені істоти можуть долучитися до перихоретичного спілкування триєдиного Бога. Перихоретичне спілкування є спілкуванням із Богом, і навіть більше, воно є спілкуванням у Богові. Відкрита Трійця є гостинним, інтегровальним, і об'єднувальним спілкуванням триєдиного Бога.

Оскільки людей та все творіння запрошено до тринітарного спілкування та єднання з Богом, інтегровальний процес єднання світу з Богом є продовженням внутрішнього тринітарного перихоретичного єднання. Якщо концепція *перихорези* стосується всього творіння, тоді спасіння, церква, суспільство й особистість слід розуміти з перспективи концепції *перихорези*. Отже, концепція перихорези має космологічні, сотеріологічні, еклезіологічні та соціологічні застосування, які не є нав'язані зовні. Перихоретичні відносини в Трійці не є лише прикладом, який слід наслідувати чи імітувати. Для Ю. Мольтманна застосовувати концепцію перихорези означає реалізовувати її реальність та входити в перихоретичне спілкування з Трійцею і світом.

Зрештою, Ю. Мольтманн вказує на остаточну есхатологічну подію Божої тринітарної історії і говорить про есхатологічне буття Бога «А коли Йому все Він упокорить, тоді й Сам Син упокориться Тому, Хто все впокорив Йому, щоб Бог був у всьому все» (1 Кор. 15: 28). Тринітарна історія спасіння є процесом, який спрямований до есхатологічної мети. Очевидно, що це є внутрішньотринітарний процес, але це також сотеріологічний і космологічний процес¹³⁹. Божественна есхатологія охоплює історичну і космічну есхатологію. У божественному есхатоні Трійця оселяється і пробуває у всій створеній реальності і всі створенні істоти вічно живуть у Трійці.

Отже, соціальна доктрина про Трійцю Ю. Мольтманна розглядає декілька аспектів єдності Осіб триєдиного Бога. Проте лише концепція

¹³⁸ Moltmann, 323.

¹³⁹ Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology*, 335.

перихоретичної єдності Отця, Сина і Святого Духа відіграє суттєву роль у тринітарному богослов'ї Ю. Мольтманна. Оскільки Ю. Мольтманн робить наголос на трьох Особах у Трійці, концепція *перихорези* є придатною для збереження балансу між трьома Особами та єдністю Трійці. Хоча Ю. Мольтманн вказує на декілька джерел, які натякають на взаємне оселення божественних Осіб, основним джерелом концепції *перихорези* є східна православна богословська традиція. Однак німецький богослов не є залежним від цієї традиції, він творчо розвиває концепцію *перихорези* у всеосяжну концепцію взаємного проникнення тринітарних Осіб. Ю. Мольтманн доводить, що концепція *перихорези* є найкращим способом зобразити реальні взаємини у триєдиному Богові без ототожнення Трійці з недиференційованою єдністю або дефрагментації єдності до групи з трьох богів.

У вченні Ю. Мольтманна про відкриту Трійцю, концепція *перихорези* поширюється з внутрішніх тринітарних стосунків до відносин між Богом і світом. Потім Ю. Мольтманн робить наступний крок, застосовуючи концепцію *перихорези* до інших аспектів богослов'я і практики: сотеріології, еклезіології, соціальної теорії та політичної практики.

4.2. Історія та доктрина про Трійцю у В. Панненберга

Багато дослідників християнської традиції ХХ ст. вважають В. Панненберга ¹⁴⁰ богословом із дуже широкими інтелектуальними інтересами. Він відомий своїм глибоким інтересом до питання взаємодії між богослов'ям та наукою ¹⁴¹. Ж. Стюарт зазначає, що інтелектуальна серйозність, з якою В. Панненберг підходить до природознавчих та соціальних наук виділяє його серед інших видатних богословів другої пол.

¹⁴⁰ Вольфгарт Панненберг, 1928–2014 pp.

¹⁴¹ Carol Rausch Albright and Joel Haugen, eds., *Beginning with the End: God, Science, and Wolfhart Pannenberg* (Chicago, Ill: Open Court, 1997).

XX ст.¹⁴². Проте інтелектуальні інтереси В. Панненберга не обмежувалися сферою дотикання науки та богослов'я. Його співрозмовниками були фахівці з бібліології, історії, філософії, історії релігій, культурології. Інтерес до багатьох галузей знання не є випадковим, В. Панненберг вважає, що завданням систематичного богослов'я є створити всеохопну когерентну систему, яка повинна містити знання про Бога і про всю реальність як ціле¹⁴³. В. Панненберг критикує широко розповсюджену ідею про приватизацію і суб'єктивізацію релігії та богослов'я і вважає, що богослов'я має стати публічною дисципліною, метою якої є «раціональний виклад істини віри»¹⁴⁴. Істина віри повинна претендувати на універсальне значення. Істина не може бути істиною для однієї людини, вона повинна бути універсальною. Богословські твердження доцільно розглядати як гіпотези, які варто обґрунтовувати, перевіряти та доводити. Християнські істини також не можна постулювати, їх слід обґрунтовувати.

Як прихильник когерентної теорії істини В. Панненберг вважає, що всі богословські твердження мають бути узгодженими з реальністю як цілим¹⁴⁵. Це завдання стоїть перед християнським богослов'ям, особливо перед систематичним богослов'ям. В. Панненберг розуміє Бога як все-визначальну-реальність – реальність, яка все обґрунтовує і все об'єднує в одне ціле¹⁴⁶. Дж. Кобб вважає, що В. Панненберг є богословом XX ст., який успішно реалізував «проект богослов'я XIX ст.» – побудував найбільш витончену і складну богословську систему другої половини XX ст.¹⁴⁷. У фокусі богословського проекту В. Панненберга знаходиться завдання подати у сучасному культурному контексті когерентну систему християнської істини,

¹⁴²Jacqui A. Stewart, *Reconstructing Science and Theology in Postmodernity: Pannenberg, Ethics and the Human Sciences*, Ashgate New Critical Thinking in Theology & Biblical Studies (Aldershot, Hants, England ; Burlington, Vt: Ashgate, 2000), 2.

¹⁴³Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1991), 1:59–60.

¹⁴⁴Wolfhart Pannenberg and George H Kehm, *Basic Questions in Theology: Collected Essays* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 2:52–53.

¹⁴⁵Wolfhart Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1991), 8.

¹⁴⁶Cornelius A. Buller, *The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology* (Lanham, Md: Littlefield Adams Books, 1996), 10.

¹⁴⁷John B. Cobb, "Foreword," in *On the Way to God: An Exploration into the Theology of Wolfhart Pannenberg*. By David P. Polk (Lanham, Md: University Press of America, 1989), xi-xii.

в центрі якої стоїть саморозкриття триєдиного Бога ¹⁴⁸. Контекстом одкровення триєдиного Бога є повнота історичного процесу.

Історія як горизонт для доктрини про Трійцю

Одним із основних методологічних принципів богослов'я В. Панненберга є ідея про те, що Боже одкровення відбувається в історії. Важливість історії в тринітарному богослов'ї була заповідана К. Бартом і К. Ранером. Ю. Мольтманн і Р. Дженсон разом із В. Панненбергом серйозно сприйняли «історичний вимір» доктрини про Трійцю. Проте В. Панненберг розвинув послідовну систематичну і по-філософському обґрунтовану доктрину про Трійцю в контексті повноти історичного процесу¹⁴⁹. В одному зі своїх ранніх есе В. Панненберг артикулював центральний методологічний принцип своєї теологічної програми. Він сказав: «Історія є найбільш всеохопним горизонтом християнського богослов'я. Всі питання і відповіді є осмисленими лише в межах історії Бога з людством і через людство з усім творінням. Історія рухається до майбутнього, яке ще залишається прихованим від світу, але вже відкритим в Ісусі Христі»¹⁵⁰. Як випливає із наведеної цитати, для В. Панненберга є важливим есхатологічний вимір історії. Ф. Туппер доречно зауважує, що «новий напрям (В. Панненберга – Ф. С.) є чимось більшим, ніж повернення до історії, це рішучий поворот до есхатологічного богослов'я історії»¹⁵¹.

Подібно до К. Барта В. Панненберг робить наголос на концепції Божого одкровення і його «Систематичне богослов'я» починається з дискусії про одкровення. Проте В. Панненберг не прирівнює Слово Боже до одкровення, найпевніше, він пов'язує одкровення з історією, зокрема з історією Бога.

¹⁴⁸Stanley J. Grenz, *Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*, 2nd ed (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub.Co, 2005), 57.

¹⁴⁹Timothy Bradshaw, *Trinity and Ontology: A Comparative Study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg* (Lewiston: Published for Rutherford House/Edinburgh by E. Mellen Press, 1992), 47.

¹⁵⁰Pannenberg and Kehm, *Basic Questions in Theology*, 1:15.

¹⁵¹E. Frank Tupper, *The Theology of Wolfhart Pannenberg* (Philadelphia: Westminster Press, 1973), 20.

Отже, історія як одкровення складає ключову методологічну основу для розвитку тринітарного богослов'я В. Панненберга. Історія та досвід, а не міфологічна орієнтація релігій стають вихідним пунктом для доктрини про триєдиного Бога. В. Панненберг прирівнює одкровення до історії, але не до одвічної історії (*Urgeschichte*), про яку говорить К. Барт і не до історії спасіння (*Heilsgeschichte*) О. Кульмана, але до історії в її темпоральності і з її випадковостями – загальної світової історії (*Universalgeschichte*), яка є середовищем передавання традиції¹⁵². Універсальна історія охоплює всю послідовність подій від початку до кінця. Проте кінець ще на настав, тому її не можна досягнути, історія залишається відкритою. Людська історія є незавершеною, теперішнє завжди спрямоване у майбутнє. Людина постійно стикається з масою контингентних подій, які приходять до неї з майбутнього¹⁵³. Майбутнє має онтологічний пріоритет над минулим і теперішнім в історії.

Орієнтація богослов'я В. Панненберга на історію пов'язана з його розумінням богослов'я як публічного дискурсу. Богослов'я є публічною дисципліною, відкритою до оцінки і критики, і знаходиться у пошуках істини. Істина ж отримає повну реалізацію в есхатоні, а зараз не має останнього слова та історично зумовлена. В. Панненберг виступає проти приватизації релігії та богослов'я в епоху після Просвітництва. Він вказує на те що, в домодерні часи історичні події були основою для християнської віри. Свідчення про ці події містилися в авторитетному вчені церкви (для католиків) або в Біблії (для протестантів), проте після епохи Просвітництва, з появою історичної критики та занепадом «принципу Святого Письма» істину віри слід обґрунтовувати історичними дослідженнями, відкритими для публічної оцінки. В. Панненберг не вважає, що сама віра має в собі обґрунтування. Тут він посилається на розуміння віри М. Лютера, який вчив, що віра не спирається на себе, а знаходить опору *extra se*, тобто поза собою у

¹⁵²Hill, *The Three-Personed God*, 157.

¹⁵³Wolffhart Pannenberg, "Appearance as the Arrival of the Future," *Journal of the American Academy of Religion* 35, no. 2 (June 1967): 112.

Христі. Віра має народжуватися з довіри Богові, а не довіри собі. Вона повинна мати історичну основу – історичне одкровення Бога. І хоча одкровення, на якому ґрунтується віра, залишається дискусійним, лише раціональну аргументацію, а не ірраціональний «стрибок віри», можна протиставити філософським та історичним викликам, спрямованим проти християнських претензій на знання про Бога. Мета В. Панненберга – поставити християнську віру знову на тверду інтелектуальну основу. Він переконаний, що богослов'я має бути публічною дисципліною, яка шукає універсальну істину. Проте на відміну від традиційного богослов'я він не пов'язує істину з незмінними сутностями, які стоять за плінними подіями у часі. Для В. Панненберга істина є переважно історичною і зрештою – есхатологічною¹⁵⁴.

Істина виявляє себе у потоці часу, досягаючи повноти в есхатоні, проте частково можна володіти нею нині. Оскільки істиною не можна володіти у всій повноті до завершення історії всесвіту (есхатону), будь-яке людське знання, зокрема й богословське, є попереднім, неостаточним. Будь-які претензії на істину можуть стати предметом дискусії. Проте В. Панненберг відкидає ідею про те, що якщо істина є попередньою, то її слід заховати в гетто приватної думки окремої людини. Навпаки, він вважає, що богословські дослідження і пошуки універсальної істини мають стати спільним публічним проєктом, кінцевим результатом якого повинен бути «раціональний звіт про істину віри»¹⁵⁵.

Погоджуючись із традицією християнського богослов'я, В. Панненберг вважає, що Бог є всеосяжним об'єктом богослов'я і все систематичне богослов'я є переважно доктриною про Бога. Він дає таке коротке визначання терміна «Бог», яке він називає «семантичним мінімумом»: «все-визначальна-реальність», або «сила, від якої все залежить»¹⁵⁶. Це визначання

¹⁵⁴Pannenberg and Kehm, *Basic Questions in Theology*, 2:1–27.

¹⁵⁵Wolfhart Pannenberg, "Faith and Reason," in *Basic Questions in Theology*, Trans. George H. Kehm, 2 Vols. (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 2:52–53.

¹⁵⁶Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology*, 8.

означає, що божественність Бога тісно пов'язана з Його володарюванням над усім творінням. Концепція Бога має осяяти світлом не лише людське існування, але також існування світу в цілому. Завдання богослов'я, на думку В. Панненберга, полягає у тому, щоб показати, що християнська концепція Бога «освітлює» все людське знання¹⁵⁷.

«Семантичний мінімум» концепції Бога в окремих текстах В. Панненберга містить також есхатологічний вимір. Він говорить: «Бог є «силою майбутнього», або «силою, що детермінує майбутнє всього теперішнього»¹⁵⁸. Завершення процесу історії, кульмінацією якого буде остаточне спасіння усього творива, стане самодемонстрацією існування Бога. Отже, історія та есхатологія становлять фокус християнського богослов'я.

Історія як основний горизонт богослов'я та попередній характер істини не дозволяють В. Панненбергу безпосередньо переходити до доктрини про Бога. Вихідний пункт богослов'я потрібно вибороти. «Поле битви», на якому виборюється «право» говорити про Бога, є історія, а точніше, історія релігійних традицій. Вивчення релігійних традицій дозволяє зробити висновок, що людина є релігійною від природи¹⁵⁹. Структура людської особистості та суспільного життя пронизуються релігійним компонентом. В. Панненберг пов'язує релігійний компонент з антропологічною концепцією екзоцентризму¹⁶⁰. Екзоцентризм людської особистості означає, що людина знаходить основу своєї особистої ідентифікації поза собою. Тут він спирається на вчення М. Лютера про віру (*extra se*), сучасну філософську антропологію і психологічну теорію Е. Еріксона про базову довіру.

Релігійна свідомість виникає з елементарного усвідомлення різниці між «Я» та «світом», в якому вже з'являється базова довіра, що формується завдяки перебуванню людини в сім'ї. Досвід обмеженості і темпоральності

¹⁵⁷Wolfgang Pannenberg, "What Is Truth?," in *Basic Questions in Theology*, Trans. George H. Kehm, 2 Vols. (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 2:1–27.

¹⁵⁸Wolfgang Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 55–56.

¹⁵⁹Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:107–18.

¹⁶⁰Wolfgang Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 1st ed (Philadelphia: Westminster Press, 1985), 37.

сприяє формуванню інтуїції нескінченності, яка ще не є експліцитним знанням про Бога, але таке знання з'являється у контексті релігійних традицій¹⁶¹. Участь у житті релігійних традицій веде до усвідомлення, що базова інтуїція нескінченності є «нетематизованим знанням» про Бога. Історія релігійних традицій є ареною, на якій відбувається змагання між релігійними традиціями. Богословське вчення, яке найкраще осмислить досвід усієї реальності, зрештою переможе і цим продемонструє свою істинність. Це пояснює, наприклад, чому історія Ізраїля набула такої важливості. Ізраїль став народом, в якому зародився монотеїзм і з'явилося розуміння єдності всесвіту.

Знання про Бога, опосередковане історичними маніфестаціями Бога, буде остаточно досягнуте лише в кінці історії. Лише майбутнє завершення світової історії у настанні Царства Божого повною мірою відкриє славу Бога. Проте попередні, часткові, неостаточні одкровення можна віднайти в ході історії. Життя, проповідь і служіння Христа складають особливу серію історичних подій, яка є попереднім одкровенням божественності Бога. Отже, життя Христа створює основу для формування християнської доктрини Бога.

Триєдиний Бог історії

В автобіографічному есе для журналу «Християнське століття» («*Christian Century*») 1981 р. В. Панненберг анонсував важливий поворот у своєму богословському розвитку. Він заявив, що у його систематичному богослов'ї доктрина про Трійцю буде відігравати центральну роль і його богослов'я буде «більш послідовно тринітарним, ніж будь-який інший приклад мені відомий»¹⁶². Отже, його «Систематичне богослов'я» у трьох томах має за мету бути «послідовно тринітарним». Проте саму доктрину про Трійцю подано в 5 і 6 розділах першого тому «Систематичного

¹⁶¹Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 92.

¹⁶²Wolffhart Pannenberg, "God's Presence in History," *Christian Century*, no. 98 (March 11, 1981): 263.

богослов'я»¹⁶³. На відміну від багатьох богословів минулого і сьогодення, які розглядали доктрину про Трійцю в кінці доктрини про Бога або навіть у кінці всього корпусу систематичного богослов'я, В. Панненберг розміщає доктрину про триєдиного Бога безпосередньо після аналізу вступних питань систематичного богослов'я і вчення про Боже одкровення. Тут він наголошує на центральній ролі доктрини про Трійцю для догматичного богослов'я і доводить, що по суті все систематичне богослов'я є «розгортанням» християнської тринітарної концепції Бога.

Розміщення доктрини про Трійцю після вчення про одкровення і перед вченням про єдність Бога має також богословське значення. Всупереч більшості богословських трактатів минулого і сьогодення, які розглядають спочатку загальну ідею Бога і пов'язують її з концепцією єдності Бога, В. Панненберг переконаний, що вчення про три Особи Бога постає безпосередньо з Божого самоодкровення і тому його слід розвинути перш, ніж вчення про єдність Бога, яку слід шукати в єдності Божих атрибутів. Такий підхід В. Панненберг називає «конкретним монотеїзмом»¹⁶⁴. Його тринітарна доктрина випливає з Божого одкровення. Проте його підхід відрізняється від Бартового, в якому доктрина про Трійцю вибудовується з формального принципу одкровення «Бог відкриває Себе».

У В. Панненберга доктрина про Трійцю ґрунтується на розгортанні історії спасіння в біблійних текстах. Вихідним пунктом тринітарного богослов'я для нього стає прихід Христа як проповідника та ініціатора Царства Отця¹⁶⁵. Покірність Ісуса як Сина Своєму небесному Отцеві закладає основи для тринітарної самодиференціації. Як Син Ісус одночасно диференціює Себе від Отця і підкоряється Своєму Отцеві.

¹⁶³Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:259–448.

¹⁶⁴Pannenberg, 1:335.

¹⁶⁵Veli-Matti Kärkkäinen, "The Trinitarian Doctrines of Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg in the Context of Contemporary Discussion," in *The Cambridge Companion to the Trinity*, Edited by Peter C. Phan. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 230.

Самодиференціація і взаємозалежність у Трійці

Концепція самодиференціації відіграє значну роль у формуванні доктрини про Трійцю у В. Панненберга. Вона була розвинута ще у його ранній монографії «Ісус – Бог і людина»¹⁶⁶. Традиційно цей термін використовувався для позначення походження другої і третьої божественних Осіб у Трійці. Проте В. Панненберг інтерпретує цей термін, звертаючись до концепції Г. Гегеля про формування особистості. Особистість формується, коли вона віддає себе іншому і у відповідь отримує свою ідентичність щодо іншого. Оскільки особистість, яка диференціює себе від іншого, залежить від іншого у здобутті своєї ідентичності, то «взаємозалежність» є невід'ємною частиною самодиференціації. На основі аналізу «суб'єктивності» у Г. Гегеля В. Панненберг відрізняє «особу» від «суб'єкта»¹⁶⁷. Суб'єкт може існувати й існує незалежно від інших суб'єктів чи особистостей. Для суб'єкта інший існує лише як засіб для саморозкриття його суб'єктивності. Структура суб'єкта не потребує плюральності. Особа, на відміну від суб'єкта, не може здобути свою ідентичність від самої себе. Особа здобуває свою ідентичність від іншої особи, яка знаходиться поза її межами. Особа має свою основу в іншому «Я». Плюральність є необхідною передумовою існування особи й автентична особа попереджає редукцію плюральності до ізольованого суб'єкта або індивіда. Застосувавши цю концепцію до тринітарних Осіб, В. Панненберг показує, що взаємна самодиференціація Отця, Сина і Святого Духа складає конкретну форму тринітарних відносин.

Ісус диференціює себе від Отця, підкоряючись волі Отця, цією дією Він дає можливість Отцю заявляти про Свою божественність. Тут В. Панненберг апелює до аргументу Афанасія, який стверджував, що Отець не був би Отцем без Сина¹⁶⁸. Він також звертається до вчення Нового Заповіту про те, що Отець все передав Сину (Мт. 28: 18; Лк. 10: 22; Ів. 5: 23).

¹⁶⁶Wolfhart Pannenberg, *Jesus: God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1987), 181–83.

¹⁶⁷Powell, *The Trinity in German Thought*, 234–35.

¹⁶⁸R. Olson, "Wolfhart Pannenberg's Doctrine of the Trinity," *Scottish Journal of Theology* 43, no. 02 (May 1990): 199.

З цього факту В. Панненберг робить висновок, що божественність Отця залежить від виконання дорученої Сину місії у світі. Т. Пітерс називає цю ідею В. Панненберга «приголомшливим аргументом»¹⁶⁹.

Передавши володарювання Сину, Отець зробив Себе залежним від того, чи Син прославить Його і скористається переданим Йому володарюванням, щоб виконати Свою місію. Самодиференціація Отця від Сина полягає не лише в тому, що Отець породжує Сина, але також у тому, що Він передає все Синові. Тепер Його Царство і Його божественність залежать від Сина. На відміну від богословської традиції, яка приписує Отцю статус «безначального», від якого походять Син і Дух, В. Панненберг обстоює взаємну залежність тринітарних Осіб. Т. Пітерс назвав цю концепцію «залежною божественністю»¹⁷⁰.

Хоча В. Панненберг визнає, що є вимір відносин божественних Осіб, які не є зворотними (наприклад, Отець породжує Сина), проте він переконаний, що отцівство і божественність Отця залежить від Сина. Оскільки Отець передає володарювання Сину, і Син має «зруйнувати всякий уряд, і владу всяку та силу» і буде «царювати, аж доки Він не покладе всіх Своїх ворогів під ногами Своїми!», а потім «передасть царство Богові й Отцеві» (1 Кор. 15: 24–28)¹⁷¹. В. Панненберг вбачає в передачі володарювання Отця Сину і в есхатологічному поверненні володарювання Отцю особливий тип взаємності у відносинах тринітарних Осіб, який не можна побачити в традиційних концепціях про «походження» Осіб. Отже, на думку В. Панненберга, володарювання і Царство є невід'ємними від особистості Отця. «Божественність Бога – це Його правління» – говорить В. Панненберг¹⁷².

Взаємна залежність Отця і Сина (і Духа Святого) не обмежується ікономією спасіння, вона вже присутня в іманентній Трійці. В. Панненберг

¹⁶⁹Peters, *God as Trinity*, 137.

¹⁷⁰Peters, 135.

¹⁷¹Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:312–13.

¹⁷²Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God*, 55–56.

говорить: «Якщо володарювання Бога іде поруч із Його божественністю, то це вже відбувається у внутрішньому тринітарному житті Бога, у взаєминах між Сином, який вільно підкоряється володарюванню Отця, і Отцем, який передає своє володарювання Сину»¹⁷³.

Також В. Панненберг шукає біблійну основу для диференціації і залежності Отця і Сина від Духа Святого. Він звертається до текстів із Євангелії від Івана, які говорять про прославлення Сина Духом. На думку В. Панненберга, актом прославлення Дух диференціює себе від Отця і Сина й утверджує свою ідентичність поряд із Отцем і Сином. В. Панненберг говорить: «Оскільки Ісус прославляє Отця, а не себе, і саме у цій діяльності виявляє себе як Син Отця, так і Дух прославляє не себе, а Сина і в ньому Отця. Сам не говорячи про себе (Ів. 16: 13), а свідкуючи про Ісуса (Ів. 15: 26) і нагадуючи нам його вчення (Ів. 14: 26), він виявляє себе як Дух істини (Ів. 16: 13). Відмінний від Отця і Сина, він належить обом»¹⁷⁴. У такий спосіб В. Панненберг пов'язує біблійну ідею прославлення з концепцією самодиференціації Сина і Духа. Цей зв'язок спонукає розуміти божественність Отця, Сина і Святого Духа як залежну і здобуту від іншої божественної Особи, тому що кожна божественна Особа здобуває божественність як особа-у-відносинах від інших двох божественних Осіб.

Разом з усталеною християнською традицією В. Панненберг вчить, що третя Особа Трійці, Дух Святий, є посередником спілкування Ісуса з Отцем і посередником спілкування людей із Христом. Він говорить: «Участь Духа в Божій присутності у ділі Христа і в спілкуванні Сина з Отцем є основоположним фактом того, що християнське розуміння Бога було розвинуте в доктрину про Трійцю, а не в доктрину про двоєдиність (biunity) Отця і Сина»¹⁷⁵. Божественність Духа була встановлена завдяки Його ролі як посередника спілкування Отця і Сина, і не була результатом зовнішнього додатку до сповідань віри.

¹⁷³Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:313.

¹⁷⁴Pannenberg, 1:315.

¹⁷⁵Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:268–69.

Хрест Христа також має певне значення для тринітарних відносин Отця, Сина і Святого Духа. Можна сказати, що В. Панненберг рухається в тому самому напрямку, що і Ю. Мольтманн. Він також вважає, що у смерті Христос ризикував божественністю Отця. Подія хреста вплинула безпосередньо на тринітарне життя Бога¹⁷⁶. Проте В. Панненберг не йде до кінця за Ю. Мольтманном і не вважає, що слід говорити про «смерть Бога» або «про смерть Бога у Сині». Можна говорити лише про Сина Божого, який був розп'ятий, помер і був похований. Догматично коректною формулою тут буде «Син Божий страждав і помер за своєю людською природою»¹⁷⁷. Граничне приниження Христа і прийняття смерті вказує на граничну самодиференціацію Сина від Отця. Водночас у події Христа на хресті божественність Отця була поставлена під сумнів і Отець страждав, поділяючи страждання Сина.

У такий спосіб В. Панненберг розглядає роль Святого Духа під час розп'яття Христа. Дух Святий є Творцем всякого життя, Він воскресив Христа із мертвих (Рим. 1: 4; 1 Тим. 3: 16). Проте цю дію також чинить Отець (Дії 2: 24). Зрештою всі три божественні Особи діють у цій події. Роль Духа є особливою, але водночас Він поєднаний у цих діях з Отцем і Сином. Дух прославляє Сина і цим прославляє також Отця. Молитва Ісуса до Отця про прославлення Сина отримує відповідь через послання Духа і Його служіння¹⁷⁸. Дух відкриває Ісуса як Сина. Він також завершує одкровення Отця, яке здійснює Отець. Хоча Дух Святий взаємодіє з Сином, проте Він не походить від Сина. В. Панненберг тут відмовляється підтримати *filioque* і не погоджується з західною богословською традицією у цьому питанні. Він вважає, що помилково розглядати тринітарні відносини лише з перспективи «походження», а не з перспективи взаємності.

Дотримуючись ідеї самодиференціації і взаємозалежності тринітарних Осіб, В. Панненберг критикує концепції К. Барта і К. Ранера про те, що

¹⁷⁶Pannenberg, 1:314.

¹⁷⁷Pannenberg, 314.

¹⁷⁸Pannenberg, 315.

Отець, Син і Дух Святий є «способами буття» або «відмінними способами субсистенції» одного божественного суб'єкта. У цьому контексті він називає божественні Особи «живою реалізацією окремих центрів дії»¹⁷⁹. У такому розумінні В. Панненберг визнає свою близькість із богослов'ям тринітарних Осіб Ю. Мольтманна, В. Каспера і Р. Дженсона.

Самодиференціація Отця, Сина і Святого Духа є важливим фактором не лише для утвердження відмінностей тринітарних Осіб, а й для обґрунтування їхньої божественності. Тут В. Панненберг звертається до традиційної концепції «монархії Отця». Він не вважає, що підкорення Сина Отцеві вказує на Його нижчий онтологічний статус. Навпаки, підкорившись волі Отця, Син стає учасником монархії Отця разом із Духом. Своїм служінням Син і Дух «сприяють» монархії Отця. Проте Отець не може мати Царство або монархію без участі Сина і Духа, а лише через них¹⁸⁰. Отже, монархія Отця не є передумовою, а, найпевніше, результатом спільної діяльності трьох Осіб Трійці.

На думку В.-М. Карккайнена, концепція самодиференціації і взаємозалежності трьох Осіб Трійці веде В. Панненберга до перегляду традиційної тринітарної термінології¹⁸¹. Християнський схід використовував терміни «народження» для позначення походження Сина і «походження» щодо Духа. Західна церква використовувала термін «процесія» (посилання) щодо Сина і Духа, проте, розрізняючи народження Сина і походження Духа. Процесії у вічній божественній сутності є основою для Осіб Сина і Духа, які також відрізняються один від одного відносинами. Отець активно породжує, Син пасивно народжується, Дух пасивно походить. Ці вічні тринітарні процесії традиційно відокремлюються від місій Сина і Духа в історії. В. Панненберг вважає, що ця термінологія є недосконалою з екзегетичної і богословської перспектив. Вона адекватно не відображає ідею взаємності відносин Отця, Сина і Духа. В. Панненберг переконаний, що «народження» і

¹⁷⁹Pannenberg, 1:319.

¹⁸⁰Pannenberg, 1:324.

¹⁸¹Kärkkäinen, *The Trinity*, 134.

«місія» Сина так само стосуються історії Сина в ікономії спасіння, як «походження» і «дарування» Духа¹⁸². Тому В. Панненберг надає перевагу термінам, які передають ідеї самодиференціації та взаємності: передача, повернення, прославлення, підкорення тощо.

Зробивши своїм вихідним пунктом Боже одкровення та ікономію спасіння В. Панненберг також застосовує у своєму тринітарному богослов'ї *правило Ранера* про ідентичність ікономічної та іманентної Трійці. К. Ранер використовував свій «базовий принцип» переважно як протест проти неосхоластичних спекуляцій про іманентну Трійцю відокремлено від ікономії спасіння. Метою К. Ранера було тісніше поєднати розділи богослов'я і підсилити сотеріологічний аспект доктрини про Трійцю. В. Панненберг застосовує *правило Ранера*, щоб показати, що одкровення не слід розглядати як щось зовнішнє щодо Бога. Він переконаний, що вічна іманентна Трійця безпосередньо поєднана зі своїм історичним одкровенням¹⁸³. В. Панненберг наполягає, що не слід відокремлювати вічні «процесії» тринітарних Осіб (наприклад, одвічне народження Сина) від історичних місій (наприклад, посилення Сина Отцем або дарування Духа), тому що неправильно розглядати «процесії» як щось, що належить сутності триєдиного Бога, а «місії» – як щось, що є залежним лише від волі Бога. Навпаки, В. Панненберг вважає, що ікономічна Трійця є «актуалізацією» вічної іманентної Трійці. Єдність ікономічної та іманентної Трійці ґрунтується на факті, що Боже одкровення, Божа сотеріологічна діяльність в історії не є зовнішнім фактом для Його тринітарного життя, але виявляє Його присутність у світі¹⁸⁴.

Знання про ікономічну Трійцю є по суті знанням про іманентну Трійцю, а не лише джерелом, з якого може бути здобуте знання про іманентну Трійцю. Іманентна Трійця не є закритою і прихованою, її відносини з світом не є акцидентальними. Навпаки, вічний триєдиний Бог,

¹⁸²Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:305–7.

¹⁸³Pannenberg, 1:328.

¹⁸⁴Pannenberg, 1:393.

відкритий до світу, і ризикує Собою в його історії. З цієї причини Боже буття і Боже правління є невід'ємним цілим, а «успіх» служіння Христа є таким важливим для Божого правління та існування. Хоча іманентна Трійця є онтологічною основою Трійці, вони є одним і тим самим Богом, який стає відомим людям лише в один спосіб – через одкровення.

Єдність триєдиного Бога

Для В. Панненберга три божественних Особи та їхня діяльність в історії є даністю божественного одкровення. Проте єдність триєдиного Бога є проблемою, яку має вирішити богослов'я. У цьому переконанні В. Панненберг солідарний зі своїм колегою Ю. Мольтманном, який теж вважав, що слід починати з Трійці божественних Осіб і лише потім ставити питання про єдність Трійці¹⁸⁵. В. Панненберг критикує К. Барта за те, що у його богослов'ї єдність Трійці сприймається як щось відоме і їй надається богословський пріоритет¹⁸⁶. Джерелом помилкового підходу К. Барта В. Панненберг бачить традицію, що почалася ще з Августина, який надавав пріоритет єдності Бога перед Трійцею, і розвинулася в богословських спекуляціях Псевдо-Діонісія, який, як і К. Барт, намагався вивести Трійцю осіб з єдності Бога.

Як було розглянуто вище, методологічно В. Панненберг починає з ідеї трьох Осіб, а не з єдиної сутності Бога. З погляду змісту вихідним пунктом його тринітарного богослов'я є прихід Сина в біблійній історії спасіння. Проте на відміну від інших прихильників концепції соціальної Трійці, які робили незбалансований наголос на тринітарних Особах, що виливалося в недостатній увазі до питання єдності Трійці, В. Панненберг приділяє значну увагу аргументації на користь єдності триєдиного Бога. Доктрину про Трійцю, він називає «конкретним монотеїзмом» на протипагу абстрактній

¹⁸⁵Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1981, 19.

¹⁸⁶Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:283.

трансцендентності одного Бога й абстрактним поняттям про єдність, яка не залишає місця для множинності Осіб¹⁸⁷.

Перш ніж запропонувати своє обґрунтування єдності триєдиного Бога, В. Панненберг розглядає концепції єдності, які є в християнській традиції, але, на його думку, неадекватні¹⁸⁸. Він відкидає традиційний спосіб обґрунтування єдності Трійці на підставі Особи Отця. Богословська традиція вважає, що серед тринітарних Осіб лише Бог Отець є «безначальний» (*anarchos*). Отець є початком і джерелом для Сина і Духа. У ряді тринітарних Осіб Він стоїть першим. Отець із кожного погляду є Богом сам собою (*a seipso*). Проте ця концепція не передбачає справжніх взаємин між тринітарними Особами, тому що *послідовність походження* – Отець, Син і Дух Святий – є незворотна¹⁸⁹. Відсутність взаємності у відносинах і взаємозалежності у *послідовності походження* змушує В. Панненберга відмовити цій концепції як фактору єдності у Трійці.

Концепція єдиного божественного суб'єкта, яка утверджувалась у різних варіантах від Августина і до німецького ідеалізму та К. Барта, також не є прийнятною для В. Панненберга. Концепція суб'єкта не дозволяє розвивати принцип самодиференціації Осіб, який є важливим для його тринітарного богослов'я. Ідея одного божественного суб'єкта також не є сумісною з концепцією божественних Осіб як центрів свідомості та діяльності. Одного божественного суб'єкта також важко поєднати з місією Осіб в ікономії спасіння¹⁹⁰. Крім цього, В. Панненберг підозрює цю концепцію в прихованому модалізмі.

Концепція *перихорези* божественних Осіб у Трійці, яку ревно обстоює Ю. Мольтманн, більше імпонує В. Панненбергу¹⁹¹. Проте він вважає, що *перихореза* передбачає інші передумови для єдності тринітарних Осіб. Перихореза є лише маніфестацією цієї єдності. Вихідним пунктом

¹⁸⁷Pannenberg, 1:300.

¹⁸⁸Grenz, *Reason for Hope*, 52.

¹⁸⁹Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:311–12.

¹⁹⁰Wolffhart Pannenberg, "Problems of a Trinitarian Doctrine of God," *Dialog* 26, no. 4 (Fall 1987): 251.

¹⁹¹Pannenberg, *Jesus*, 183.

перихорези завжди є тринітарні Особи¹⁹². Отже, *перихореза* не може слугувати фактором первинної єдності триєдиного Бога.

Ідея обґрунтування єдності Трійці концепцією монархії Отця також виглядає перспективною. В. Панненберг розглядає монархію Отця як правління або Царство Бога. Він вважає, що монархія Отця в такому розумінні не реалізовується Отцем одноосібно. Монархія Отця як Царство здійснюється через служіння Сина і Духа¹⁹³. Крім цього, монархія Отця у В. Панненберга є не передумовою, а, найпевніше, результатом спільної діяльності Отця, Сина і Святого Духа. Монархія як Царство – це есхатологічне Боже правління.

Відмовившись від названих альтернатив утвердження єдності триєдиного Бога, В. Панненберг не вважає, що слід відмовитися від ідеї єдиної сутності Бога. Проте він пропонує радикально переглянути її, щоб вийти за межі традиційної онтології субстанції, яка є предметом критики у філософських і богословських колах сьогодення. В. Панненберг розуміє, що питання про єдність Трійці стає актуальним вже з IV ст. н.е. Він говорить: «Коли догма була утверджена в Нікеї та Константинополі в IV ст., центральною проблемою доктрини про Трійцю була не Трійця, а єдність триєдиного Бога»¹⁹⁴.

На думку В. Панненберга, проблема єдності Трійці не повинна вирішуватися з перспективи сутності Бога у відриві від взаємин трьох божественних Осіб, як вони виявляються в ікономії спасіння у світі. Важливо зазначити, що В. Панненберг обстоює не просто єдність Бога, але «диференційну» єдність Бога.

Першим кроком на шляху формування концепції єдності триєдиного Бога можна вважати формування концепції історії як одкровення. В історії відкриваються три божественні Особи в їхніх взаєминах. Саме в історичному контексті не лише три Особи Трійці здійснюють самодиференціацію, вони

¹⁹²Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:334.

¹⁹³Pannenberg, 1:324–26.

¹⁹⁴Pannenberg, 1:342.

також співвідносяться у взаємному прославленні. Отже, спільна тринітарна історія стає одним із початкових факторів єдності тринітарних Осіб. Історія вказує як на диференціацію, так і на єдність триєдиного Бога.

Наступним кроком на шляху до формулювання єдності Трійці є залучення до розгляду концепції «нескінченності»¹⁹⁵. Нескінченність щодо скінченності вказує на диференційовану єдність, яку шукає В. Панненберг. Нескінченність стосується скінченності як протилежне (інакше), проте нескінченність містить скінченність. Зрештою ми доходимо до єдності нескінченності і скінченності у нескінченності. Нескінченність виходить за межі скінченного, однак нескінченність також долає антитезу нескінченного і скінченного. Отже, це відношення демонструє справжню диференційну єдність.

Корелюючи ідею «нескінченності» з концепцією про «неосяжність» Бога, В. Панненберг вибудовує міст до розмови про нескінченну єдність сутності Бога¹⁹⁶. Для В. Панненберга диференційована єдність нескінченності є аналогічною до диференційованої єдності Трійці. Розвиваючи цю аналогію далі, він показує, що єдність божественної сутності містить множинність божественних Осіб і долає антитезу єдності і диференціації. В. Панненберг ідентифікує цю єдину божественну сутність із біблійним терміном «Дух».

З часів патристичного богослов'я християнська традиція описувала Бога за допомогою психологічних термінів: розум, воля, інтелект. В. Панненберг вважає, що ці терміни є невдалими, тому що зазнають критики Л. Феєрбаха як прості проєкції людської психіки, і надає перевагу слову «Дух»¹⁹⁷. Він переконаний, що сутністю Бога є Дух. Дух Божий функціонує аналогічно до нескінченності, Він одночасно виходить за межі тринітарних Осіб і містить їх. У богослов'ї В. Панненберга Дух відіграє подвійну роль. Він є об'єднувальною сутністю Бога, а також Він є Духом Святим, який діє у світі і є зв'язком між Отцем і Сином у Трійці.

¹⁹⁵Pannenberg, 349–51.

¹⁹⁶Kärkkäinen, *The Trinity*, 137.

¹⁹⁷Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 100.

На наступному етапі розвитку вчення про єдність триєдиного Бога В. Панненберг доходить висновку, що божественна сутність може бути описана метафорою, запозиченою із сучасної науки, – терміном «поле». Він говорить: «Присутність Божого Духа у творінні можна описати як поле творчої присутності, всеосяжне поле енергії, яка вивільняється у події за подією в скінченне існування»¹⁹⁸. Дух Божий не є лише абстрактною, об'єднувальною концепцією, Дух набирає реалістичних ознак, Дух є полем енергії. В. Панненберг на основі тексту Пс. 138: 7 «Куди я від Духа Твого піду» говорить про всеосяжну присутність Духа як «силового поля Божої могутньої присутності». Ця присутність пронизує весь всесвіт як нетілесне поле, джерело невинної творчості і діяльності Бога у світі. Тут В. Панненберг звертається до стоїчної концепції *Pneuma*, яку розуміли як «подих», «вітер», який пронизує космос. Така концепція *Pneuma* аналогічна до сучасного терміна зі сфери фізики – «силове поле» Фарадея. На думку В. Панненберга, «силове поле» має характеристики диференційованої єдності. «Поле» також долає антитезу між нематеріальним полем і матеріальним світом. Дух Божий є об'єднувальною сутністю Бога – «силовим полем». У цьому полі існує все творіння і триває вся історія¹⁹⁹. Проте Дух як «силове поле» не є лише безособовою присутністю Бога, Він також є маніфестацією божественних Осіб Трійці.

Описуючи сутність Бога як неосяжне поле термінами реляційності, В. Панненберг доходить висновку, що «спільна діяльність Отця, Сина і Духа – майбутнє Бога проривається у сьогодення створених істот, у світ Божих створінь, і на основі Божої діяльності у світі Божі атрибути приписуються не лише тринітарним Особам, але також божественній сутності, яка є спільною для всіх Осіб»²⁰⁰. Отже, для В. Панненберга божественні атрибути є ще одним фактором єдності божественної сутності.

¹⁹⁸Pannenberg, *Systematic Theology*, 194.

¹⁹⁹Stanley J Grenz and Roger E Olson, *20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997), 194.

²⁰⁰Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:391.

Зрештою по-філософському навантажені концепції «дух» і «поле» В. Панненберг висловлює біблійним терміном «любов». Слово «любов» взяте з другого біблійного тексту (перший, «Бог є Дух», Ів. 4: 24), який подає судження про Бога: «Бог є любов» (1 Ів. 4: 8)²⁰¹. Він звертає увагу на те, що текст не говорить, що «Бог любить нас», або «Бог люблячий», а саме «Бог є любов». В. Панненберг погоджується з Р. Прентером, що слово «любов» у цьому тексті не лише називає один з атрибутів Бога, але, так само як і термін «дух», дає визначення самій сутності або природі Бога²⁰². На основі 1 Ів. 4:8 В. Панненберг називає любов єдністю Отця, Сина і Святого Духа. Тринітарні Особи не лише мають любов як спільну рису, вони є любов'ю у єдності «вільних особистостей», які не можуть бути розлучені. Любов є силою, яка виявляється у взаєминах тринітарних Осіб і є ідентичною з божественною сутністю. В. Панненберг робить висновок: «Два твердження: «Бог є Дух» і «Бог є любов» – означають ту саму єдність сутності, якою Отець, Син і Дух об'єднані в спілкуванні як один Бог»²⁰³.

Отже, В. Панненберг дуже ретельно підійшов до концептуалізації єдності триєдиного Бога. На відміну від інших прихильників соціальної доктрини про Трійцю, які недостатньо обґрунтовували єдність триєдиного Бога, В. Панненберг вказав і розвинув шість факторів єдності Трійці: спільна тринітарна історія, нескінченість Бога, Дух, поле, спільність атрибутів і любов. М. К'явоне називає підхід В. Панненберга до обґрунтування єдності Бога «найбільш нюансованим»²⁰⁴. Звинувачення його тринітарного богослов'я в тенденції до тритеїзму в світлі його постійного наполягання на обґрунтуванні єдності Трійці можна вважати непереконливими.

²⁰¹Pannenberg, 1:396.

²⁰²Regin Prenter, "Der Gott, Der Liebe Ist. Das Verhältnis Der Gotteslehre Zu Christologie," *TLZ* 96 (1971): 403.

²⁰³Pannenberg, *Systematic Theology*, 427.

²⁰⁴Michael L. Chiavone, "The Unity of God as Understood by Four Twentieth-Century Trinitarian Theologians: Karl Rahner, Millard Erickson, John Zizioulas and Wolfhart Pannenberg" (PhD diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 2005), 243.

4.3. Тринітарна ідентичність в історичному наративі Р. Дженсона

До середини ХХ ст. Європа була центром академічного богословського дискурсу. Тут зосередилися центри вищої освіти і богословських публікацій. Проте у другій половині ХХ ст. ситуація починає змінюватися. Північна Америка стає осередком глобальної богословської освіти. Англійська мова як універсальна богословська мова витісняє німецьку. Всі основні богословські праці, написані німецькою та іншими європейськими мовами, перекладають англійською. Богословські конференції проводять або перекладають англійською мовою. Студенти з усіх континентів світу навчаються в богословським навчальних закладах Північної Америки та Європи.

Християнство стало глобальним феноменом. Християнське богослов'я намагається знайти шляхи контекстуалізації до культурного оточення, в якому розвивається²⁰⁵. Плюралізм і різноманітність стали реальністю для християнської богословської рефлексії. Корейський богослов Юн Ян Лі говорить: «Християнство вже не ідентифікується виключно як західна релігія. Фактично, християнство вже не лише світова релігія, воно – світове християнство. Християнство не можна розглядати виключно із західного погляду. Зрештою, богословська освіта має бути сформована так, щоб відображати природу християнського богослов'я як «світового»²⁰⁶. Г. Гонзалес називає ці процеси «макрореформацією»²⁰⁷. Він передбачає, що завдяки «макрореформації» богослов'я третього тисячоліття буде творитися спільно у глобальній спільноті, узгоджуючи різні позиції і шукаючи нові шляхи формування питань і відповідей.

Але тепер говорити про «західне богослов'я» все ще є сенс. Європа і Північна Америка поділяє той самий культурний та релігійний простір. У тринітарному богослов'ї мостом між старим і новим світами можна вважати

²⁰⁵Hans W. Frei and George Hunsinger, *Types of Christian Theology* (New Haven [ua.a.]: Yale Univ. Press, 1992), 19.

²⁰⁶Jung Young Lee, *The Trinity in Asian Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 11.

²⁰⁷Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1990), 49.

лютеранського богослова Р. В. Дженсона²⁰⁸. Він був студентом В. Панненберга, на ранніх етапах своєї богословської кар'єри викладав богослов'я в Європі. Після переїзду до США викладав два десятиліття в Лютеранській богословській семінарії в Геттисберзі (Пенсильванія). 1991 р. разом з К. Братеном заснував Центр католицького та євангельського богослов'я. Цей період його богословської кар'єри характеризується інтенсивним залученням до єкуменічного руху. Завершивши викладацьку кар'єру, з 1998 р. Р. Дженсон очолив Дослідницький богословський центр у Принстонському університеті в Нью-Джерсі. У своїй творчості Р. Дженсон втілює поєднання класичної європейської богословської спадщини і творчість американського конструктивного богослов'я.

У ранній період своєї богословської кар'єри (1960-ті роки) основну увагу Р. Дженсон зосереджував на взаємодії богослов'я з аналітичною і лінгвістичною філософією²⁰⁹. На лінгвістичний виклик, спровокований богослов'ям «смерті Бога», Р. Дженсон пропонував есхатологічну альтернативу судженню «Бог є» – судження «Бог ще не є»²¹⁰. Це були початки його пошуку, що тривав усе життя, – пошуку автентичної християнської ідеї Бога. Його інтерес до тринітарного богослов'я з'явився як розвиток цієї богословської програми. Дискусії про Бога як Трійцю розпорошені у його багатьох богословських роботах: «Бог після Бога: Бог минулого і Бог майбутнього у роботах Карла Барта» (1969 р.)²¹¹, «Альфа і Омега: дослідження богослов'я Карла Барта» (1963 р.)²¹², «Історія і обітниця: нарис богослов'я Євангелії Ісуса» (1973 р.)²¹³ та ін. Проте основна частина його тринітарного богослов'я зосереджена у двох монографіях, опублікованих з проміжком у п'ятнадцять років: «Тринітарна ідентичність»

²⁰⁸ Роберт В. Дженсон, 1930–2017 рр.

²⁰⁹ Robert W. Jenson, *The Knowledge of Things Hoped For: The Sense of Theological Discourse* (New York: Oxford University Press, 1969).

²¹⁰ Robert W. Jenson, "Proclamation without Metaphysics," *Dialog*, no. 1 (Autumn 1962): 27.

²¹¹ Robert Jenson, *God after God: The God of the Past and the God of the Future, Seen in the Work of Karl Barth* (Bobbs-Merrill Co, 1969).

²¹² Robert Jenson, *Alpha and Omega: A Study in the Theology of Karl Barth* (Eugene, Or: Wipf and Stock, 2002).

²¹³ Robert W. Jenson, *Story and Promise: A Brief Theology of the Gospel about Jesus*, 1. Sligler Press ed (Ramsey, N.J.: Sigler Press, 07).

(1982 р.)²¹⁴ і перший том «Систематичного богослов'я» (1997 р.)²¹⁵. Коли з'явилася перша монографія, К. Братен назвав Р. Дженсона «першим американським богословом, який зробив систематичний внесок у доктрину про Трійцю»²¹⁶. Публікація першого тому «Систематичного богослов'я» привернула увагу до Р. Дженсона. К. Соулен заявив, що Р. Дженсон є «можливо основним тринітарним богословом, який пише англійською мовою сьогодні»²¹⁷. Його вважають одним із найвидатніших тринітарних богословів другої половини ХХ ст. В. Панненберг пише: «Починаючи з 1960-х років, його (Р. Дженсона – Ф. С.) книги про концепцію Бога, есхатологічне богослов'я, Трійцю та екуменізм утвердили його як найбільш оригінального і компетентного богослова нашого часу»²¹⁸.

Перегляд богословської традиції

Попри те, що Р. Дженсон уважно ставиться до богословської традиції християнства, він не схильний просто некритично повторювати традицію. Він звертає увагу на декілька помилок, які, на його думку, трапилися в християнському богослов'ї, і зокрема в тринітарному. У своєму богословському проєкті він вдається до боротьби за викорінення цих помилок. Його основними мішенями для критики є дві концепції західної августинівської традиції: 1) розуміння часу і вічності і 2) метафізичної простоти Бога²¹⁹. Августинівське вчення про час і вічність вилучало історію з життя Бога, а ідея простоти Бога не передбачала автентичну реляційність і відмінності у Богові. «Субстанційна онтологія», яка теж була характерна для західної християнської традиції, вважала відносини другорядною категорією. Його розуміння триєдиного Бога як події має на меті подолати недоліки традиційних богословських поглядів. Т. Пітерс зауважує, що «темпоралізація

²¹⁴Jenson, *The Triune Identity*.

²¹⁵Robert W Jenson, *Systematic Theology. 1, 1*, (New York: Oxford Univ. Press, 2001).

²¹⁶Carl E. Braaten, "God and the Gospel: Pluralism and Apostasy in American Theology," *Lutheran Theological Journal* 25, no. 1 (May 1991): 47.

²¹⁷R. Kendall Soulen, "YHWH the Triune God," *Modern Theology* 15, no. 1 (January 1999): 35.

²¹⁸Wolffhart Pannenberg, "A Trinitarian Synthesis," *First Things*, no. 103 (May 2000): 49.

²¹⁹Kärkkäinen, *The Trinity*, 165.

божественного життя є інструментом, який використовує Дженсон, щоб подолати субстанційне поняття Бога й утвердити реляційне розуміння»²²⁰.

Богослов'я Р. Дженсона значною мірою є реакцією на елліністичні впливи на раннє християнське богослов'я. Особливо це стосується концепції позачасовості і незворушності Бога. Саме визначення Божої вічності в термінах позачасовості Р. Дженсон вважає небіблійним і несумісним з історією творіння і спасіння. В. Панненберг пише: «Дженсон звичайно має рацію, коли стверджує, що Бог Біблії ідентифікується з подіями у часі та з історією цих подій. Він сміливо інтегрує це відкриття у своє тринітарне богослов'я, розглядаючи біблійний наратив як «остаточну істину Божої реальності» у взаєминах Бога Отця, Його втіленого Сина й есхатологічного завершення їхнього спілкування у Духові»²²¹.

Бог не є позачасовим, він ідентифікується конкретними історичними подіями і стає відомим певним історичним спільнотам через імена й описи. Бог не є позачасовим, Він є живим, активним, задіяним у історичні події. Р. Дженсон надає перевагу терміну «нескінчений» замість «позачасовий», коли йдеться про Бога. Бог не є нескінченим у значенні відсутності меж (безмежним). Бог нескінченний, тому що Він долає межі. Божа нескінченність у часі означає самозвільнення Бога від темпоральної контингентності. Спроможність Бога долати межі показує, що він є Господь. Бог є Господом, тому що Він долає всі обмеження²²². Бог пізнається у діях у часі, таких як творіння і спасіння, проте Він не є обмеженим темпоральністю. Застосування такого розуміння дотичності Бога до часу веде до висновку, що Бог не є метафізично незмінним і неафективним. Він не є нечутливим до страждань, змін і емоцій. Триєдиний Бог є живим і активно задіяним у житті

²²⁰Peters, *God as Trinity*, 130.

²²¹Pannenberg, "A Trinitarian Synthesis," 49.

²²²Jason M. Curtis, "Trinity, Time and Sacrament: Christ's Eucharistic Presence in the Theology of Robert W. Jenson," *Journal for Christian Theological Research* 10 (2005): 27.

світу та його історії. Бог є присутнім у людському часі і просторі, Він містить у собі весь час²²³.

На думку Р. Дженсона, темпоральна нескінченість Бога і вміщення всього часу в триєдиного Бога є не лише чимось, що приписується Богу – це притаманне самому буттю Бога і є важливим для відносин всередині Трійці. Для Р. Дженсона існує чіткий зв'язок між полюсами часу і взаєминами Отця, Сина і Святого Духа. Бог Отець є «звідки» божественного життя, Дух Святий є «куди» божественного життя, і Син є простором сьогодення цього життя²²⁴. «Звідки» і «куди» божественного життя не подібне до правого і лівого або низу і верху на карті, найпевніше, це – «до» і «після» у наративі. Бог не є лише «нескінченна тяглість» у часі, Він володіє усім минулим, теперішнім і майбутнім. Проте Р. Дженсон визнає певний пріоритет майбутнього в житті Бога. Він говорить: «Бог є темпоральною нескінченністю, тому що «джерело» і «мета» присутні у Ньому, але вони асиметричні, тому що Він переважно є майбутнім для Себе і лише після цього минулим і теперішнім»²²⁵. Бути Богом означає бути завжди відкритим до майбутнього і завжди відкривати чи створювати майбутнє. Минуле божественного життя (звідки) і майбутнє (куди) не випадають із життя Бога. Рух Бога у часі не призводить до втрати минулого, і майбутнє є вже доступним для Нього. Джерело і мета, «звідки» і «куди» божественного життя когерентно поєднуються в діях і стражданнях Сина.

Традиційно вважалося, що «модалізм» передусім означає відсутність реальних відмінностей у Трійці. Р. Дженсон віднаходить, ще одну рису модалізму, яку вважає визначальною, – він локалізує Бога у сферу поза часом²²⁶. Р. Дженсон робить драматичне протиставлення: «Релігія або втікає

²²³Ted Peters, "God Happens: The Timeliness of the Triune God," *The Christian Century* 115, no. 1 (April 1, 1998): 342–44.

²²⁴Jenson, *Systematic Theology*. 1, 1, 218–19.

²²⁵Jenson, 217.

²²⁶Jenson, *The Triune Identity*, 65.

від часу (як еллінізм) або довіряє йому (як біблійна віра)»²²⁷. Ці дві форми релігії, на його думку, є несумісними.

Однак не лише концепція «часу» потребує перевірки, пов'язана з нею концепція «вічності» також має бути переглянута. Р. Дженсон тут звертається до старозаповітного розуміння вічності Ягве. Вічність Ягве означає його вірність упродовж усього часу (наприклад, Пс. 118: 89–90). Єврейський термін *emunahe* (вірність) вказує на надійність обіцянок Ягве. На відміну від інших богів, Ягве не має імунітету проти часу, ймовірно, Він демонструє Свою вірність і надійність у плині часу. І це свідчить не про онтологічну незмінність, як у класичному теїзмі, а про послідовність і вірність²²⁸.

Крім цього, західна августинівська традиція витіснила реляційність Бога за допомогою концепції «простоти» Бога. Концепція простоти ґрунтується на субстанційній онтології, яка не допускає реальних відмінностей у Богові. Щоб збалансувати односторонність західної традиції, Р. Дженсон звертається до богослов'я каппадокійців, в якому кожна Іпостась триєдиного Бога ґрунтувалася на взаєминах. Він говорить: «Бог є Отець як джерело для божественності Сина і Духа, Син є Сином як той, хто отримує божественність Отця, і Бог Дух є Духом, який є Духом Отцевого Сина»²²⁹. Отже, розуміння Бога у Р. Дженсона є цілком реляційним, тринітарні ідентичності визначаються відносинами.

Тринітарна ідентичність Бога

Для Р. Дженсона доктрина про Трійцю – це спосіб ідентифікувати Бога Біблії з-посеред інших богів. Основне завдання усього богослов'я, і зокрема тринітарного, є допомогти ідентифікувати істинного Бога. Для Р. Дженсона це є одним із першорядних завдань сучасної церкви, яка знаходиться у плюралістичному середовищі. Богословські плюралісти відмовилися від

²²⁷Jenson, 25.

²²⁸Jenson, *Systematic Theology*. 1, 1, 46–50.

²²⁹Jenson, *The Triune Identity*, 106.

цього завдання, проте Р. Дженсон обирає шлях пошуку чіткої ідентичності християнського Бога. Дж. Дж. Баклі говорить: «Основна риса богослов'я Дженсона є невід'ємною від ідентичності і характеру триєдиного Бога, який є початком, центром і ціллю людського і космічного життя»²³⁰. Р. Дженсон неодноразово наголошував, що вчення про Трійцю – це дискурс про ідентичність Бога. В есе «Триєдність істини» він говорить: «Основоположне богословське завдання – ідентифікація Бога» і тому «функцією доктрини про Трійцю є ідентифікувати, якого Бога ми маємо на увазі, коли в християнській церкві ми говоримо про Бога»²³¹. Навіть більше, як на це вказує сама назва монографії «Тринітарна ідентичність», основною метою його книги є ідентифікувати Бога християнської традиції, чиє власне ім'я є «Отець, Син і Дух Святий»²³². Р. Дженсон вважає, що до нього ніхто достатньо не наголошував на цьому. Він переконаний, що як у Старому Заповіті народ Ізраїля знав ім'я Ягве як власне ім'я Бога, так у Новому Заповіті Бог ідентифікується як Той, Хто воскресив Ісуса з мертвих²³³. Р. Дженсон також вважає важливим наголошувати на безперервності між ідентифікацією Бога як Ягве, який визволив Ізраїль з єгипетського поневолення у Старому Заповіті, і Бога, який воскресив Ісуса з мертвих у Новому Заповіті. Розвинути доктрину про Трійцю означає вказати на основну істину реальності самого Бога, який є подією в трьох ідентичностях.

На думку Р. Дженсон, неправильно спочатку зосереджуватися на бутті Бога, а потім звертатися до тринітарного аспекту. Такий підхід викривляє образ Бога, розкритий у Новому Заповіті. Так само як К. Барт, Р. Дженсон вважає, що Бога передусім слід розглядати за допомогою термінів події, а не субстанції. Богослови та філософи процесу розуміють реальність як безперервний ланцюжок подій, які йдуть одна за одною. За таким самим

²³⁰James J. Buckley, "Intimacy: The Character of Robert Jenson's Theology," in *Trinity, Time, and Church: A Response to the Theology of Robert W. Jenson* by Colin E. Gunton (Editor) (Eugene: Eerdmans, 2000), 12.

²³¹Robert W. Jenson, *Essays in Theology of Culture* (Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Pub. Co, 1995), 88.

²³²Jenson, *Systematic Theology*. 1, 1, 108.

²³³Jenson, 44.

принципом Р. Дженсон розглядає Бога як серію подій, які складають історію світу²³⁴. Суб'єктом цієї серії подій є Отець, Син і Дух Святий.

Найбільш послідовно тринітаризм Р. Дженсона розвинений у його двотомному «Систематичному богослов'ї». Ця монументальна богословська праця ділиться на дві основні частини: «Триєдиний Бог» (1 том), і «Діла Бога» (2 том). Така організація матеріалу «Систематичного богослов'я» вказує на те, що Р. Дженсон серйозно сприйняв критику К. Ранера сучасного йому богослов'я за «антитринітарну сором'язливість» і переконання свого вчителя В. Панненберга про те, що вся система християнського богослов'я має бути доктриною про триєдиного Бога. Хоча два томи «Систематичного богослов'я» становлять єдину систему богослов'я, перший том є основним внеском Р. Дженсона в відродження тринітарного богослов'я на американському континенті. П. Мольнар зауважує, що «на відміну від багатьох сучасних тринітарних богословів, професор Дженсон показує активну посередницьку роль Христа щодо нас сьогодні, і робить це з оновленим наголосом на ролі Святого Духа, не відділяючи Святий Дух від самого Ісуса і Отця»²³⁵.

Ведучи перед усього систематичного богослов'я, Р. Дженсон встановлює методологічний принцип для нього і неодноразово наголошуючи на такому: «Фраза «Отець, Син і Дух Святий» є найбільш концентрованим висловом, який містить увесь наратив, за допомогою якого Святе Письмо ідентифікує Бога і називає власне ім'я Бога»²³⁶. Р. Дженсон переконаний, що у фразі «Отець, Син і Дух Святий» ім'я і наратив не лише стоять поруч, вони є тотожними.

²³⁴Robert W Jenson and Carl E Braaten, *Christian Dogmatics. Volume 2 Volume 2*, 2014, 167.

²³⁵Paul Molnar, "Robert W. Jenson's Systematic Theology, Volume 1: The Triune God," *Scottish Journal of Theology* 52, no. 1 (1999): 118.

²³⁶Jenson, *Systematic Theology. 1, 1*, 46.

Персонажі божественної драми

Тринітарні Особи «Отець, Син і Дух Святий» є власним ім'ям Бога Біблії. Це – єдиний спосіб ідентифікувати «персонажі божественної драми» (*dramatis dei personae*). Історичним прецедентом для цього виразу для Р. Дженсона є термін Отців-каппадокійців «іпостась» (*hypostasis*). Проте Р. Дженсон вважає, що ми не можемо продовжувати застосовувати цей термін. Сучасним терміном, який може замінити термін каппадокійців є «ідентичність»²³⁷. Термін *hypostasis* і запропонований Р. Дженсоном термін *ідентичність*, на його думку, має те саме значення, за яким «існує три дискретних групи імен, дескрипцій, які можуть вказати на щось унікальне, проте всі ідентифікуються з однією реальністю»²³⁸. Р. Дженсон також вважає, що термін «ідентичність» містить ідею протяжності у часі, тоді як концепція «особи» не містить цього значення²³⁹.

Розрізняти ролі божественних Осіб у біблійному наративі, на думку Р. Дженсона, є не простим заняттям. Отець, Син і Дух Святий у своїх відмінних ролях не є «особами» у такий самий спосіб. Кожен із божественної Трійці діє в особливий, лише Йому притаманний, спосіб, і звертається до Нього теж по-особливому. Тут Р. Дженсон посилається на К. Барта, який поставив три запитання, щоб розкрити особливості кожної божественної ідентичності: 1) Хто відкрив Себе? 2) Що відбулося, щоб відкрити Його? 3) Який результат (ефект) цього одкровення? Відповідь на перше питання – Отець, на друге – Син, і на третє – Дух Святий. Отже, термін «ідентичність» краще вирішує завдання вказати на особливості ролей Отця, Сина і Духа.

У монографії «Тринітарна ідентичність» Р. Дженсон пропонує розгорнуту і складну термінологічну номенклатуру для тринітарних Осіб Отця, Сина і Святого Духа. Отець називається «Даним» (Given), Син – «Теперішньою можливістю» (Present Possibility) і Дух Святий –

²³⁷Jenson, *The Triune Identity*, 108.

²³⁸Jenson, 108.

²³⁹Jenson, *Systematic Theology*. 1, 1, 118.

«Есхатологічним результатом» (Eschatological Outcome)²⁴⁰. Тут Бог називається «однією подією... з трьома ідентичностями»²⁴¹. У монографії «Систематичне богослов'я» Р. Дженсон надає перевагу вислову *dramatis dei personae* (персонажі божественної драми)²⁴².

Першим у божественній драмі виступає *персонаж* Сина. Син є Іншим, з яким Бог ідентифікується аналогічно до стосунків батька і дитини. Ці стосунки є подібними до стосунків «Ягве – Ізраїль»²⁴³. Стосунки Ягве та Ізраїля вели до нових викликів, нових обітниць і нових надій. З часів Авраама ізраїльтяни жили обітницями, які дав Ягве. Ізраїльтяни називаються Його дітьми (Повт. 14: 1), і Ягве є активним персонажем на кожному етапі їхньої історії.

З приходом Ісуса Бог відкривається ще більш експліцитно як Отець, а Ісус – як Божий Син. В Іс. 40–45 образ Отрока не обов'язково передбачає втілення Сина, проте з приходом Ісуса спостерігається зосередження очікувань і надій Ізраїля навколо Його месіанського образу. Виглядає так, що вся історія Ізраїля вела до єдиної кульмінаційної есхатологічної події, яка була провіщена у воскресінні Христа. Пріоритет Сина в ідентифікації Бога у Р. Дженсона базується на долученні часу та історії до божественного життя. Біблійна віра відрізняється від інших релігій, вона ґрунтується на історичних подіях, долучаючи в такий спосіб час та історію до життя Бога.

Традиційно доктрини про Христа і Духа були частинами вчення про ікономічну Трійцю, про Божі діла стосовно людей, у Р. Дженсона ці доктрини є частиною вчення про Бога як історії Бога з людьми, з якою Він ідентифікує Себе. Навіть більше, Р. Дженсон робить ще радикальніший хід. Він переконаний, що немає ніякого *Logos asarkos* (невтіленого Логосу), тобто позачасового і безтілесного Слова Божого²⁴⁴. Він говорить: «Ісус як особистість визначається виключно своєю життєвою історією, якою вона

²⁴⁰Jenson, *The Triune Identity*, 23–24.

²⁴¹Jenson, 114.

²⁴²Jenson, *Systematic Theology*. 1, 1, 75.

²⁴³Jenson, 75–76.

²⁴⁴David Bently Hart, "The Lively God of Robert W. Jenson," *First Things* 156 (October 2005): 31.

описана в Євангеліях, існує лише один Син – друга ідентичність Бога. Ісус є Сином без будь-яких застережень»²⁴⁵. Для Р. Дженсона події з історії життя, смерті і воскресіння Христа безпосередньо конституують буття Бога. Не існує ніякого Сина «за лаштунками» історії Ісуса, увесь Син відкритий людям в історії Христа.

Другим персонажем *dramatis dei personae* у Р. Дженсона є Дух Святий або Дух Господа (*ruach*). На відміну від Сина, який у Старому Заповіті ідентифікується з низкою фігур (Слово, Слуга, Ангел Господній тощо), Дух Святий переважно ідентифікується з однією реальністю з самого початку – Духом Господнім. Дух Господній – це Боже життя, яке виходить за його межі і приносить життя усьому відмінному від Бога. Божий Дух приносить життя, коли приходить і забирає життя, коли відходить²⁴⁶. Дух Божий є також агентом пророчого слова, яке прийде до людей в останні дні (Йоїл 3: 1–2). У Новому Заповіті Дух Божий корелюється безпосередньо з Ісусом, Месією, носієм Духа. У 14-му і 16-му розділах Євангелії від Івана йдеться про роль Духа Святого як заступника і про його стосунки з Отцем і Сином. Дух буде посланий Отцем (Ів. 14: 26) і Сином (Ів. 16: 17), для того щоб вести віруючих до повноти істини і відкрити їм майбутнє. Дух є силою божественного майбутнього, яке ще має прийти. Для Р. Дженсона лише Отець є джерелом буття Духа, проте його енергії і дія у божественному житті походить від Отця і Сина²⁴⁷.

Для Р. Дженсона Бог є темпоральною нескінченністю, а Дух Святий є майбутнім Бога. Він вважає, що у Духові Святому міститься майбутнє Бога і майбутнє людей: «Дух є Богом, в якому Його і наше майбутнє збігаються, Він є есхатологічною реальністю Бога, Силою, якою Він досягає цілі усіх речей»²⁴⁸. В. Панненберг зауважує, що Р. Дженсон розвиває «футуристичну перспективу» богослов'я, сприймаючи Царство Боже і Духа Святого як

²⁴⁵Robert Jenson, "Jesus in the Trinity," *Pro Ecclesia* 8, no. 3 (1999): 317.

²⁴⁶Jenson, *Systematic Theology*. 1, 1, 86.

²⁴⁷La Due, *The Trinity Guide to the Trinity*, 153.

²⁴⁸Jenson, *Systematic Theology*. 1, 1, 160.

майбутнє Самого Бога ²⁴⁹. Майбутнє, яке створює Дух, залишається таємницею, але кінцевою цілю майбутнього, створеного Духом, буде торжество любові в Царстві Божому. Р. Дженсон пояснює безмежність цієї есхатологічної любові триєдиного Бога: «Любов Отця прийме все, що принесе прихід Духа, любов Сина виконає все, що доручить Отець, а творчість любові Духа є невичерпною». Отже, Дух є майбутнім Бога, яке створить Царство Ісуса Христа.

Останнім у Р. Дженсона виходить на сцену персонаж божественної драми – Отець. Мислитель відтворює *dramatis dei personae* Отця, спираючись на дискурс Ісуса в Євангелії від Івана. Отець є Отцем Сина і Тим, Хто посилає Духа. Бог Ізраїля виступає як один із персонажів божественної драми. Цей факт Р. Дженсон називає «глибокою таємницею його ідентичності та останньою необхідністю доктрини про Бога»²⁵⁰.

Тринітарний наратив самоодкровення Бога

У «Систематичному богослов'ї» та інших працях Р. Дженсон наголошує на наративному характері біблійного одкровення. Він говорить: «У цій праці Бога слід інтерпретувати як Бога, який ідентифікується з біблійним наративом»²⁵¹. Максимальне зближення триєдиного Бога й історії спасіння через наратив є ключовим аспектом богослов'я Р. Дженсона. Наратив є визначальним для розуміння тринітарної драми. Дж. Дж. Баклі зауважує, що терміни «наратив» і «драма» Р. Дженсон почав використовувати ще до того, як у сучасному богослов'ї виник інтерес до цих категорій²⁵². Р. Дженсон вважає, що завданням богослов'я є ідентифікувати Бога біблійного наративу або драми як триєдиного Бога. Він говорить:

²⁴⁹Pannenberg, "A Trinitarian Synthesis," 49.

²⁵⁰Jenson, *Systematic Theology*, 1, 1, 89.

²⁵¹Jenson, 57.

²⁵²Buckley, "Intimacy: The Character of Robert Jenson's Theology," 14.

«Біблія оповідає нам історію про Бога» і «виявляє нам трьох діячів цієї історії»²⁵³.

Біблійний Бог може бути ідентифікований через наратив і Його буття та самоідентифікація конституюється драматичною когерентністю. Це означає, що наратив може містити несподівані події, які не були передбачені, і їхнє значення можна зрозуміти лише в кінці. У біблійному одкровенні є моменти, коли Бог ставить Себе в ситуацію «наративного ризику», як наприклад, в історії Виходу або в Іс. 40–45. Бог дає обітницю і проголошує: «Я Господь». Але виконання цих обітниць і правління Бога стає очевидним лише в кінці божественної драми²⁵⁴.

Критичним моментом біблійної драми є хрест Христа. Отець відає Сина на милість бунтівного творіння. У цій ситуації виникає питання: «Хто є Отець, Син і Дух Святий? Це один Бог чи пантеон богів?» Якщо це ім'я одного Бога, то Його ідентичність конституюється двома подіями – розп'яттям і воскресінням. Драматична когерентність вимагає завершення, і поки історія триває, ідентичність персонажів наративу залишається непевною. Історія конституюється розв'язкою, яка робить осмисленими всі події історії. Самоідентичність Бога теж конституюється драматичною когерентністю і вона утверджується не на початку, а в кінці історії, в очікуванні розв'язки. Біблійний Бог не є собою від початку, Він є собою в передчутті кінця-розв'язки, де Він буде тим, ким Він може бути²⁵⁵.

Передчуття або очікування тут означає «майбутнє», яке є рушієм історії і вже присутнє в цій історії з самого початку. Майбутнє рухає історію, коли вона ще лише розгортається. Р. Дженсон говорить: «Триєдиний Бог Біблії є «єдністю» минулого (пам'ять) і майбутнього (передчуття, очікування), буттям майбутнього відкритим до нового»²⁵⁶.

²⁵³Christoph Schwöbel, ed., *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 38.

²⁵⁴Jenson, *Systematic Theology*. 1, 1, 65.

²⁵⁵Jenson, 66.

²⁵⁶Jenson, *The Triune Identity*, 5.

На думку Р. Дженсона, наратив є всеохопним жанром Біблії. Різні біблійні документи слід читати як свідчення про безперервну діяльність одного і того самого діяча, тобто триєдиного Бога. Такий погляд на Біблію веде Р. Дженсона до канонічного прочитання Біблії, яке він називає «духовною екзегезою»²⁵⁷. Церква створила канон, який у своїй цілісності й у всіх своїх частинах свідчить про дії триєдиного Бога. Воскресіння Христа, на думку Р. Дженсона, займає ключове місце в біблійному наративі. На відміну від Ю. Мольтманна, для якого хрест Христа є серцевинною тринітарною історією, Р. Дженсон, так само як В. Панненберг, наполягає на ключовому значенні воскресіння. Він показує, що для апостолів Бог був тим, хто воскресив Ісуса нашого Господа з мертвих (Рим. 4: 24; 8: 11; 1 Кор. 15:15)²⁵⁸. Бог є агентом воскресіння Христа, Йому Христос відав своє життя у смерті, до Нього Христос звертався: «Мій Отче».

Хоча центром тринітарної драми у Р. Дженсона є воскресіння Христа, він виступає проти неомаркіонівської тенденції вважати, що драма триєдиного Бога почалася у Новому Заповіті. Він переконаний, що історія триєдиного Бога почалася у Старому Заповіті²⁵⁹. Бог, який вивів ізраїльський народ з Єгипту, є тим самим Богом, який воскресив Христа з мертвих.

На переконання Р. Дженсона, воскресіння Христа також має значення для самого Бога. У ньому Бог подолав смерть не лише для нас, але також і для Себе. Через воскресіння Христа Бог подолав смерть і цим утвердив Свою трансцендентність. Бог вступив у конфронтацію зі смертю на хресті Христа і переміг її у воскресінні Христа²⁶⁰. Бог від вічності вирішив ідентифікувати Себе з людиною і обрав світ гріха, смерті і диявола як середовище в якому буде розгортатися драма тринітарної любові. Навіть гріхопадіння світу входить в історію життя Бога як Трійці, але падіння світу Бог долає у Христі. Тринітарна історія Бога охоплює хрест Христа не як щось випадкове і

²⁵⁷Robert W. Jenson, "The Religious Power of Scripture," *Scottish Journal of Theology* 52, no. 1 (February 1999): 85–105.

²⁵⁸Jenson, *Systematic Theology*. 1, 1, 42.

²⁵⁹Robert Jenson, "The Bible and the Trinity," *Pro Ecclesia* 11, no. 3 (Summer 2002): 329–39.

²⁶⁰Hart, "The Lively God of Robert W. Jenson," 32.

допоміжне. Навпаки, хрест Христа є «осьовим моментом», в якому любов Отця до Сина і послух Сина Отцю досягає кульмінації, в якій Дух Святий піднімає цю любов і послух у вічне живе майбутнє. Досконала любов Христа до Отця і Його досконала слухняність волі Отця є сотеріологічним Божим рішенням, яке звільнило нас. Це є великою первосвященницькою священнодією, якою Син передав людям любові Отця.

Ікономічна та іманентна Трійця

Доктрина про Трійцю для Р. Дженсона не є богословською загадкою, навпаки, вона є основою, спираючись на яку слід вирішувати всі богословські проблеми. Доктрина про Трійцю є всеосяжною концептуалізацією євангельської звістки. Р. Дженсон разом з іншими тринітарними богословами приймає базову аксіому тринітарного богослов'я К. Ранера, відому як *правило Ранера*. Його Р. Дженсон тлумачить так: «Вічне тринітарне життя Бога і Його тринітарна історія з нами є певним чином однією подією, тобто Бог Отець, Син і Святий Дух у Собі не є іншим, ніж Бог серед нас»²⁶¹. Таким тлумаченням Р. Дженсон показує, що не існує онтологічного проміжку між тринітарною історією Бога у часі і Його вічним тринітарним буттям. Д. Фароу зауважує, що «Дженсон застосовує правило Ранера в його сильній, а не слабкій формі, наполягаючи на тому, що лише у такий спосіб ми зможемо остаточно звільнити християнське богослов'я від полону позачасовості й аксіоми апатії божества елліністичного богослов'я»²⁶².

Критики запитують себе, чи не призведе таке радикальне застосування *правила Ранера* до заперечування свободи Бога і чи ідея іманентної Трійці не втратить сенс²⁶³. Ототожнення Осіб Трійці з подіями історичного процесу створює небезпеку обмеження Трійці історичним процесом, як це сталося у

²⁶¹Robert Jenson, "God's Time, Our Time: An Interview with Robert W. Jenson," *Christian Century*, May 2, 2006, 32.

²⁶²Douglas Farrow, David Demson, and J. Augustine Di Noia O.P., "Robert Jenson's Systematic Theology: Three Responses," *International Journal of Systematic Theology* 1, no. 1 (March 1999): 90.

²⁶³Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 115.

Г. Гегеля. Складається враження, що різниця між іманентною та ікономічною Трійцею майже зникає. Д. Харт заявляє: «Дженсона можна зарахувати до школи богослов'я переважно протестантської думки, яка вирішує зруйнувати цей аналогічний інтервал, і стверджувати, що подія нашого спасіння у Христі і подія у житті Бога як Трійці є просто тією самою подією»²⁶⁴. Для Р. Дженсона не існує різниці між Богом у вічності і Богом, який став людиною в Ісусі Христі в певний момент історії.

Попри те, що Р. Дженсон сповна усвідомлює аргументацію критиків, він вважає, що альтернативою є конструювати вічність за допомогою таких категорій, як «позачасовість». Така альтернатива є чужою для біблійного образу Бога – наполягає Р. Дженсон. Він переконаний, що ставши на такий шлях, ми втрачаємо біблійний образ Бога.

У монографії «Тринітарна ідентичність» Р. Дженсон виразно заявляє про інтенцію дотримуватися *правила Ранера*, і водночас не недооцінювати свободу Бога. За прикладом Ю. Мольтманна і В. Панненберга, він пропонує досягнути цього за допомогою есхатологічного вектору тринітарного богослов'я. Він говорить, що «Бог є Собою лише есхатологічно», це означає, що іманентна Трійця є «есхатологічною реальністю» ікономічної Трійці²⁶⁵. Отже, ідентичність іманентної та ікономічної Трійці не порушує свободи Бога в історії, тому що вона є реальністю не в процесі, а лише в кінці історії.

Трійця як Особа

Одним із новаторських внесків Р. Дженсона в тринітарне богослов'я в першому томі «Систематичного богослов'я» є дослідження поняття «особа» у контексті дискусій навколо доктрини про Трійцю. Р. Дженсон робить сміливе твердження, що не лише Трійця є особистісною реальністю, але сама Трійця є особою. Традиційно концепція «особи» пов'язувалась із членами Трійці, Отцем, Сином і Духом Святим, і тому такий хід у розвитку

²⁶⁴Hart, "The Lively God of Robert W. Jenson," 31.

²⁶⁵Jenson, *The Triune Identity*, 139–40.

тринітарного богослов'я Р. Дженсона для багатьох його критиків виявився несподіваним²⁶⁶. Вихідним пунктом для такого концептуального рішення стала проблема обґрунтування єдності Трійці, над якою працювали і його попередники у тринітарному богослов'ї Ю. Мольтманн і В. Панненберг. Р. Дженсон намагається вийти за межі традиційних типових рішень цієї доктринальної проблеми. У східному богослов'ї єдність Трійці локалізували в монархії Бога Отця, на заході єдність Трійці вбачали в простоті божественної сутності. Р. Дженсон не вважає ці рішення помилковими, проте він вважає, що вони є обмеженими і потребують додаткового розвитку. Сильною стороною східного тринітарного богослов'я Р. Дженсон вважає його простоту. Отець – безначальний, і Він є началом (*arche*, джерелом) Сина і Духа. Проте слабким місцем східного підходу є те, що він межує з аріанством і субординаціонізмом, тому що робить Отця «вищим»²⁶⁷. Перевагою західної тринітарної думки є те, що тут просто заявляється положення «Трійця – це один Бог». Проте коли звернутися до біблійного нарративу, то на кожному кроці ми зустрічаємо одного з трьох: Отця, Сина або Духа Святого²⁶⁸. Західне богослов'я також має тенденцію наближатися до модалізму і розглядати Бога як одну «монаду».

Спираючись на ці концепції, особливо тринітарного богослов'я християнського Сходу, і враховуючи їхні обмеження і переваги, Р. Дженсон заявляє, що Отець, Син і Дух Святий є трьома ідентичностями Трійці, кожного з них можна також називати «Особами», проте вся Трійця також є «Особою». Водночас Р. Дженсон не вважає можливим говорити, що Трійця є однією ідентичністю. Він вважає, що Трійця завжди ідентифікується посиленням на одну або декілька тринітарних ідентичностей²⁶⁹.

Розрізняючи поняття «ідентичність» і «особа» Р. Дженсон іде в розріз із західною думкою, в якій буття, яке має ідентичність, і є особою. Таким

²⁶⁶Kärkkäinen, *The Trinity*, 170.

²⁶⁷Jenson, *Systematic Theology*. 1, 1, 116.

²⁶⁸Jenson, 116.

²⁶⁹Jenson, 119.

концептуальним рішенням Р. Дженсон також заявляє, що існує не один спосіб бути «особою». Тут він заходить у діалог із структуралістами (Ф. де Сосюр) і постструктуралістами (Ж. Дерріда) і за допомогою постмодерністського інструментарію деконструкції намагається звільнити християнське богослов'я від законсервованих понять «особа», «ідентичність» і «особистість». Він доводить, що Отець, Син і Дух Святий є особами, але кожен у свій особливий спосіб. Він обстоює розмиті межі між поняттями «особа» й «ідентичність». Ключовими характеристиками «особи» Р. Дженсон вважає здатності «звертатися» (*address*) і «відповідати» (*responce*). Він дає таке визначення: «Особа є тим, із ким інші особи, взаємність тут є базовою, можуть спілкуватися, до кого вони можуть звертатися»²⁷⁰.

На основі такого розуміння «особи» Р. Дженсон розмірковує, що якщо Святого Духа можна вважати Особою, то не лише Отець, Син і Дух Святий кожен окремо є Особою, але Трійця як ціле є Особою, тому що до Трійці можна звертатися²⁷¹.

Смілива пропозиція Р. Дженсона вважати всю Трійцю однією Особою викликала запитання у критиків. Іntenція уникнути імперсоналізації Трійці отримала розуміння. Проте спосіб який обрав Р. Дженсон, критики вважають недосконалим²⁷². В. Панненберг говорить: «Якщо це розрізнення не буде визнаватись, то у нас не буде способу сказати, що Отець, Син і Дух Святий є одним Богом, лише одним Богом»²⁷³. Необов'язково вважати, що єдина божественна сутність є прихованою або абстрактною сутністю «поза» або «над» тринітарними Особами, імовірноше, єдина сутність – це спільне життя божественних Осіб. Визнання божественної сутності «особою» також створює ризик додавання «четвертої особи» у доктрину про християнського Бога. Але попри окремі концептуальні складнощі тринітарне вчення Р. Дженсона є значним внеском у розвиток богослов'я в англomовному світі.

²⁷⁰Jenson, 117.

²⁷¹Jenson, 121–22.

²⁷²Kärkkäinen, *The Trinity*, 174.

²⁷³Wolfhart Pannenberg, "Eternity, Time and Trinitarian God," in *Trinity, Time and Church: A Responce to the Theology of Robert W. Jenson*, Ed. Colin Gunton (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 70.

4.4. Тринітарний персоналізм І. Зізіуласа

Єпископ Константинопольської православної церкви з титулом митрополита Пергаму, І. Зізіулас²⁷⁴, є одним із найвпливовіших сучасних богословів православної церкви. Його вважають спікером містичної, апофатичної і тринітарної традиції православної церкви²⁷⁵. Д. Фішер називає його «провідним сучасним втіленням Візантійської інтелектуальної традиції»²⁷⁶. Його вважають «одним із найбільш оригінальних і видатних богословів нашого часу»²⁷⁷. І. Зізіулас викладав богослов'я у західних університетах і семінаріях і був залучений до екуменічного руху. Його зараховують до активних діячів історії відродження тринітарного богослов'я, проте він не написав богословської роботи, яка була б присвячена суто доктрині про Трійцю. Його вплив на тринітарне богослов'я другої половини ХХ ст. пов'язаний із публікацією монографії «Буття як спілкування: нариси про особистість і церкву» (1985 р.)²⁷⁸. Книгу вважають «віхою» у тринітарному богослов'ї ХХ ст. Монографія з'явилася у той час, коли він викладав в університеті Глазго. Буде доречним сказати, що І. Зізіулас знаходиться між Сходом і Заходом, тому що його вважають одним із небагатьох виразників східного православ'я на Заході і його богослов'я спирається на східну православну традицію. Водночас він критично і творчо тлумачить східну християнську традицію, виходить за її межі і долучився до руху відродження західного тринітарного богослов'я. Другою важливою працею І. Зізіуласа, яка стала значним внеском у тринітарне богослов'я є також збірка есе «Спілкування та інакшість: нові нариси про особистість і церкву».

²⁷⁴ Іоанн Зізіулас, нар. 1931 р.

²⁷⁵ Kärkkäinen, *The Trinity*, 88.

²⁷⁶ David A. Fisher, "Byzantine Ontology: Reflections on the Thought of John Zizioulas" 29, no. 1 (1996): 57.

²⁷⁷ Patricia Fox, *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2001), 6.

²⁷⁸ Zizioulas, *Being as Communion*.

Монографія «Буття як спілкування» не є дослідженням, присвяченим доктрині про Трійцю. Її основною темою є еклезіологія, а точніше – євхаристійна еклезіологія, яка, на думку І. Зізіуласа, тісно пов'язана з християнською онтологією «особи». Тринітарне богослов'я Отців-каппадокійців є його основним богословських джерелом. Його партнерами у діалозі, вплив яких І. Зізіулас визнає, є М. Афанасьєв, С. Булгаков і В. Лоський, Д. Станілоє.

Важливий діалоговий партнер І. Зізіуласа, В. Лоський, говорив про важливість містичного й апофатичного підходу у богослов'ї²⁷⁹. С. Булгаков наголошував на «персоналізмі», «любові» і «перихорезі» в тринітарному богослов'ї²⁸⁰. Д. Станілоє, як і К. Барт, говорить про Трійцю у вступній частині богослов'я, у розділі про одкровення. Він вважає, що знання про Трійцю в обмеженій формі вже присутнє в загальному одкровенні і повною мірою в особливому одкровенні через служіння Ісуса Христа. Продовжуючи лінію, розпочату Іоанном Дамаскіном, Д. Станілоє вбачає єдність Трійці у перихорезі божественних Осіб²⁸¹. І. Зізіулас також навчався у відомого богослова-патролога Г. Флоровського, коли був аспірантом у Гарвардському університеті на початку 1960-х років. Євхаристійна еклезіологія Г. Флоровського мала вплив на тринітарне богослов'я і реляційний персоналізм І. Зізіуласа. Названі православні богослови є діалоговими партнерами І. Зізіуласа і створюють богословський контекст його думки. Проте основна увага І. Зізіуласа прикута до тлумачення й експлікації тринітарного богослов'я каппадокійців.

І. Зізіулас є одним із видатних богословів, який досліджує та обґрунтовує тринітарне богослов'я, і тлумачить його переважно на основі персоналістичного прочитання богослов'я Отців-каппадокійців. Його книга

²⁷⁹ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

²⁸⁰Michael Aksionov Meerson, *The Trinity of Love in Modern Russian Theology: The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought*; (from Solovyov to Bulgakov), 1. print, Studies in Franciscanism (Quincy: Franciscan Press, 1998).

²⁸¹Dumitru Stăniloae, Ioan Ioniță, and Robert Barringer, *The Experience of God* (Brookline, Mass: Holy Cross Orthodox Press, 1994), 1:258–64.

«Буття як спілкування» вважається одним із ключових внесків у тринітарне богослов'я і богослов'я «особи». І. Зізіулас дав натхнення багатьом богословам звернути увагу на богословську спадщину каппадокійців і врахувати їхні здобутки у своєму богослов'ї.

Онтологія спілкування

У своїй книзі «Буття як спілкування» І. Зізіулас розвиває еклезіологічну концепцію богословського персоналізму, в якому він зображає церкву як образ тринітарного персоналізму Бога, який ґрунтується на концепції «спілкування». У своїй антропології він відштовхується від еклезіологічного тлумачення поняття *imago Dei* і показує, що церква є маніфестацією Божого буття, її члени є втіленням досконалого персоналізму, який їм дарував Бог як своєму твориву у їхньому церковному житті як тілі Христа. У церкві формується особа за образом Христа у її відносинах із триєдиним Богом і світом. І. Зізіулас говорить: «З того факту, що людина є членом церкви, випливає, що вона стає «образом Божим», вона існує так, як існує Бог, вона засвоює Божий «спосіб буття»²⁸². Почавши з богословського розуміння «особи» у доктрині про церкву, І. Зізіулас ставить мету поширити богослов'я церкви і його імплікації на усе богослов'я. Це означає, що він намагається розширити межі богослов'я «особи» аж до тринітарного богослов'я.

Основна теза тринітарної онтології І. Зізіуласа, від якої власне і походить назва монографії, – «буття є спілкуванням». У контексті тринітарного богослов'я ця фраза набуває значення, подібного за важливістю до *правила Ранера*. Ренесанс тринітарного богослов'я поповнився додатковою аксіомою під назвою «афоризм Зізіуласа». На думку багатьох дослідників, введення поняття «спілкування» як всеохопної метафізичної

²⁸²Zizioulas, *Being as Communion*, 15.

категорії створило підґрунтя для розвитку онтології персоналізму за допомогою тринітарного богослов'я²⁸³.

Основна ідея онтології І. Зізіуласа проста, він переконаний, що не існує справжнього буття без спілкування. Ніщо не існує як «індивід» сам собою. Категорія «особа» контрастує з категорією «індивід». «Особа» перебуває в спілкуванні, стосунках і відкритості до іншого. Людське існування, зокрема й існування церкви, має відображати реляційне буття Бога. І. Зізіулас звертається до доктрини про Трійцю як до вихідного пункту своєї богословської рефлексії. Він переконаний, що «таємниця церкви безпосередньо пов'язана з самим буттям Бога»²⁸⁴. Триєдиний Бог є зразком для розуміння й утвердження правильного відношення між категоріями «спілкування» та «інакшість».

Коли людина стає частиною церкви, вона стає «образом Божим». Вона починає існувати за зразком життя триєдиного Бога і засвоює Його спосіб буття. Цей спосіб буття означає перебування у стосунках зі світом, іншими людьми і Богом. Спілкування як подія не може бути реалізоване індивідом, воно є еклезіологічним фактом. Спілкування є найвищою онтологічною категорією, навіть Бог існує як спілкування²⁸⁵.

На думку І. Зізіуласа, вперше ця істина була відкрита Отцями Церкви християнського Сходу. До числа першовідкривачів онтологічної категорії «спілкування» І. Зізіулас зараховує відомих Отців-каппадокійців, Василя Великого, Григорія Назіанського, Григорія Ніського і менш відомого Амфілогія Іконійського. І. Зізіулас вважає, що їхня богословська і філософська інновація не лише вплинула на розвиток християнського богослов'я, але також призвела до радикальної переорієнтації класичного грецького гуманізму. Їх досягнення полягало в розвитку онтології

²⁸³Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 135.

²⁸⁴Zizioulas, *Being as Communion*, 15.

²⁸⁵Zizioulas, 15.

персоналізму, яка заклала основу для поняття «свобода» і встановила баланс між єдиним (природою) і множиною (особами)²⁸⁶.

Щоб розкрити досягнення каппадокійців, І. Зізіулас поміщає їх у контекст античної думки. Греки і римляни визнавали існування особи у формі здатності діяти вільно і в оригінальний спосіб. Греки використовували термін *prosopon* для позначення маски для акторів у грецькому театрі. Римляни засвоїли термін *persona*, який означав соціальну або юридичну роль. Пізніше *prosopon* набуло значення чогось доданого до буття. «Особа» не означала чиєсь істинне буття (*hypostasis*). Незважаючи на ці натяки на свободу, грецькі і римські філософи вважали, що індивідуальне життя детермінується онтологічною необхідністю, яка не є властивістю особистості, а належить природі (*ousia*). Крім цього, вважалося, що індивідуальна особа також відрізняється унікальними атрибутами і ставленням до інших, які є чимось додатковим до її природи. Буття особистості (*prosopon*) також розглядали як щось додане до буття конкретної сутності (*hypostasis*), як це очевидно з уживання терміна *prosopon* для позначення театральної маски. Каппадокійці, потрапивши в ситуацію тринітарної полеміки, були змушені боротися з тринітарними ересями: модалізмом, тритеїзмом і субординаціонізмом.

У відповідь здебільшого на твердження модалізму (Савелія) про те, що члени Трійці є лише ролями, які виконує один Бог, каппадокійці заявили про онтологічне значення трьох Осіб Трійці. Вони ототожили грецький термін *hypostasis*, який у той час був синонімом терміна *ousia*, зі словом *prosopon*. У грецькій філософії до каппадокійців не поєднували *hypostasis* з *prosopon*. І. Зізіулас пояснює, що поєднавши *hypostasis* з *prosopon*, Отці-каппадокійці трансформували «особу» в конститутивний елемент буття²⁸⁷. Інакше кажучи, слово «особа» (*prosopon*) стало онтологічним терміном, який описує

²⁸⁶Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 135.

²⁸⁷John D. Zizioulas, "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution," in *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*. By Christoph Schwöbel. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), 45–47.

основоположну природу буття. І в такий спосіб сама концепція буття стала реляційною. І. Зізіулас пояснює: «Бути і мати стосунки стало ідентичним»²⁸⁸.

Онтологія грецької філософії була переважно моністичною. Буття світу і буття Бога було поєднаним. Платонічна концепція Творця також не задовільнила каппадокійців, тому що вона передбачала попереднє існування матерії, яка обмежувала свободу Творця. Каппадокійці шукали онтологію, яка б уникала крайнощів монізму і радикального онтологічного дуалізму. На їхню думку, «спілкування» має бути такою онтологічною концепцією. І. Зізіулас наполягає, що спілкування – це не лише ще один спосіб опису буття, спілкування належить до онтології буття, і тому слід говорити про «онтологію спілкування»²⁸⁹. Отже, на зміну грецькій «безособовій» онтології у тринітарному богослов'ї каппадокійців прийшла «онтологія спілкування».

Каппадокійці також полемізували з субординаціонізмом аріанства, крайню форму якого на той час репрезентував Євномій. Роздумуючи над вченням церкви про походження Сина і Духа, Євномій порушує питання про каузальну роль Отця. Євномій вважав, що бути «безначальним» і «неродженим» належить до божественної сутності (*ousia*). З цього він робив висновок, що Син має відрізнитися від *ousia* Отця. Це означало, що Син і Дух знаходяться в онтологічній субординації з Отцем. Полемізуючи з цією позицією, каппадокійці вказували на відмінність між сутністю й особою у триєдиному Богові. Вони заявляли, що «безначальність» стосується Особи (*hypostasis*) Отця, а не божественної сутності (*ousia*). Вони також довели, що кожна божественна Особа відрізняється від інших своєю унікальною властивістю (неродженість, родженість, сходження), яка не є спільною для інших двох осіб²⁹⁰. Це розуміння Осіб Трійці навернуло каппадокійців на філософське відкриття того, що «особа» також ідентифікується своїми унікальними рисами, а не лише спільною природою чи сутністю. Н. В. Харрісон пояснює відкриття І. Зізіуласа: «Особа характеризується

²⁸⁸Zizioulas, *Being as Communion*, 88.

²⁸⁹Zizioulas, 27.

²⁹⁰Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 137.

абсолютною унікальністю, яка не може бути висловлена мовою, що називає риси спільні для класів речей... Особа є таємницею, яка виходить за межі вимірюваних властивостей, і її унікальний характер можна побачити лише очами любові»²⁹¹. І. Зізіулас також усвідомлює, що концепція «іншого» є однією з центральних екзистенційних проблем постмодерного суспільства. У зв'язку з цим він вважає, що доктрина про Трійцю, розвинута каппадокійцями, пропонує онтологію спілкування, яка серйозно сприймає «інакшість» і доводить, що «інакшість» не є причинною розділення та відмінності, а важливим елементом справжнього спілкування. Триєдиний Бог є нерозривним спілкуванням трьох божественних Осіб, у якому інакшість не йде після єдності, а є неодмінною умовою єдності. І. Зізіулас заявляє: «Отець, Син і Дух є іменами, які вказують на відносини» і це веде до висновку, що «інакшість не можна зрозуміти окремо від відносин»²⁹².

Також І. Зізіулас звертає увагу на те, як каппадокійці працювали над тим, щоб уникнути тритеїзму. Для досягнення цієї мети вони поєднали сутність (*ousia*) з природою (*physis*). Природу (*physis*) вони розуміли як загальну метафізичну категорію, яка може бути спільною більше ніж для однієї особи. Це дало каппадокійцям філософську основу для розрізнення однієї божественної сутності (*ousia*) і трьох божественних Осіб (*hypostasis*). Для ілюстрації цього розрізнення вони використовували аналогію однієї людської природи, яка є спільною для окремих людей. Проте вони також усвідомлювали те, що взаємодія між одним і множиною в антропологічному вимірі відрізняється від єдності і плюральності у триєдиному Богові. Люди поділяють спільну людську природу і ця людська природа існує до існування окремої екземпліфікації у конкретній людині, тоді як божественна природа не існує до існування тринітарних Осіб, і тому існування божественних Осіб збігається з їхньою спільною природою. Навіть більше, каппадокійці вказували на те, що в триєдиному Богові єдність і множинність збігаються і

²⁹¹Nonna Verna Harrison, "Zizioulas on Communion and Otherness," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42, no. 3–4 (1998): 274–75.

²⁹²John Zizioulas, "Communion and Otherness," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38, no. 4 (1994): 353.

три божественні Особи є поєднаними в нерозривному спілкуванні так, що жодна Особа не може сприйматися окремо від інших Осіб. Отже, наголос на фундаментальній реляційності тринітарних Осіб відкидав будь-яку концепцію, яка могла б розглядати Отця, Сина і Святого Духа як автономних індивідів.

Щодо цієї концепції каппадокійців І. Зізіулас роз'яснює: «Таємниця одного Бога в трьох Особах вказує на спосіб буття, який робить неможливим індивідуалізм і відокремлення (або самодостатність і самоіснування) як критерій різноманітності. Єдність не лише не випереджає – логічно чи в будь-який інший спосіб – множину, але навпаки, вона потребує «множини» з самого початку, щоб узагалі існувати»²⁹³. На думку І. Зізіуласа, каппадокійці виявили, що у тринітарному житті «особистісне» не має бути залежним від «субстанціонального». Поєднавши онтологічний термін «іпостась» (*hypostasis*) і соціологічну концепцію «особа» (*prosopon*), каппадокійці зробили революцію в онтології. Дж. Вілкс пояснює: «Поняття «особистості», яке є чимось більшим, ніж індивід, увійшло і змінило онтологічні категорії... це властивість мати стосунки»²⁹⁴.

На відміну від західної традиції розуміння «особи» як раціонального індивіда (Боецій, Тома Аквінський) або психологічної свідомості (Августин), концепція «особистості», запропонована І. Зізіуласом, містить взаємодію статичного і динамічного, спрямованого за свої межі: іпостасі (*hypostasis*) та екстазу (*ekstasis*). Особа є результатом «екстатичного» руху у напрямку виходу за свої межі, це певний рух до самотрансцендентності, а також волі бути інтегрованим цілим²⁹⁵. «Особа» означає *ek-stasis* буття, тобто рух до спілкування з іншим, який веде до подолання меж свого «Я», і в такий спосіб здобуття свободи. Водночас поняття *hypostasis* вказує на те, що «особа» є носієм природи.

²⁹³Zizioulas, "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution," 50.

²⁹⁴John G. F. Wilks, "The Trinitarian Ontology of John Zizioulas," *Vox Evangelica* 25 (1995): 76.

²⁹⁵J. D. Zizioulas, "Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood," *Scottish Journal of Theology* 28, no. 05 (October 1975): 408.

Розвиваючи ідею екстатичної природи особи, І. Зізіулас доходить висновку, що любов є вираженням спілкування (*koinonia*), тому що у любові особи існують в екстатичних відносинах. Як очевидно з тексту 1 Ів. 4: 8 «Бог є любов», з якого І. Зізіулас робить висновок, що любов не є властивістю божественної субстанції, а конститує божественну сутність через спілкування любові божественних Осіб. Божественне буття є *ek-stasis* тринітарних осіб – це буття спілкування і любові.

На думку І. Зізіуласа, тринітарна концепція Бога у каппадокійців виникла з досвіду «еклезіологічного спілкування». Маючи цей досвід «еклезіологічного буття», вони дійшли висновку, що про Бога теж слід говорити мовою «стосунків і спілкування»²⁹⁶. У такий спосіб каппадокійці також відкрили термін *koinonia* (спілкування) для позначення єдності триєдиного Бога. І. Зізіулас вбачає в цьому геніальність каппадокійців – вони змогли зробити онтологічні висновки з еклезіологічної реальності. Вони відкрили онтологію спілкування (*koinonia*), реляційне розуміння особистості, і застосували її до богословської антропології і тринітарного богослов'я. Отже, намір каппадокійців висловити християнську віру в триєдиного Бога онтологічними термінами призвів до нового розуміння фундаментального аспекту особистості – спілкування.

Відкриття «особи» та її онтологічного пріоритету в тринітарному богослов'ї та антропології, на думку І. Зізіуласа, мало значний вплив на християнське богослов'я і практику, а також на західну культуру в цілому²⁹⁷. По-перше, особа набуває певної сакральності, тому що сам Бог є спілкуванням Осіб. Вважається, що особу не можна приносити в жертву або змушувати її служити якому ідеалу. По-друге, особа сприймається за допомогою понять спілкування і стосунків. І. Зізіулас говорить: «Інший та стосунки з ним створюють нашу ідентичність, наша «інакшість» формує нас

²⁹⁶Zizioulas, *Being as Communion*, 16–17.

²⁹⁷Marmion and Van Nieuwenhove, *An Introduction to the Trinity*, 187.

«ким ми є», тобто нашу особистість»²⁹⁸. Сенс нашого існування пов'язаний із нашою особою, а не з нашою природою. Особа вказує на нашу унікальність і особливе місце у світі, тоді як природа завжди вказує на загальне і абстрактне. По-третє, наша природа і наш вид може існувати незалежно від окремої людини, тоді як особа є унікальною, незамінною і неповторною. Саме як особа окрема людина встановлює стосунки з іншими людьми і з Богом, і це створює нашу ідентичність і цінність.

Унікальність кожної особи має вплив на християнське розуміння любові і смерті. Смерть є трагічною, лише коли ми сприймаємо людину як особу в її унікальній ідентичності. Людська природа і людський вид продовжує існувати завдяки народженню дітей і продовженню людського роду. Проте унікальність окремої особи не існує й далі, якщо при продовжується існування людського роду. Християни розуміють безсмертя як збереження унікальності, ідентичності та імені, тобто особисте безсмертя. І. Зізіулас говорить: «Життя Бога є вічним, тому що воно є особистісним, воно реалізується як вираження вільного спілкування, як любов. Життя і любов поєднуються в особі: особа не помирає лише тому, що її люблять і вона любить, поза спільнотою любові особа втрачає свою унікальність і стає подібною до інших людей, «предметом» без абсолютної «ідентичності» та «імені», без обличчя»²⁹⁹. Якщо Бог любить людину і людина любить Його у відповідь – вона є особою, і тоді їй відкривається можливість вічного життя.

Наголос на онтологічному пріоритеті особи у богослов'ї І. Зізіуласа поставив його на чільне місце в історії відродження тринітарного богослов'я у ХХ ст. Відродження тринітарного богослов'я К. Бартом і К. Ранером супроводжувалося недовірливим ставленням до концепції «особи» і тому голос І. Зізіуласа на її захист та обґрунтування зверненням до богословської спадщини каппадокійців набули багато прихильників. Але попри визнання важливої ролі І. Зізіуласа у відродженні тринітарного богослов'я деякі

²⁹⁸Jean Zizioulas and Paul McPartlan, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (London ; New York: T & T Clark, 2006), 166.

²⁹⁹Zizioulas, *Being as Communion*, 49.

критики не погоджуються з його тлумаченням концепції «особи» у каппадокійців. Православний дослідник Л. Турсеску всупереч І. Зізіуласу стверджує, що каппадокійці не полемізували з сучасним індивідуалізмом і не розрізняли «особу» та «індивід»³⁰⁰. Насправді, І. Зізіулас запозичив свої ключові ідеї у філософів ХІХ–ХХ ст. і приписав їх каппадокійцям. М. Вольф менш критично сприймає богослов'я «особи» І. Зізіуласа і вважає, що його богослов'я має значну цінність саме собою, хоча тлумачення історичних джерел І. Зізіуласом має недоліки³⁰¹. Таке сприйняття богослов'я «особи» І. Зізіуласа нам теж здається виправданим.

Монархія Отця у Трійці

Оскільки І. Зізіулас є православним богословом, він сповідує типове для східної православної церкви вчення про «монархію Отця». Згідно з цим вченням джерелом (*aitia*) Трійці є Отець. І. Зізіулас переконаний, що саме цьому вчили Отці-каппадокійці. Не сутність (*ousia*) триєдиного Бога, а іпостась (*hypostasis*) Отця є джерелом божественності. І. Зізіулас пише: «Для грецьких Отців єдність Бога, одного Бога, й онтологічний «принцип» або «причина» буття і життя Бога не полягає в єдиній субстанції Бога, але в іпостасі (*hypostasis*), тобто в *Особі Отця*. Один Бог – це не одна субстанція, але Отець, який є «причинною» народження Сина і походження Духа»³⁰². Ця розлога цитата свідчить, що І. Зізіулас докладав всіх зусиль, щоб довести, що «онтологічний» принцип триєдиного Бога є категорією «персоналістичною», а не безособовою. Він уникає будь-якої концепції, яка могла б збільшити онтологічний статус єдиної сутності Бога і в такий спосіб применшити онтологічну роль Осіб Трійці. Він вважає, що піднесення ролі єдиної сутності Бога обмежує свободу Бога і нав'язує Особам Трійці «онтологічну необхідність», чим деперсоналізує Трійцю.

³⁰⁰Lucian Turcescu, "'Person' versus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa," *Modern Theology* 18, no. 4 (October 2002): 536, <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00202>.

³⁰¹Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Sacra Doctrina (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998), 75.

³⁰²Zizioulas, *Being as Communion*, 41.

Такий підхід створює онтологію, яка суперечить основному напрямку західної думки. Це означає, що «партикулярність (тобто, особистість) є причинним, а не похідним фактором в онтології»³⁰³. Крім цього, І. Зізіулас переконаний, що лише східний підхід із його концентрацією на Особі Отця як *arche* божественного буття створює основу для концепцій свободи і любові.

На думку І. Зізіуласа, локація «причини» божественного буття в Особі Отця введе до монотеїзму, який є біблійним і відповідає суті тринітарного богослов'я. Він зауважує, що історики християнського богослов'я знають, але не сповна розуміють важливість однієї історичної деталі. Саме під впливом каппадокійців Константинопольський собор змінив артикул Нікейського символу віри, який мав форму «від сутності Отця» на простішу формулу «від Отця». І. Зізіулас переконаний, що це говорить про те, що каппадокійці були зацікавлені зробити наголос на Особі Отця, а не на божественній сутності як причинні у Трійці³⁰⁴. Тепер навіть християнський монотеїзм розглядається не з перспективи існування єдиної сутності Бога, а з огляду на онтологічну ідею одного *arhe* або джерела, яке локалізується в Особі Отця. Бог є один, тому що один Отець. І. Зізіулас пише: «Якщо Бог існує, то Він існує, тому що Отець існує, тобто Той, з любові якого вільно народжується Син та походить Дух. Отже Бог як особа, як іпостась Отця, конститує божественну сутність такою, якою вона є: один Бог»³⁰⁵.

Сповідуючи Отця єдиним джерелом народження Сина та походження Святого Духа, каппадокійці могли говорити про триєдиного Бога як спілкування тринітарних Осіб. На відміну від «необхідності», яка імпліцитно присутня в ідеї божественної сутності, спілкування божественних Осіб є наслідком персональної свободи Отця, який народжує Сина і є причиною походження Духа у вільному виборі. П. Колінз пояснює цю ідею І. Зізіуласа:

³⁰³John Zizioulas, "On Being a Person: Toward an Ontology of Personhood," in *Persons, Divine and Human*, Ed. Christoph Schwobel and Colin E. Gunton (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 38.

³⁰⁴Zizioulas, "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution," 52.

³⁰⁵Zizioulas, *Being as Communion*, 41.

«Отець як вільна Особа *вільно* створює божественне спілкування і сутність. Ні спілкування, ні сутність не є попередньо наявними категоріями, які нав'язані божеству якоюсь зовнішньою необхідністю. Вони вільно обрані Отцем»³⁰⁶. У такий спосіб, на думку І. Зізіуласа, каппадокійці показали, що буття Бога «повстає» зі свободи, тобто з персональної свободи Бога Отця. Вони запропонували онтологію, в якій божественний персоналізм передує і створює фундамент для божественної сутності (*ousia*). Божественна *ousia* конститується спілкуванням і взаєминами тринітарних Осіб.

Слід звернути увагу на те, що на думку І. Зізіуласа, Отець конститує божественну сутність завдяки тому факту, що Він є Отцем Сина і від Нього походить Дух, тому Він є вічною «причиною» буття Сина і Духа. Отець як одна конкретна Особа є принципом буття для двох інших тринітарних Осіб, тому що Він є не сам собою. Отець існує з Сином і Духом. К. Гантон зауважує, що «це не індивідуалістична концепція»³⁰⁷. Каппадокійці обстоювали онтологічну інтеграцію кожної особи Трійці. Вони були готові навіть говорити про «три істоти», коли говорили про Трійцю, через що їх звинувачували у тритеїзмі. Проте І. Зізіулас наполягає, що таке розуміння є помилковим. Він говорить: «Каппадокійці називали Особи на ім'я, підкреслюючи їхні стосунки: жодна з трьох Осіб не може бути сприйнята без посилення на інші дві Особи, з логічної та онтологічної перспектив»³⁰⁸.

Проте, можливо, несподівано для сучасної демократичної ментальності І. Зізіулас вважає, що ідея «монархії Отця» у Трійці веде до висновку, що концепція ієрархії притаманна поняттю «особи». У тринітарній ієрархії існує взаємність, але не симетрія. Взаємність означає, що Син і Дух є передумовами ідентичності Отця. І. Зізіулас говорить: «Ідентичність, навіть Бога, залежить від стосунків Отця з відмінними від Нього особами. Не існує

³⁰⁶Paul M. Collins, *Trinitarian Theology, West and East: Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001), 179.

³⁰⁷Colin Gunton, "Persons and Particularity," in *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church* Edited by Douglas H. Knight (Wiltshire: Ashgate, 2007), 100.

³⁰⁸Zizioulas, "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution," 50.

«нікого», чия ідентичність не була б зумовлена «багатьма»³⁰⁹. Так само Син і Дух існують лише через Отця і Отець є основою їхнього буття. Проте наявність взаємності не означає повну симетрію. М. Вольф пояснює позицію І. Зізіуласа: «Спілкування завжди конституюється і внутрішньо структурується асиметричними взаєминами між одним і багатьма. Взаємність, присутня в множинності (Син і Дух), не може існувати як спілкування без одного (Отця), і одне буття не може існувати без багатьох. Проте асиметрія полягає у тому, що множинність конституюється одним, тоді як один лише зумовлюється багатьма; хоча він не може існувати без них, вони не є його причиною, скоріше, він є їхньою причиною»³¹⁰.

Конструювання тринітарного богослов'я на основі концепції «особи» викликало переважно позитивну реакцію у сучасних богословів і спричинило вплив на подальший розвиток тринітарного богослов'я, антропології та еклезіології. Проте концепція «монархії Отця» та її імплікації викликали критику і багато запитань. В.-М. Карккайнен запитує: «Якщо Бог є любов – ідея, яку Зізіулас обстоює з ентузіазмом, – тоді чому нам потрібно постулювати, що Отець є джерелом збереження єдності Трійці?»³¹¹. Виглядає так, що в. І. Зізіуласа немає відповіді на це запитання.

Ідея ієрархії в Трійці, яка ґрунтується на монархії Отця, також викликає запитання щодо імплікацій цієї концепції у сфері антропології й еклезіології. І якщо еклезіологія православної церкви сприймає такі імплікації, то поширити їх на будь-яку спільноту людей, які люблять одні одних – виглядає проблематичним і непереконливим.

Критики доктрини про Трійцю у І. Зізіуласа також звертають увагу на те, що його тринітарна формула набуває іншої форми, відмінної від традиційної³¹². В Отців-каппадокійців, які є основним джерелом богослов'я

³⁰⁹John Zizioulas, "Die Pneumatologische Dimension Der Kirche," *Internationale Katholische Zeitschrift "Communio,"* no. 2 (1973): 141.

³¹⁰Volf, *After Our Likeness*, 1998, 78–79.

³¹¹Kärkkäinen, *The Trinity*, 98.

³¹²Jiang Tingcui, "A Critical Study on Zizioulas' Ontology of Personhood" (Dissertation for Doctor of Philosophy, Hong Kong, Hong Kong Baptist University, 2014), 62.

І. Зізіуласа, тринітарна формула має такий вияв: Трійця є однією сутністю, трьома іпостасями (*mia ousia, treis hypostaseis*). З цієї формули зрозуміло, що до триєдиного Бога застосовується дві онтологічні категорії: *ousia* (сутність, субстанція, природа), що відповідає на запитання «Що є Бог?» і *hypostasis* (іпостась, особа), що відповідає на запитання «Хто є Бог?» або «Як (в який спосіб) є Бог?»³¹³. В інтерпретації І. Зізіуласа тринітарна формула набуває іншого вияву: Трійця – це один Отець, три іпостасі. З погляду персоналізму І. Зізіуласа, *ousia* вже не відіграє жодної ролі в тринітарному богослов'ї. Його тринітарна формула вже відрізняється від формули каппадокійців. Якщо їхня формула містила дві онтологічні категорії, то формула І. Зізіуласа лише одну – категорію «особи». Тринітарне богослов'я І. Зізіуласа не відповідає на запитання «Що є Бог?», а лише на запитання «В який спосіб існує Бог?» Бог Отець як Особа є «причиною» в абсолютному онтологічному значенні, тому що Він є абсолютним онтологічним принципом божественного персоналізму.

У каппадокійців, на відміну від І. Зізіуласа, *ousia* означала єдність Трійці, а Особа Отця була основою цієї єдності, але не самою єдністю. А у І. Зізіуласа настільки розвинута тенденція протиставляти субстанціоналізм і персоналізм, сутність (*ousia*) і особу, що це призводить до вилучення категорії «сутність» із його персоналістичної онтології³¹⁴. Наведена критика тринітарного богослов'я І. Зізіуласа, можливо, виглядає дещо незбалансованою, проте вона добре вказує на небезпечну тенденцію його відмови від онтології сутності.

Дух Святий і *filioque*

Євхаристійне богослов'я І. Зізіуласа містить вагомий пневматологічний аспект. Він вважає, що Дух Святий є тим, хто доводить історію до її завершення. Він її есхатологізує. Євхаристія виступає еклезіологічною подією, яка відкриває наявність есхатону в історії. Вона створює ситуацію

³¹³LaCugna, *God for Us*, 296.

³¹⁴Tingcui, "A Critical Study on Zizioulas' Ontology of Personhood," 67.

спілкування з триєдиним Богом³¹⁵. Якщо роль Сина полягає у тому, щоб стати історією, то роль Святого Духа – вести історію до есхатологічного завершення і нести присутність триєдиного Бога в історію. Дух Святий змінює все, чого Він торкається і перетворює його в реляційне буття. І. Зізіулас говорить: «Дух деіндивідуалізує і персоналізує істоти, там де Він оперує». Дух Святий підтримує нас в любові до інших людей з їхньою унікальністю та незамінністю, з якими ми заходимо в стосунки, тому що Дух походить від Отця. Його онтологічною основою є Особа Отця, а не сутність. Дух Святий не є силою, що походить від божественної субстанції. Він є результатом любові і свободи, а не субстанційної необхідності.

Розвиваючи пневматологію, І. Зізіулас також звертається до богословської спадщини каппадокійців. Його інтерпретація їхнього внеску у Другий вселенський собор (381 р.) пов'язана з питанням *filioque*. Це питання донині є способом диференціювати католицизм і православ'я у тринітарному богослов'ї. Історія спроб знайти компроміс добре відома. І. Зізіулас відзначає останні спроби шукати порозуміння у питанні *filioque* зі сторони католицької церкви. 1995 р. догматичний собор з пошуку християнської єдності опублікував текст під назвою «Грецькі і латинські традиції про походження Святого Духа», який торкається питання *filioque*. У документі зазначається, що католицька церква визнає нормативну цінність Константинопольського символу віри і заявляє: «Жодне сповідання віри конкретної літургічної традиції не може суперечити цьому вияву віри». І. Зізіулас висловив глибоке задоволення з приводу такої заяви і вважає, що це є «дуже хорошою основою для дискусії». Він вважає, що це означає, що католицька церква розглядає *filioque* не як новацію у символі віри, а скоріше як прояснення та інтерпретацію.

³¹⁵Aristotle Papanikolaou, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2006), 32.

Також І. Зізіулас визнає, що Син здійснює посередницьку роль у походженні Святого Духа. Дух Святий походить від Отця через Сина³¹⁶. Проте І. Зізіулас вважає, що проблема *filioque* не може бути вирішена застосуванням терміна Августина *principaliter* (головним чином). Термін *principaliter* приписує Синові роль другорядної причини і не виключає концепції двох джерел походження особистісного буття Духа.

На думку І. Зізіуласа, *filioque* на рівні ікономії спасіння не викликає ніяких заперечень з боку православного богослов'я, але його проєкція на іманентну Трійцю створює значні складнощі. Ікономія не може бути ототожнена з іманентною Трійцею. Спираючись на Константинопольський символ віри, І. Зізіулас формулює три основні тези вчення про Святого Духа: 1) Дух Святий є Бог; 2) Дух Святий походить від Отця; і 3) Духу Святому поклоняються і прославляють так само, як і Отця і Сина³¹⁷. З погляду цього вчення, *filioque* є додатком до оригінального тексту, тому його не можна прийняти.

Він також вважає, що якщо Син має здібність бути співпричиною Духа, то *filioque* не обов'язково означає відмову від тези про те, що Отець є єдиною причиною божественного існування. В історії спасіння, як вона засвідчена у Святому Письмі, Дух Святий відіграє важливу роль у народженні, хрещенні та служінні Христа. У зв'язку з цим І. Зізіулас зазначає: «Якщо ми дивимося на ікономію, щоб дійти до теології, слід починати зі Святого Духа, потім пройти через Сина і зрештою досягти Отця»³¹⁸. Інша послідовність передбачається в іманентній Трійці, якщо визнавати *filioque*. Отже, в латинському богослов'ї виникає певна напруга між ікономічною та іманентною Трійцею, якщо ґрунтуватися на тезі про те, що образ іманентної Трійці повинен вибудовуватися на основі ікономічної Трійці. І. Зізіулас сподівається, що діалог щодо цього триватиме, тим більше, що нині багато західних

³¹⁶Zizioulas and McPartlan, *Communion and Otherness*, 193.

³¹⁷John Zizioulas, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today* (Sebastian Press, 2010), 43.

³¹⁸Zizioulas and McPartlan, *Communion and Otherness*, 188.

богословів визнають, що додавання *filioque* є проблематичним із канонічної і екуменічної перспектив.

4.5. Тринітарний синтез: К. Лакунья, М. Еріксон, Т. Торренс

Теологія та ікономія К. Лакуньї

Католицький богослов К. Лакунья³¹⁹ на ранніх етапах своєї богословської кар'єри опублікувала декілька статей із тринітарного богослов'я, в яких здебільшого критикувала девіації тринітарної богословської традиції³²⁰. Основний вектор критики був спрямований на розрив між *ікономією* (*oikonomia*) і *теологією* (*theologia*), в результаті якого фокус уваги богословів змістився на пошуки таємниці Бога в *теології*. *Ікономія* в богослов'ї К. Лакуньї означає Божу діяльність в історії спасіння – сотеріологію. *Теологія* – вчення власне про триєдиного Бога. Зміщення фокусу від сотеріології до теології, за переконанням К. Лакуньї, призвело до маргіналізації доктрини про Трійцю³²¹. К. Лакунья привернула увагу богословських кіл до своїх досліджень доктрини про Трійцю завдяки публікації монографії «Бог для нас: Трійця і християнське життя» 1991 р.³²². М. Доуні говорить: «Ця книга, можливо, зробила більше, стимулювавши мислення та дискусії про доктрину про Трійцю в римо-католицьких колах Сполучених Штатів, ніж будь-яка інша богословська робота з часів публікації «Трійці» К. Ранера»³²³.

Дослідники богословської спадщини К. Лакуньї зазначають, що її тринітарне богослов'я отримало імпульси і засвоїло ключові ідеї як від

³¹⁹ Кетрін Маурі Лакунья, 1952–1997 рр.

³²⁰ Catherine Mowry LaCugna, "Philosophers And Theologians On The Trinity," *Modern Theology* 2, no. 3 (April 1986): 169–81.

³²¹ Catherine Mowry LaCugna, "The Practical Trinity," *The Christian Century* 109, no. 22 (July 15, 1992): 678–82.

³²² LaCugna, *God for Us*.

³²³ Michael Downey, *Altogether Gift: A Trinitarian Spirituality* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2000), 12.

піонерів тринітарного вчення К. Барта і К. Ранера, так і від богословів доби розквіту доктрини про Трійцю у XX ст.: Ю. Мольтманна, В. Панненберга, І. Зізіуласса і Р. Дженсона³²⁴.

Теологія та ікономія

Ключовою тезою монографії «Бог для нас» є ідея, що доктрина про Трійцю є унікальним християнським способом говорити про Бога, вона є практичною доктриною, яка формує основи нашого християнського життя. В есе «Практична Трійця», яке з'явилося невдовзі після публікації «Бог для нас» вона пише: «Доктрина про Трійцю насправді є найбільш практичною з усіх доктрин. Серед іншого вона допомагає нам артикулювати наше розуміння вимог Євангелії, як особисте навернення стосується соціальних змін, що складає «правильні стосунки» в християнській спільноті і в суспільстві взагалі, як найкраще славити і поклонятися Богові, і що означає сповідувати віру і бути хрещеним у життя Бога Ісуса Христа»³²⁵.

Монографія «Бог для нас» складається з двох основних частин: деконструкції і реконструкції. У першій частині К. Лакунья робить історичний огляд основної траєкторії християнського богослов'я, який розкриває причини жалюгідного стану тринітарного богослов'я. У другій частині вона пропонує свій богословський підхід виходу з тривалого періоду занепаду.

Історичний нарис доктрини про Трійцю у К. Лакуньї починається з донікейського періоду християнського богослов'я. У цей період увага богословів була прикута до ікономії, яка сприймалась як «актуалізація у часі та історії вічного плану спасіння, провіденціального порядку всесвіту»³²⁶. Отці Церкви цього періоду приділяли мало уваги спекуляціям про природу Бога – *теології*. *Теологія* та *ікономія* були одним і тим самим дискурсом. *Ікономія* спасіння вважалася таємницею Бога, який явив Себе в історії для спасіння людства. Вододілом в історії християнського богослов'я став

³²⁴Michael Downey, "Review of God for Us," *Modern Theology* 28, no. 1 (Spring 1993): 73.

³²⁵LaCugna, "The Practical Trinity," 679.

³²⁶LaCugna, *God for Us*, 25.

Нікейський собор. Аріанство порушило питання про богословське значення і наслідки страждань Христа на хресті. Арій вважав, що ікономія (*kataoikonomia*) є підпорядкованою теології (*katatheologia*). Далі він аргументував так. Бог не може страждати, отже, Логос є кимось меншим, ніж Бог. Нікейські богослови також розмежували *теологією* та *ікономією*, проте наполягали на тому що, Логос *kata theologia* не може страждати, а Христос, утілений у людській природі *kata oikonomia*, страждав на хресті³²⁷.

У такий спосіб прийнятий обома сторонами принцип про неможливість страждання Бога призвів до розрізнення онтології та ікономії Бога. Подальша історія християнського богослов'я вела до дедалі глибшого розмежування *ікономії та теології*. Увага богословів зосередилася переважно на теології, дослідженні Бога *ad intra*, Бога *in se*, на внутрішньотринітарних відносинах божественних Осіб і внутрішньотринітарному житті. З часом центр тяжіння змістився з Осіб Трійці та їхніх відносин до єдності Трійці. Християнські богослови перестали вважати, що ікономія спасіння має вирішальне значення для внутрішньотринітарних відносин³²⁸. Зрештою це призвело до різкого розмежування таємниці Бога і таємниці спасіння. Такий стан християнського богослов'я К. Лакунья вважає «поразкою» доктрини про Трійцю.

У другій частині монографії «Бог для нас» К. Лакунья пропонує відновлення зв'язку між *теологією* та *ікономією*, який існував у донікейський період. Свою мету вона пояснює так: «Спроба повторно інтерпретувати християнську доктрину про Бога через біблійні, ранні віросповідні та літургійні зразки, а також продумати до кінця імплікації каппадокійського богослов'я, не враховуючи Нікею та постнікейський розрив між *oikonomia* і *theologia*»³²⁹. Її зусилля зрештою вилилися в методологічну аксіому, яку Т. Пітерс назвав «розв'язка Лакуньї»³³⁰. По суті «розв'язка Лакуньї» постулює глибокий взаємозв'язок власне теології та сотеріології. Вона має

³²⁷LaCugna, 35.

³²⁸LaCugna, 209–10.

³²⁹Catherine Mowry LaCugna, "Author's Responce," *Horizons* 20, no. 1 (Spring 1993): 137.

³³⁰Peters, *God as Trinity*, 124.

таку форму: «Теологія є невідривною від сотеріології і *vice versa*»³³¹. К. Лакунья визнає, що її аксіома є певним розвитком *правила Ранера* про єдність ікономічної та іманентної Трійці. Вона говорить: «Ми будемо доводити, що *базова аксіома Ранера* є передумовою для нового сприйняття тринітарної доктрини як таємниці спасіння»³³². Водночас *правило Ранера* було лише передумовою або вихідним пунктом для *розв'язки Лакуньї*. Вона пропонує припинити говорити про Бога *ad extra* і *ad intra*, іманентну та ікономічну Трійцю і зосередити увагу на ікономії як «конкретній реалізації таємниці теології у часі, просторі, історії і особистості»³³³. Отже, переформулювавши ідею іманентної Трійці і міцно пов'язавши її з ікономією спасіння, К. Лакунья запропонувала тринітарне богослов'я, яке по суті є богослов'ям спасіння.

За переконанням К. Лакуньї, досвід спасіння вказує на таємницю Бога, що відкривається в таємниці тринітарних Осіб у спілкуванні. Своє тринітарне богослов'я спілкування К. Лакунья розвиває, заходячи в діалог із філософами і богословами, які розвивали персоналістичні ідеї. Серед них філософ персоналіст Дж. Макмюррей, богослов звільнення Л. Бофф, богослови фемінізму і богослови етики, проте найбільший вплив на її богослов'я персоналізму здійснив І. Зізіулас³³⁴. Через І. Зізіуласа К. Лакунья критично засвоює персоналізм Отців-каппадокійців. В есе «Звільнення богослов'я» вона заявляє, що вважає внесок Отців християнського сходу найбільш вагомим у піднесенні «особи» до рівня пріоритетної онтологічної категорії. Вона говорить: «Радикальним кроком каппадокійців було переконання, що божественність або божественна сутність походить від особистості (того, хто спрямований на іншого), а не з субстанції (того, що в собі і для себе). Любов до іншого, стосунки з іншим мають пріоритет над автономією, екстаз над стазом, плодотворність над самодостатністю. Отже, особа, буття-у-

³³¹LaCugna, *God for Us*, 211.

³³²C. M. LaCugna, "Re-Conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation," *Scottish Journal of Theology* 38, no. 1 (February 1985): 3.

³³³LaCugna, *God for Us*, 223.

³³⁴Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 155.

стосунках-з-іншим почали вважатися основним принципом усієї реальності»³³⁵. К. Лакунья разом із І. Зізіуласом визнає, що піонерами тринітарного персоналізму були каппадокійці. Проте вона також заявляє, що не лише християнський схід, але й захід визнавали, що спілкування є притаманним для абсолютної реальності. У часи розквіту схоластичного богослов'я внутрішнє життя Бога часто пов'язувалося зі спілкуванням і стосунками. Особа, спілкування та стосунки – це не додаток до буття, а навпаки, основоположний вимір передусім буття Бога, а потім і людського буття.

Такий методологічний підхід «згори», в якому Бог є реляційним, означає, що доступ до Бога також має бути реляційним, на основі стосунків³³⁶. Немає ніякого доступу до Бога-у-собі. Це означає, що метою доктрини про Трійцю не є створення теорії про ставлення Бога до себе (іманентна Трійця), а, скоріше, це дискурс про зустріч між Богом і людьми (ікономічна Трійця). Такий підхід до Трійці робить богословську мову динамічною, а не статичною і самодостатньою.

Також у несподіваний спосіб К. Лакунья підходить до вирішення питання про локацію «особистості» Бога. Традиційно «особами» вважаються божественні іпостасі Отець, Син і Дух Святий. З дослідження тринітарного богослов'я Р. Дженсона нам відомо, що категорію «особи» можна ще застосовувати до усієї Трійці. К. Лакунья пропонує третій шлях – визнання Бога особистісним без подальших уточнень³³⁷.

Реляційна онтологія К. Лакуньї є ключем у підході до питання атрибутів Бога. Традиційно атрибути Бога розглядалися у розділі про єдність Бога, який передував розділу про Трійцю. Тут розглядалися такі атрибути, як неосяжність, незмінність та простота Бога. У цьому контексті було важко прикладати до Бога «спроможність страждати». Незмінність та

³³⁵Catherine Mowry LaCugna, ed., *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, 1st ed (San Francisco, Calif.: HarperSanFrancisco, 1993), 86–87.

³³⁶LaCugna, *God for Us*, 246.

³³⁷Kärkkäinen, *The Trinity*, 184.

безсторонність є атрибутами, які важко узгодити зі «стражданнями» Бога. К. Лакунья також пропонує оригінальний підхід. Вона вважає, що атрибути слід прикладати до «спілкування» як сутності Трійці. Якщо атрибут «незмінності» застосувати до «спілкування» божественних Осіб, то отримуємо – Бог є незмінно особистісний. Це означає, що Бог не може бути іншим, ніж особистісним. А якщо особиста історія Христа разом зі стражданнями і смертю є центральною для історії Бога, то Бог може страждати у Христі³³⁸. Так само атрибут «неосяжності» Бога з перспективи «спілкування» означає, що Бог є неосяжним, тому що є особистісним. Особистість тут є чимось унікальним, невимовним, і таким, що не піддається визначенню.

З перспективи богослов'я «спілкування» К. Лакунья критикує концепцію «монархії Отця» у І. Зізіуласса. Вона виступає проти ідеї одного правителя і захищає концепцію «спільного правління»³³⁹. Її доктрина про Трійцю обґрунтовує пріоритет спілкування рівних серед рівних проти ідеї імперського правління. Її тринітарне богослов'я є сильною критикою політичного, еклезіологічного та патріархального зловживання владою, яке генерується нетринітарними концепціями Бога.

На думку К. Лакуньї, відродження доктрини про Трійцю є ключовим завданням для оновлення християнського життя сьогодні. Вона була стурбована тим, що богослов'я значною мірою є відокремленим від тринітарної духовності, літургії та етики³⁴⁰. Покликанням богослова, як і всіх християн, є доксологія, прославлення Бога.

Разом із Ю. Мольтманном, В. Панненбергом, з одного боку, й усією східною християнською традицією із І. Зізіуласом – з іншого, К. Лакунья вважає, що адекватним способом побудови богослов'я є доксологія. Літургія це не лише відповідний контекст для богослов'я, літургія повинна бути

³³⁸LaCugna, *God for Us*, 300–301.

³³⁹LaCugna, *Freeing Theology*, 83–114.

³⁴⁰Mary Catherine Hilker, "The Mystery of Persons in Communion: The Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna," *Word & World* 18, no. 3 (Summer 1998): 242.

«пріоритетним богослов'ям» церкви. Тут К. Лакунья звертає увагу на ідею про те, що особистість є невимовною і неосяжною. З цієї причини людський дискурс про Бога ніколи не може бути вичерпаним або зафіксованим. Отже, «Бог є неосяжним Джерелом всього, що існує»³⁴¹.

Найбільш адекватною реакцією на діяльність Бога є хвала і поклоніння. Це не повинно принижувати важливість раціонального дискурсу про Бога, проте це створює імпульс для пошуку балансу між апофатичним і катафатичним підходами у богослов'ї. За такого розуміння, богослов'я стає одночасно «знанням» і «незнанням» у своїх спробах говорити про Бога, який є невимовним за визначенням. Баланс знаходиться лише в поєднанні апофатичного і катафатичного підходів у хвалі та доксології триєдиного Бога³⁴². К. Лакунья вказує на літургійне коріння біблійних текстів, які є основоположними для тринітарного богослов'я: Мт. 28: 19 і Еф. 1: 3–14, та прослідковує розвиток ранніх християнських доксологій, євхаристійних молитов та символів віри³⁴³. Вона закликає переосмислити, що означає жити як «особи-у-спілкуванні» у перспективі хрещення та євхаристії. Заклик до доксологічного богослов'я для К. Лакуньї означає сприймати доксологію як форму всього життя, спосіб встановити і підтримувати стосунки з триєдиним Богом та іншими людьми. Все це є передумовою для будь-якої автентичної мови про Бога.

Тринітарний синтез в євангельському богослов'ї М. Еріксона

Богослови євангельської традиції до недавнього часу не зробили значного внеску в розвиток тринітарного богослов'я. Це було зумовлене, можливо, тим, що доктрина про Трійцю не входила до питань, дискутованих із ліберальними богословами. Основні підручники в євангельських

³⁴¹LaCugna, *God for Us*, 186.

³⁴²LaCugna, "Re-Conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation," 21–22.

³⁴³Catherine Mowry LaCugna, "The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology," *Journal of Ecumenical Studies* 26, no. 2 (1989): 235–50.

богословських школах, наприклад, «Систематичне богослов'я» Л. Беркхофа, дотримуються традиційного західного підходу до розуміння Трійці³⁴⁴. Їхні автори зазвичай спочатку розглядають єдність і атрибути Бога, а потім аналізують доктрину про Трійцю відсторонено від інших християнських доктрин.

Щоправда, в останні десятиліття відбулися певні зрушення і з'явилися окремі монографії з тринітарного богослов'я. Г. Бойд, відомий відкритий теїст, опублікував монографію «Трійця і процес», в якій вдається до критичного діалогу із богослов'ям процесу Ч. Хартсгорна³⁴⁵ і пропонує тринітарну концепцію Бога як альтернативу до біполярної ідеї Бога³⁴⁶. К. Піннок³⁴⁷, теж відкритий теїст, у декількох своїх роботах розвиває реляційну соціальну концепцію Трійці³⁴⁸. 2004 р. було опубліковано також дослідження доктрини про Трійцю пресвітеріанського богослова Р. Летхама «Свята Трійця: у Святому Письмі, історії, богослов'ї та поклонінні»³⁴⁹. Проте його дослідження переважно зосереджене на описі та аналізі праць інших сучасних богословів і меншою мірою робить оригінальний внесок у тринітарне богослов'я. Євангельський богослов С. Гренц також долучився до розвитку тринітарного богослов'я публікаціями з історії сучасного тринітарного богослов'я³⁵⁰ та роботами, які виявляють, як доктрина про Трійцю формує онтологію³⁵¹ та антропологію³⁵². Хоч він не написав окремої монографії про тринітарне вчення, в його масивному систематичному богослов'ї доктрина про Трійцю займає значне місце і є системотворною³⁵³.

³⁴⁴Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1941).

³⁴⁵Чарльз Хартсгорн, 1897–2000 рр.

³⁴⁶Gregory A. Boyd, *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-Polar Theism towards a Trinitarian Metaphysics*, American University Studies, v. 119 (New York: P. Lang, 1992).

³⁴⁷Кларк Піннок, 1937–2010 рр.

³⁴⁸Clark H Pinnock, *Flame of Love: A Theology of Holy Spirit* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996). Clark H. Pinnock, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*, Didsbury Lectures 2000 (Carlisle, Cumbria, UK : Grand Rapids, Mich: Paternoster Press ; Baker Academic, 2001)

³⁴⁹Letham, *The Holy Trinity*.

³⁵⁰Grenz, *Rediscovering the Triune God*.

³⁵¹Stanley J Grenz, *The Named God and the Question of Being: A Trinitarian Theo-Ontology* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2011).

³⁵²Grenz, *The Social God and the Relational Self*.

³⁵³Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2000).

Американський євангельський богослов Д. Блош у своєму семитомному систематичному богослов'ї один том присвятив доктрині про Трійцю³⁵⁴.

У цьому пункті буде докладніше розглянуто внесок у розвиток доктрини про Трійцю М. Еріксона³⁵⁵, поданий у його монографії «Бог у трьох Особах: сучасна інтерпретація доктрини про Трійцю»³⁵⁶. Наш вибір зумовлений тим, що М. Еріксона можна вважати одним із основних виразників сучасного євангельського богослов'я. Його систематичне «Християнське богослов'я» є підручником для більшості євангельських богословських шкіл Америки і Європи вже протягом декількох десятиліть³⁵⁷.

Джерелами тринітарного богослов'я М. Еріксона є Біблія та історія християнських доктрин. Метафізика виступає певною платформою, на якій виникають проблеми і здійснюється пошук вирішення цих проблем. На відміну від традиційного підходу, за яким легко застосовуються біблійні тексти, як підстава для побудови доктрини про Трійцю, М. Еріксон визнає, що слід критично використовувати ці тексти. Проте він виявив, що Старий Заповіт містить «натяки на композиційність природи Бога»³⁵⁸. Тут євангельський богослов знайшов ідею «розширеної особистості» (extended personality), яка не обов'язково означає ізольованого індивіа, а може бути більшим соціальним утворенням. М. Еріксон вважає, що «єврейська концепція Бога включає єдність, яка виходить за свої межі»³⁵⁹. Ця концепція дозволяє говорити про присутність у Богові єдності та множинності. А у Новому Заповіті він бачить уже розвинуту концепцію, яка розкриває відносини між Отцем, Сином і Святим Духом, особливо в історії втілення³⁶⁰. Євангелія від Івана тут виступає основним джерелом для розвитку новозаповітного вчення про триєдиного Бога.

³⁵⁴Donald G. Bloesch and Donald G. Bloesch, *God, the Almighty: Power, Wisdom, Holiness, Love, Christian Foundations* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2006).

³⁵⁵Міллард Еріксон, нар. 1932 р.

³⁵⁶Erickson, *God in Three Persons*.

³⁵⁷ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

³⁵⁸Erickson, *God in Three Persons*, 159.

³⁵⁹Erickson, 166.

³⁶⁰Erickson, 175.

Щодо метафізичних підвалин доктрини про Трійцю, М. Еріксон разом із багатьма іншими сучасними богословами визнає проблематичність дуалістичної онтології, яку залишила у спадок грецька філософія. На відміну від класичного богословського лібералізму і загальної тенденції у філософії ХХ ст., М. Еріксон наполягає на необхідності метафізики в експлікації християнського вчення про Бога³⁶¹. У цьому питанні він погоджується з богословами процесу, але він відкидає їхній варіант метафізики та їхню концепцію біполярного Бога.

Для обґрунтування доктрини про Трійцю М. Еріксон пропонує свої метафізичні принципи. По-перше, він переконаний, що духовна дійсність є найбільш реальною. Він говорить: «Існує лише одна нестворена реальність, Бог»³⁶² і ця реальність є духом, а не матерією, як про це говорить біблійний текст Івана 4:24 «Бог є Дух». По-друге, М. Еріксон стверджує, що всесвіт зі своєї природи є особистісним. Це не означає, що вся реальність є особистісною і що не існує безособової реальності. Це, ймовірно, означає, що реальність у найглибшій основі є особистісною. По-третє, реальність також здебільшого є соціальною, а найбільшою об'єднуючою силою є любов. На основі цих метафізичних принципів М. Еріксон доходить висновку, що Бога слід розуміти як фундаментальну спільноту – Трійцю³⁶³. Любов у тринітарному контексті не може бути нарцисизмом, любов'ю однієї особи до себе. Любов у Трійці – це любов Отця до Сина, Сина до Отця, Отця до Духа, Духа до Отця і Сина.

Як стверджує М. Еріксон, існує два основних підходи до тлумачення відношення між єдністю і трьома Особами Трійці: західний та східний. Західний підхід починає з єдності Бога і потім зосереджується на трьох Особах. Цей підхід, на думку М. Еріксона, був зумовлений бажанням богословів ранньої церкви відмежуватися від політеїзму. Східний підхід починає з Особи Отця і потім говорить про інші Особи Трійці. М. Еріксон

³⁶¹Kärkkäinen, *The Trinity*, 219.

³⁶²Erickson, *God in Three Persons*, 219.

³⁶³Erickson, 221.

пропонує третій підхід, який він знаходить у каппадокійців, котрі «робили наголос на трьох Особах, які були поєднані одна з одною перихорезою»³⁶⁴. М. Еріксон одночасно утверджує єдність Бога і Трійцю Осіб. Він уникає ідеї пріоритету «субстанції» в триєдиному Богові.

Несподіваною новацією виглядає «граматика тринітарного богослов'я» М. Еріксона. Він заявляє, що твердження «Отець є Бог», «Син є Бог» і «Дух Святий є Бог» слід розуміти як «Отець – божественний», «Син – божественний» і «Дух Святий – божественний»³⁶⁵.

Дотримуючись цієї лінії, М. Еріксон разом із Ю. Мольтманном, І. Зізіуласом і південноамериканським богословом Л. Боффом вважає, що Трійця є спільнотою. Божественна спільнота також названа «сукупністю Осіб», об'єднаною любов'ю одна до одної. Любов означає, що має бути більше, ніж одна особа. З поняття «любові» випливає множинність осіб. Однак для досконалої любові двох осіб також недостатньо. Взаємна любов двох осіб замикається на них самих і набуває форми нарцисичної любові. М. Еріксон пише: «За наявності трьох Осіб має бути вища форма самовідданості, справжньої *agape*. Отже, Трійця базується на любові, яка є демонстрацією всієї повноти *agape*»³⁶⁶. Бог є любов і любов означає спільність та єдність. Любов є тим, що встановлює відмінність божественних Осіб, вона також встановлює єдність. Однак божественна любов відрізняється від людської любові. Якби божественна любов мала всі ознаки і обмеження людської любові, це призвело б до тритеїзму. Люди мають тіла і вимушені турбуватися про свої потреби. Тому вони не можуть досягнути досконалої єдності на основі любові. Бог є безтілесним, тому не підпадає під ці обмеження.

Отець, Син і Дух Святий мають різні елементи досвіду, проте завдяки *перихорезі*, вони «проникають в думки» один одного, або досконало знають думки один одного, і тому відмінний досвід божественних Осіб не розділює

³⁶⁴Erickson, 230.

³⁶⁵Erickson, 265–66.

³⁶⁶Erickson, 221–22.

їх. Тринітарні Особи мають безпосередній доступ до свідомості одна одної. М. Еріксон говорить: «Коли одна Особа думає або має певний досвід, інша Особа безпосередньо усвідомлює це. Вони думають думками одна одної, відчують почуття одна одної. Це... певною мірою найвища форма емпатії»³⁶⁷. М. Еріксон вважає, що концепцію *перихорези* обґрунтовує Святе Письмо. Єдність Отця і Сина особливо виразно розкривається в Євангелії від Івана. Він говорить: «Втілення дає нам найбільше повне одкровення про природу цих відносин під час земного життя, а також про вічну взаємодію трьох Осіб»³⁶⁸.

Відмінність тринітарних Осіб М. Еріксон обґрунтовує, запозичуючи ідею самодиференціації у В. Панненберга³⁶⁹. За концепцією В. Панненберга, Ісус у Своїй слухняності як Син диференціює Себе від Отця. Наслідуючи В. Панненберга, М. Еріксон говорить про диференціацію Сина від Отця на основі послуху Сина. Він також вважає, що передавання Царства Отцем Сину і повернення його Сином Отцю в есхатоні вказує не лише на диференціацію тринітарних Осіб, але також і на взаємну залежність³⁷⁰.

За прикладом Августина та інших ранніх християнських богословів М. Еріксон добирає декілька аналогій для ілюстрації єдності і потрійності Осіб у Трійці³⁷¹. Перша аналогія – людський організм, який складається з органів, наприклад, серця, мозку та легенів. Кожен орган тіла є відмінним від іншого органу, проте він не функціонує окремо від інших, навпаки, кожен орган залежний у своєму існуванні і функціях від інших органів. Існування органів є певним спільним життям. Друга аналогія – сіамські близнюки. Їхні тіла з'єднані і складають одне ціле. Їхні окремі важливі органи є спільними, проте вони володіють відмінними особистостями, які можуть взаємодіяти. Третя аналогія для Трійці – досконала подружня пара, яка живе в любові та

³⁶⁷Erickson, 225.

³⁶⁸Erickson, 230.

³⁶⁹Pannenberg, *Systematic Theology. Volume 1*, 308–19.

³⁷⁰Millard J. Erickson, *The Word Became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology*, second print (Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 2000), 525–26.

³⁷¹Erickson, *God in Three Persons*, 234–35.

повній гармонії. Вищенаведені аналогії покликані проілюструвати, що буття Отця, Сина і Духа Святого є взаємопоєднаним і взаємопереплетеним, так що тринітарні Особи не мають аспектів буття, яке було б відокремлене від інших Осіб Трійці.

Перихоретичну єдність тринітарних Осіб також можна побачити у провіденційних діях Бога – творіння, спасіння й освячення. Творіння є дією Отця, спасіння здійснюється Сином, освячення – діло Святого Духа. Хоча ці дії переважно приписуються окремим тринітарним Особам, інші дві Особи Трійці завжди залученні у кожну дію.

Однією з ключових концепцій тринітарного богослов'я М. Еріксона є рівність Отця, Сина і Святого Духа. М. Еріксон не вважає, що Отець є джерелом (*arche*) в іманентній Трійці. Він не визнає монархії Отця, як це заведено у східній традиції богослов'я. Він вважає, що не слід допускати будь-якої субординації в іманентну Трійцю. М. Еріксон сповідує народження Сина від Отця та походження Духа від Отця, проте, на його думку, це не вказує ні на «причинність», ні на субординацію³⁷². Божественні Особи не є ідентичними або взаємозамінними, проте вони є рівними.

На думку М. Еріксона, Біблія не вчить ні про субординацію Осіб, ні про походження Осіб одна від одної. Біблійні тексти, які говорять про народження Сина (Ів. 1: 14, 18; 3: 16, 18, Євр. 11: 7, 1 Ів. 4: 9), М. Еріксон пояснює як такі, що стосуються лише ікономічної Трійці, дій Бога в історії спасіння, а не життя Бога в іманентній Трійці³⁷³. На користь такого тлумачення М. Еріксон, посилаючись на дослідження Б. Ворфілда³⁷⁴, наводить аргумент про те, що у біблійних текстах не завжди зберігається послідовність Отець, Син і Дух Святий, а зустрічаються також інші варіанти перерахування тринітарних осіб. М. Еріксон також вважає, що тринітарний термін «Син» не містить ідеї, яка вказувала б на «нижчість» або

³⁷²Kärkkäinen, *The Trinity*, 224.

³⁷³Erickson, *God in Three Persons*, 291–99.

³⁷⁴Benjamin Breckinridge Warfield, "The Biblical Doctrine of the Trinity," in *Biblical and Theological Studies*, Ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952), 50.

субординацію, а, ймовірно, на рівність і подібність. Він також переконаний, що концепція «Отця як джерела божественності» не поширюється на іманентну Трійцю. Він говорить: «Не окремий член Трійці є джерелом буття іншого або є вищим від інших, ми, найпевніше, будемо стверджувати, що кожен із трьох вічно походить від інших, і всі троє є вічно рівними»³⁷⁵. На основі цих міркувань М. Еріксон доходить висновку, що слово «Богу» у Трійці не стосується Отця, найпевніше, воно стосується Трійці як цілого. Як уже було зазначено вище, щодо окремої тринітарної Особи, на думку М. Еріксона, краще використовувати предикативне значення слова «Бог», тобто «божественний».

Також М. Еріксон звертає увагу на богослов'я фемінізму і богослов'я звільнення та їхню критику традиційної доктрини про Трійцю за нехтування питання інклюзивізму³⁷⁶. Хоча М. Еріксон критично налаштований щодо феміністичного богослов'я, він заявляє, що Бог є Богом усіх людей, незалежно від статі, раси, національності, соціального статусу тощо. Він також вважає, що християнська традиція містить великий потенціал концепцій, образів та символів для розвитку більш інклюзивного богослов'я і практики. Проте спроби феміністичних богословів замінити традиційні імена Осіб Трійці, Отець, Сина і Дух Святий на гендерно нейтральні імена, наприклад, Творець, Спаситель і Хранитель³⁷⁷, М. Еріксон вважає невдалими, тому що такі імена більше вказують на функції, а не на відносини і, найголовніше, ці імена є безособовими. Відбувається деперсоналізація Бога у тринітарному богослов'ї. Отже, замість того, щоб зробити наші відносини з Особами Трійці ближчими, гендерно нейтральні імена створюють ще більшу дистанцію між Богом і людьми.

Визнаючи до певної міри справедливість критики патріархальних тенденцій у християнському богослов'ї, М. Еріксон доводить, що Бог не є ні

³⁷⁵Millard J. Erickson, *Making Sense of the Trinity: 3 Crucial Questions*, 3 Crucial Questions (Grand Rapids, Mich: Baker Books, 2000), 90.

³⁷⁶Kärkkäinen, *The Trinity*, 225.

³⁷⁷Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 181.

чоловічої статі, ні жіночої. Насправді, стать чи гендер не стосується Бога. Бог містить у собі як фемінність, так і маскуліність, і водночас Він виходить за їхні межі³⁷⁸. Це також нагадує традиційному богослов'ю про обмеженість богословської мови, яка використовує виключно маскуліні терміни та образи. Небезпека патріархальної мови, на думку М. Еріксона, походить від людського суспільства, а не від божественного одкровення. Зрештою, Бог є Господом усіх людей.

Отже, М. Еріксон проголошує, з одного боку, повну рівність божественних Осіб у Трійці, з іншого – володарювання Бога щодо людства і світу. Він вважає, що тенденції в бік тритеїзму ведуть до індивідуалізму в людському суспільстві. Монотеїстичні патріархальні тенденції ведуть до утвердження одноосібної деспотичної влади. А реляційний тринітаризм створює зразок для формування суспільства взаємин та взаємодії. З образу Трійці виникає ідея взаємного послуху і рівноправного спілкування.

Триєдиний Бог у науковому богослов'ї Т. Торренса

Британський богослов Т. Торренс³⁷⁹ відомий як дослідник богословської спадщини Ж. Кальвіна і К. Барта. 1937 р. він отримав стипендію, яка дала йому можливість писати дисертацію під керівництвом К. Барта. Дисертацію «Доктрина благодаті в Апостольських Отців» було опубліковано 1946 р.³⁸⁰ Він був головним редактором англійського перекладу «Церковної догматики» К. Барта. Проте дослідження богослов'я Ж. Кальвіна і К. Барта не є основним інтересом Т. Торренса, він зосереджує свою увагу на пошуках створення *наукового богослов'я*³⁸¹. Протягом усієї своєї богословської кар'єри він послідовно працював над питанням взаємин

³⁷⁸Erickson, *God in Three Persons*, 278–82.

³⁷⁹ Томас Форсайт Торренс, 1913–2007 рр.

³⁸⁰Thomas Forsyth Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1948).

³⁸¹Daniel W. Hardy, "Thomas F. Torrance," in *Modern Theologians* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 74.

науки та богослов'я і обстоював концепцію наукового характеру богослов'я³⁸².

Богословська діяльність Т. Торренса, за словами Т. Пітерса, – це вихід за межі бартівської спадщини до діалогу між богослов'ям і наукою³⁸³. В інтерв'ю, яке Т. Торренс дав 1984 р., він заявив про свою мету: «Мій головний інтерес полягає у тому, щоб розчистити простір для догматики в сучасну епоху, тому що догматика, яку ми засвоїли від Кальвіна і Барта має бути продумана й експлікована в вимогливому науковому середовищі, в якому ми працюємо і яке буде домінувати у майбутньому. Водночас це мій місіонерський інтерес, тому що я зацікавлений в євангелізації основ наукової культури»³⁸⁴.

Така далекоглядна та амбітна мета «євангелізувати основи наукової культури» була реалізована участю у виданні та редагуванні серії публікацій «Богослов'я та наука на межах знання», до якої він написав перший том³⁸⁵. Заявленою метою серії публікацій було – сприяти «реконструкції самих підвалин сучасного мислення і культури, подібно до того як це було в ранній період християнської ери»³⁸⁶. Дослідження Т. Торренса були мотивовані глибоким переконанням, що діалог між богослов'ям і природничими науками може вести до взаємного збагачення. Богослов'я та наука – це дві дисципліни, які мають глибокі взаємні зв'язки і потребують одна одної. Він був переконаний, що богослов'я створює необхідне фундаментальне ставлення до всесвіту як цілого, яке обґрунтовує всю наукову діяльність. Це фундаментальне ставлення виявляє себе в усвідомленні двох основних характеристик – порядку і контингентності всесвіту³⁸⁷.

³⁸²Thomas F. Torrance, *Christian Theology and Scientific Culture: Comprising the Theological Lectures at the Queen's University, Belfast for 1980* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 1998).

³⁸³Ted Peters, "Theology and Natural Science," in *Modern Theologians*, 2nd ed., The Great Theologians (Oxford: Wiley-Blackwell, 1997), 657.

³⁸⁴John Hesselink, "A Pilgrimage in the School of Christ – An Interview with T. F. Torrance," *Reformed Review* 38, no. 1 (Autumn 1984): 59.

³⁸⁵Thomas Forsyth Torrance, *Reality and Scientific Theology* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985).

³⁸⁶Torrance, x.

³⁸⁷Thomas F. Torrance, *Divine and Contingent Order* (Edinburgh, Scotland: T & T Clark, 1998), 1.

Водночас Т. Торренс визнавав, що дослідження в природничих науках є визначальними для формування основ богослов'я. Природничі науки спрямовують фокус дослідження богослов'я поза сферу стосунків Бога і людини і сприяють формуванню богословської антропології в контексті природного всесвіту в його ставленні до Бога як Творця всесвіту. Природничі науки допомагають богослов'ю зосередитися «не лише на відносинах Бог/людина, але на відносинах Бог/людина/світ або Бог/світ/людина»³⁸⁸.

Богослов'я та природничі науки є взаємно поєднаними онтологічно й епістемічно. Зв'язок між богослов'ям і наукою Т. Торренс убачає в тому, що епістемічний процес є залежним від фундаментального фактора, який він називає «вірою». «Віра» в розумінні Т. Торренса не є суб'єктивним фактором, вона є особистим визнанням об'єктивного³⁸⁹. Завдяки вірі епістемічний процес починається і розгортається. Віра є найбільш елементарною формою знання, на якому вибудовується всі подальші форми раціонального дослідження. «Віра» у такому розумінні конституює точку конвергенції, в якій богослов'я та наука сходяться і створюють спільну платформу для діалогу. Кожна галузь дослідження вивчає певний вимір божественного самодарування³⁹⁰. Природничі науки зосередженні на контингентному порядку всесвіту або божественному самодаруванні у творінні. Богослов'я досліджує джерело цього порядку в самодаруванні триєдиного Бога.

Серед досягнень Т. Торренса як богослова і філософа науки знаходиться його послідовне тринітарне богослов'я. П. Молнар вважає, що Т. Торренс правом заслугує на титул «богослова Трійці»³⁹¹. Доктрина про Трійцю є не просто важливою частиною, а «основою і граматиною» його богослов'я. Жоден аспект його вчення не може розглядатися і бути належно

³⁸⁸Thomas Forsyth Torrance, *The Ground and Grammar of Theology* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1980), 45.

³⁸⁹Thomas F Torrance, *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge: Explorations in the Interrelations of Scientific and Theological Enterprise* (Belfast: Christian Journals Ltd., 1984), 194.

³⁹⁰Torrance, *Christian Theology and Scientific Culture*, 8.

³⁹¹Paul D. Molnar, *Thomas F. Torrance: Theologian of the Trinity*, Great Theologians Series (Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd, 2009).

оціненим без звернення до доктрини про Трійцю. Внесок Т. Торренса у відродження тринітарного богослов'я є частиною цієї всеохопної програми. Основні теми богословської програми Т. Торренса – тринітарне богослов'я, взаємодія богослов'я з наукою, патристичні дослідження – безсумнівно стимулювалися його взаємодією з учителем К. Бартом. Проте у деяких аспектах він перевершив свого вчителя. Завдяки дослідженню в галузі взаємодії богослов'я з природознавчими науками 1978 р. він отримав премію Темплтона за прогрес у релігії.

Публікація монографії Т. Торренса «Християнська доктрина Бога: одне Буття, три Особи»³⁹² привернула до себе увагу богословської спільноти і стала відчутним внеском у сучасне тринітарне богослов'я. Цю монографію вважають його найважливішою книгою³⁹³. П. Хеслам говорить: «Ця книга залишиться стандартною та корисною на багато років. Вона є найкращим зразком британського богослов'я з ортодоксальної, євангельської перспективи»³⁹⁴.

Попри підзаголовок його монографії «одне Буття, три Особи» Т. Торренс не вдається до старої традиції західного богослов'я – починати з єдності Бога і потім розглядати Трійцю Осіб. Він приєднується до лінії богословів тринітарного відродження, в яких вихідним пунктом є історія Отця, Сина і Святого Духа³⁹⁵. Проте основний внесок Т. Торренса у тринітарне богослов'я полягає у тому, що він розглядає Трійцю як абсолютну основу для богословського знання. У монографії «Реальність і наукове богослов'я» вчений розвиває концепцію «стратифікації істини»³⁹⁶. Його дослідження наукового знання сприяє розумінню, що епістемологічний процес є багаторівневим. Дотримуючись концепції А. Ейнштейна, Т. Торренс вважає, що наукове дослідження має три рівні. Воно починається зі

³⁹²Thomas Forsyth Torrance, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996).

³⁹³Tapio Luoma, *Incarnation and Physics: Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrance*, American Academy of Religion Academy Series (Oxford: Oxford University Press, 2002), 8.

³⁹⁴Peter Somers Heslam, "Book Review: The Christian Doctrine of God," *Theology* 100, no. 794 (March 1997): 128.

³⁹⁵Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, 147.

³⁹⁶Torrance, *Reality and Scientific Theology*, 136.

звичайного досвіду, рухається через створення наукової теорії, і зрештою доходить до формування вищої логічної єдності.

На думку Т. Торренса, богословська рефлексія загалом і знання про Трійцю зокрема проходять ці три рівні. Якщо розглядати доктрину про Трійцю, то богословська наука спирається на релігійний досвід в Євангелії і житті церкви (євангельський і доксологічний рівень), аналізує самоодкровення Бога в історії, особливо в житті Ісуса Христа, що виливається у формування концепції ікономічної Трійці (теологічний рівень), і нарешті доходить до формування іманентної Трійці, онтологічної концепції триєдиного Бога, яким Він є у вічності (вищий теологічний рівень)³⁹⁷.

Хоча ця наукова методологія надає ікономічній Трійці певного епістемологічного пріоритету, зрозуміло, що іманентна Трійця має онтологічну першість. Іманентна Трійця не є лише кінцевим пунктом богословської науки, вона складає вищий «науковий і контрольний рівень» богословської рефлексії³⁹⁸. Т. Торренс стверджує, що богословське знання є автентичним знанням Бога лише у тому разі, якщо воно буде обґрунтоване у вічному бутті Бога, який знаходиться поза світом. Якщо людське знання про Бога не є обґрунтованим у Богові, воно є лише людським знанням про себе. Тому, на думку Т. Торренса, наше знання Бога починається з ікономічної Трійці та переходить до онтологічної Трійці. На цьому рівні ми маємо *theologia* у вищому та автентичному розумінні – знання Бога³⁹⁹.

Визнання онтологічного пріоритету іманентної Трійці веде Т. Торренса до відкриття важливості патристичної концепції *homoousion*. На його думку, переконання, що Бога можна пізнати лише через Його самоодкровення в Ісусі Христі, спричинило сповідання Отцями Церкви одноістотності *homoousion* Сина з Отцем, а потім і з Духом Святим. Концепція *homoousion* стала ключем для створення експліцитного тринітаризму на основі

³⁹⁷Torrance, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, 88–107.

³⁹⁸Torrance, *Reality and Scientific Theology*, 36.

³⁹⁹Thomas Forsyth Torrance, *Reality and Evangelical Theology* (Philadelphia: Westminster, 1982), 23–24.

імпліцитного тринітаризму Нового Заповіту⁴⁰⁰. Оскільки втілений Син і Дух Святий є тієї ж самої природи, що і Бог Отець, Бог стає по-справжньому пізнаваним. Отже, визнання єдності природи Сина з Отцем створює необхідний зв'язок ікономічної та іманентної Трійці. Дж. Моррісон вважає, що засвоєння Т. Торренсом нікейського терміна *homoousion* є революційним та вирішальним для формування його теологічного мислення. Він говорить: «Нікейська доктрина *homoousion* свідчить, що Бог у трансцендентних внутрішніх відносинах вічного буття, Отець, Син і Дух Святий, є тим самим Богом в одкровенні і спасінні, у просторі і часі»⁴⁰¹. Т. Торренс переконаний, що завдяки концепції *homoousion* тринітарне богослов'я може осмислено говорити про вічну реальність триєдиного Бога, про іманентну Трійцю, і ця мова не є лише метафоричною.

Так само як інші представники ренесансу тринітарного богослов'я, Т. Торренс вважає, що самоодкровення Бога в Ісусі Христі відкриває Бога, який за своєю суттю є реляційним. Проте він не лише апелює до ідеї *перихорези* тринітарних Осіб, але також розвиває концепцію «онтовідносин», щоб артикулювати динаміку божественної реляційності і вказати на важливість категорії «особи»⁴⁰². Для Т. Торренса, *онтовідносини* є «конституюювальними-буття-відносинами». Воно є видом відношення, яке «існує між речами і є суттєвою складовою цих речей, без якої вони не могли б бути тим, чим вони є»⁴⁰³. Він зазначає, що найкращим прикладом *онтореляційної* реальності є «особа», тому що бути «особою» означає бути у стосунках. Ця концепція є результатом розвитку християнського богослов'я, особливо христології і доктрини про Трійцю, яка зображає Бога як динамічне, особистісне буття-в-спільноті. Трійця є спільнотою особистісного буття, в якій онтичні відносини між божественними Особами належать до справжньої ідентичності кожної тринітарної Особи. Т. Торренс пише:

⁴⁰⁰Torrance, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, 81.

⁴⁰¹John Douglas Morrison, *Knowledge of the Self-Revealing God in the Thought of Thomas Forsyth Torrance* (New York: Peter Lang, 1997), 208.

⁴⁰²Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 208.

⁴⁰³Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, 42–43.

«Відносини між божественними Особами є не лише модусами існування, але іпостасними взаєминами, які властиві Отцю, Сину і Духу Святому по суті»⁴⁰⁴.

У житті триєдиного Бога кожна Особа функціонує як джерело онтовідносин, які характеризують одного Бога. Т. Торренс усупереч перспективі І. Зізіуласа наполягає, що Нікейський собор мав рацію, постулюючи, що Син походить від сутності Отця, а не від Особи Отця. Тут слово «Отець» не лише позначає першу Особу Трійці, але також вказує на одне буття або *ousia* триєдиного Бога.

Атрибути одного Бога, які створенні динамікою тринітарних відносин божественних Осіб, відкриваються в діях Бога щодо творіння. Бог як ціле діє як Дух щодо світу, так само Бог як ціле діє як Отець щодо творіння. У такий спосіб Божа діяльність поза Трійцею є неподільною і вказує на внутрішні тринітарні відносини. Тут Т. Торренс застосовує концепцію *аналогії відносин*, яка встановлюється між діями Бога щодо світу і внутрішніми тринітарними відносинами. Концепція *аналогії відносин* дозволяє Т. Торренсу розглядати Бога не лише як «повноту особистісного Буття-у-собі», але також як «буття, яке конститує особистість»⁴⁰⁵. Триєдиний Бог, заходячи у стосунки з людьми, конститує їхні особистості.

Богословська герменевтика Т. Торренса уникає богословських формулювань, ґрунтованих на абстрактних принципах. Його богослов'я також не йде шляхом процедури, яка спирається на антропологію. Його тринітарне богослов'я дотримується «логіки благодаті»⁴⁰⁶. Автентичне знання триєдиного Бога можливе лише через Сина і Духа Святого. Знання Трійці *in se* походить від пізнання діяльності триєдиного Бога *ad extra*. Оскільки це знання обґрунтоване в тринітарній ікономії спасіння, тринітаризм Т. Торренса називають «сотеріологічно зумовленим»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴Torrance, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, 157.

⁴⁰⁵Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, 43.

⁴⁰⁶Thomas F. Torrance, *The Mediation of Christ*, Rev. ed (Colorado Springs: Helmers & Howard, 1992), 64.

⁴⁰⁷Dick Osita Eugenio, "Communion with God: The Trinitarian Soteriology of Thomas F. Torrance" (The University of Manchester, 2011), 141.

Людське знання про триєдине буття Бога походить від Божого динамічного самоодкровення і сотеріологічних дій у створеному світі. Хоча Т. Торренс часто використовує звичні терміни «ікономічна Трійця» та «іманентна Трійця», він вважає, що краще замість них вживати терміни «євангельська Трійця» і «теологічна Трійця». Запропонований ним термін «євангельська Трійця» має важливе смислове навантаження, тому що висвітлює його підхід до богослов'я загалом і до доктрини про Трійцю зокрема. Він вважає, що знання про Трійцю обґрунтоване в Євангелії, тому що «воно відкрите нам через втілення та ікономію спасіння, яку Христос здійснив щодо нас, серед нас, і на нашу користь»⁴⁰⁸.

Мислитель обирає термін «євангельська Трійця», тому що він дозволяє підкреслити євангельсько-сотеріологічну природу Бога, оскільки немає іншого Бога, крім Бога-спасителя. На відміну від К. Лакуньї, яка вважає, що терміни «ікономічна» та «іманентна Трійця» є неадекватними, Т. Торренс розглядає їх як недостатні. Він ніколи не сприймає онтологію як щось неприйнятне, навпаки, наполягає на тому, що історичні маніфестації Отця, Сина і Святого Духа мають євангельське значення, коли в них є «трансїсторичний і трансфінітний референт: буття-Бога-в-собі»⁴⁰⁹. Коли К. Лакунья вважає дискусію про Трійцю *in se* спекулятивною, Т. Торренс переконаний, що така дискусія є необхідною. Знання про Бога, яке починається з досвіду, має прийти до знання про Бога *in se*. Отже, запропонована Т. Торренсом термінологія *євангельська Трійця* і *теологічна Трійця* є наслідком його підходу до богослов'я як наукового.

Епістемологічний оптимізм Т. Торренса врівноважується його апофатизмом поклоніння⁴¹⁰. Хоча людині дається привілей пізнавати Бога на найвищому з доступних людині рівнів, метатеологічному, люди не можуть заявляти, що цей рівень є абсолютним і вичерпним знанням про Бога. На

⁴⁰⁸James Torrance, *Worship, Community & the Triune God of Grace* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1996), 15.

⁴⁰⁹Torrance, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, 6.

⁴¹⁰Thomas F Torrance, *Theology in Reconstruction* (Eugene, OR: WS Publishers, 1996), 30.

переконав Т. Торренса, знання Бога «не означає, що ми можемо знати, *що* є буття Бога, але це означає, що наше знання про Бога є безпосередньо і об'єктивно обґрунтоване в Його вічному бутті»⁴¹¹. Він також додає: «Лише Бог може знати Бога, лише Бог може називати Себе... Чим Бог є в сутності свого вічного буття ми не можемо знати, але нам Бог дав знання про те, *Хто* Він є»⁴¹². Апофатичний аспект богослов'я Т. Торренса пов'язаний із двома концептами: Божою дією самоодкровення і людиною як реципієнтом одкровення. Боже буття й одкровення є неосяжним для людського сприйняття. Бог є «Святою Таємницею». Божа неосяжність одночасно є релігійною й антропологічною категорією. Це характеризує людину як обмежене створіння, яке не може ні осягнути буття Бога, ні артикулювати його.

Шукаючи точки перетину між богослов'ям і природничими науками, Т. Торренс вибудовував спільну платформу для продуктивної взаємодії цих типів дискурсу. Одним із основних здобутків його діяльності є послідовний розвиток тринітарного богослов'я. До формування доктрини про Трійцю Т. Торренс застосовує триступеневу наукову методологію. Патристичний термін «одноістотність» (*homoousion*) він вживає, щоб пояснити внутрішньотринітарні відносини у Трійці, а також легітимізувати знання про Бога через Ісуса Христа. Т. Торренс, так само як інші тринітарні богослови, диференціює «євангельську» Трійцю та іманентну Трійцю, надаючи епістемологічний пріоритет «євангельській», а онтологічний – «іманентній» Трійці. Епістемологічний оптимізм Т. Торренса врівноважується апофатизмом поклоніння, згідно з яким Бог є «Святою Таємницею».

⁴¹¹Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, 2. ed (London: Clark, 1997), 67.

⁴¹²Thomas Forsyth Torrance, "The Christian Apprehension of God the Father," in *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Ed. Alvin F. Kimel (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 136.

Висновки до розділу 4

Один із провідних публічних протестантських богословів другої пол. ХХ ст., Ю. Мольтманн, розвинув соціальну концепцію Трійці. Саме вона, на думку мислителя, допоможе розв'язати концептуальну проблему богословського, еклезіологічного і політичного монотеїзму, що існує в традиції західного богослов'я.

На розвиток тринітарних поглядів Ю. Мольтманна вплинули політичне богослов'я, богослов'я хреста та православне богослов'я. Вони сприяли формуванню основних мотивів його вчення: тринітарне богослов'я проти монотеїзму, богослов'я хреста проти богослов'я слави, православний акцент на трьох Особах у Трійці проти західного акценту на єдності у Трійці. Ці мотиви дали потужний поштовх формуванню соціального тринітаризму Ю. Мольтманна.

Тринітарна історія Бога є одним із важливих джерел доктрини про Трійцю і складається з трьох концентричних кіл із різними рівнями тринітарної концентрації: хрест Христа, історія Ісуса Христа та історія спасіння. Ю. Мольтманн наголошує на суб'єктності кожної божественної Особи в тринітарній історії. Він розвиває соціальну модель доктрини про Трійцю, протиставляючи її панівній в західному богослов'ї психологічній моделі триєдиного Бога. Соціальна доктрина про Трійцю має історичний характер і корелюється з історією поступу людської свободи. Трійця є спільнотою божественних Осіб з усіма характеристиками суб'єктності в досконалому спілкуванні. Опис форм Трійці у різних тринітарних подіях посилює концепцію унікальності суб'єктності Осіб триєдиного Бога.

У сформульованій соціальній концепції Трійці виникла концептуальна проблема – в чому полягає єдність Трійці? Ю. Мольтманн розглядає декілька аспектів єдності Осіб Триєдиного Бога. Проте він вбачає вирішення цієї концептуальної проблеми в ідеї *перихоретичної* єдності Отця, Сина і Святого Духа. Оскільки мислитель робить наголос на трьох Особах у Трійці,

концепція *перихорези* є придатною для збереження балансу між трьома Особами і єдністю Трійці. Він творчо розвиває концепцію *перихорези* у всеосяжну концепцію взаємного проникнення тринітарних Осіб. Ю. Мольтманн довів, що концепція *перихорези* є найкращим способом зобразити реальні взаємини у триєдиному Богові без ототожнення Трійці з недиференційованою єдністю або дефрагментації єдності до групи з трьох богів.

У фокусі богословського проєкту В. Панненберга, мислителя з широкими інтелектуальними інтересами, стоїть завдання подати у сучасному культурному контексті когерентну систему християнської істини, в центрі якої знаходиться саморозкриття триєдиного Бога. Контекстом одкровення триєдиного Бога є повнота історичного процесу, в якому відбувається змагання релігійних традицій, зокрема і християнської. Доктрина про Трійцю в богослов'ї В. Панненберга займає центральне місце не лише у вченні про Бога, але й у всьому систематичному богослов'ї.

Застосувавши ідею само диференціації, В. Панненберг по-новому переосмислює концепцію походження божественних Осіб. Кожна божественна Особа здобуває свою ідентичність від іншої Особи. Взаємна самодиференціація Отця, Сина і Святого Духа складає конкретну форму тринітарних відносин. Самодиференціація тринітарних Осіб створює конкретну ідентичність кожної Особи і породжує концептуальну проблему про єдність Осіб. В. Панненберг відкидає концепцію єдності Трійці на основі єдиної субстанції, одного суб'єкта. Перихореза тринітарних Осіб і монархія Отця є маніфестацією і результатом єдності Трійці, а не її передумовами. Попередньо В. Панненберг дійшов висновку, що концепція «Духа», яку слід тлумачити в категоріях «поля енергії» є фактором єдності тринітарних Осіб. Філософські концепції «дух» і «поле» В. Панненберг висловив біблійним терміном «любов». Критики вважають, що, сформувавши соціальну концепцію Трійці на основі ідеї самодиференціації Осіб, В. Панненберг також подбав про розвиток концепції єдності Трійці, в яку входить шість

факторів: тринітарна історія, нескінченність Бога, Дух, поле, спільність атрибутів і любов.

У другій пол. XX ст. тринітарний ренесанс поширився також на американський континент. Студент В. Панненберга Р. Дженсон став одним із піонерів відродження тринітарного богослов'я у Північній Америці. Р. Дженсон критично прочитує християнську богословську традицію, піддаючи сумніву відповідність традиційних концепцій «позачасовість», «простота», «безсторонність» «субстанційність» християнському розумінню Бога. У конструктивній частині свого богослов'я він пропонує динамічне тринітарне вчення про Бога. Особа Отця є «звідки» тринітарного життя, Особа Духа є «куди» божественного життя, а Син створює простір сьогодення у житті Трійці. Р. Дженсон наполягає на тому, що основною функцією богослов'я є ідентифікація Бога і доктрина про Трійцю виконує це завдання. Християнський Бог має тринітарну ідентичність, Його власне ім'я є «Отець, Син і Дух Святий».

Складна номенклатура божественних Осіб монографії «Тринітарна ідентичність», в якій Отець є «Даним», Син «Теперішньою можливістю» і Дух Святий «Есхатологічним результатом», в «Систематичному богослов'ї» стає простішою – тринітарна ідентичність Бога є наративом, а Отець, Син і Дух Святий є персонажами божественної драми, які постають у такій послідовності: Син, Дух і Отець. Хрест Христа є «осьовим моментом» тринітарної драми, на хресті любов Отця до Сина і послух Сина Отцю досягає найвищої точки, в якій Дух підносить ці стосунки до вічного живого майбуття. Р. Дженсон переконаний, що доктрина про Трійцю не є богословською загадкою, навпаки, вона є основою для розв'язання богословських проблем. У доктрині про Трійцю євангельська звістка набуває форми всеосяжної теорії.

Спираючись на переваги тринітарного богослов'я християнського Сходу та Заходу і враховуючи їхні обмеження, Р. Дженсон виступив зі сміливою і неоднозначною пропозицією, за якою Отець, Син і Дух Святий є

трьома ідентичностями Трійці. Кожного з них можна також називати «Особами», проте вся Трійця також є «Особою». Для Р. Дженсона не існує чітких меж між концепціями «особа» та «ідентичність», він вважає, що Отець, Сині і Дух, як і Трійця у цілому, є особами, але кожен в унікальний спосіб. Незважаючи на окремі концептуальні складнощі названої пропозиції, тринітарне богослов'я Р. Дженсона є значним внеском у розвиток богослов'я в англomовному світі.

Видатний сучасний православний богослов І. Зізіулас зробив помітний внесок у рух відродження доктрини про Трійцю у сучасному західному богослов'ї. Він не присвятив своїх праць суто тринітарному богослов'ю, проте досліджує та обґрунтовує його на основі персоналістичного прочитання богослов'я каппадокійців. Книга І. Зізіуласа «Буття як спілкування» вважається одним із визначальних внесків у тринітарне богослов'я і богослов'я «особистості». І. Зізіулас доводить, що каппадокійці трансформували «особу» в конститутивний елемент буття і зробили революцію в онтології, поєднавши онтологічний термін «іпостась» і соціологічну концепцію «особа». Слово «особа» стало онтологічним терміном, який описує фундаментальну природу буття. Концепція «буття» стала реляційною: існувати і перебувати у стосунках стало ідентичним. Спираючись на християнську антропологічну концепцію *Imago Dei* та еклезіологічну концепцію «спілкування», І. Зізіулас сформував концепцію «тринітарного персоналізму». Персоналістичний термін каппадокійців *prosopon* став онтологічною категорією, яка визначає подальшу долю «реляційної онтології» християнського богослов'я.

Наголос на онтологічному пріоритеті особи у богослов'ї І. Зізіуласа поставив його на чільне місце в історії відродження тринітарного богослов'я у ХХ ст. Голос І. Зізіуласа на захист концепції «особи» та її обґрунтування зверненням до богословської спадщини каппадокійців знайшов багато прихильників, як і окремих опонентів. Концепція І. Зізіуласа про *монархію Отця* в Трійці також критикується в контексті демократичної ментальності

сучасності. Утім, вчення про «особу» в І. Зізіуласа є цінним саме собою, хоча його тлумачення історичних джерел має певні недоліки.

На думку К. Лакуньї, основна концептуальна проблема традиції християнського богослов'я полягає в розмежуванні іманентної Трійці та ікономії спасіння. Розв'язання цієї проблеми вона вбачає в поверненні тринітарної рефлексії від спекуляцій про іманентну Трійцю до рефлексії про Трійцю як таємницю спасіння. Ікономічна Трійця повинна стати в центрі уваги християнської спільноти, тому що вона вказує на зв'язок триєдиного Бога зі спасінням і християнським життям. К. Лакунья розвиває послідовне богослов'я реляційності божественних Осіб і показує, що спілкування з Богом може бути лише особистим. Вона також формулює по-новому зміст атрибутів Бога, беручи за основу реляційну онтологію тринітарних Осіб. З перспективи онтології спілкування, вона критикує всі форми ієрархії і зловживання владою. У підсумку К. Лакунья доводить, що богослов'я – це доксологія, дискурс прославлення Бога. Літургія, молитва та інші форми доксології є найкращим способом говорити про Бога і з Богом.

У богословській традиції євангельських церков сучасності доктрина про Трійцю не була в фокусі уваги. Однак в останні десятиліття ХХ ст. з'явилися окремі дослідження на тему тринітарного богослов'я. Тринітарний синтез М. Еріксона є помітним внеском у дискусію щодо доктрини про Трійцю в євангельському середовищі. М. Еріксон залучає Біблію, богословську традицію і метафізику як джерела для створення свого тринітарного синтезу. Він намагається уникнути крайнощів східної та західної богословських традиції і пропонує третій шлях, утверджуючи одночасно єдність Бога і Трійцю Осіб, які поєднані перихорезою. За прикладом ранніх богословів М. Еріксон добирає декілька аналогій для ілюстрації єдності і потрійності Осіб у Трійці. У реляційному тринітаризмі, який він розвиває, М. Еріксон вбачає потенціал для формування суспільства взаємин та рівноправної взаємодії. З образу Трійці він виводить ідею взаємного послуху і рівноправного спілкування.

Тринітарне богослов'я Т. Торренса стало одним із здобутків його дослідницької діяльності. Він звернув увагу на форми взаємодії християнського богослов'я і сучасної науки, де побачив зовнішню концептуальну проблему для богослов'я. У пошуку точки перетину між богослов'ям і природничими науками він створив спільну концептуальну платформу для їхньої плідної взаємодії. Спираючись на наукові концепції А. Ейнштейна, він розвинув триступеневу методологію, за якою досвід є першою стадією пізнання, наукова теорія створюється на другій стадії, і вищої логічної єдності досягається на третій стадії.

Релігійний досвід віруючих є першим доксологічним рівнем його богословської науки, аналіз самоодкровення Бога через Ісуса Христа становить проміжний теологічний рівень, на якому формується концепція ікономічної Трійці, і на вищому теологічному рівні формується онтологічна концепція іманентної Трійці.

Для пояснення відносин божественних Осіб в іманентній Трійці та легітимізації знання про Бога через історію боговтілення Т. Торренс використовує патристичний термін «одноістотність» (homoousion). Разом з іншими богословами він проводить концептуальне розмежування між «євангельською» та іманентною Трійцею. У його богослов'ї «євангельська» Трійця має епістемологічний, а іманентна – онтологічний пріоритет. Оптимізм Т. Торренса щодо пізнання Бога збалансований його апофатикою поклоніння. Триєдиний Бог є «Святою Таємницею», яка не може бути сповна осягнена чи висловлена, проте людина може поклонятися Йому.

Тринітаризм богословів, розглянутий у цій частині дослідження, досягнув вершини в царині теоретичного богослов'я. Християнське богослов'я ХХ ст. повернулося до своїх історичних коренів, переосмислило християнську богословську традицію й усвідомило ключову роль та релевантність доктрини про Трійцю. Проте повернення доктрини про Трійцю не залишилося на теоретичному рівні «інтелектуального споглядання», тринітарне богослов'я почало проникати в сфери практичного богослов'я:

прикладну еклезіологію, літургійне богослов'я, політичне богослов'я, місіологію, антропологію та ін. Саме цьому процесу проникнення тринітарної думки в прикладні ділянки християнського життя та практики присвячено наступний розділ дослідження.

РОЗДІЛ 5

ПРИКЛАДНІ СФЕРИ ЗАСТОСУВАННЯ ДОКТРИНИ ПРО ТРІЙЦЮ

У другій пол. ХХ ст. було опубліковано десятки монографій та сотні статей, в яких досліджено внесок богословів у дискусію про тринітарне богослов'я. Було здійснено також багато історичних досліджень доктрини про Трійцю, розвиваються окремі її аспекти. Проте доктрина про Трійцю не залишилась у межах вчення про Бога, у дискусіях вузького кола професійних теологів, або на сторінках підручників систематичного богослов'я. Як і цього очікували прибічники тринітарного богослов'я, доктрина про Трійцю проникла в прикладні галузі християнського богослов'я: гендерні дискусії, еклезіологія, пасторське богослов'я і служіння, церковне лідерство, місіологія, політичне богослов'я, душеопікунство та консультування, діалог із світовими релігійними традиціями, економіка тощо. Мета нашого дослідження та його межі не дозволяють зробити навіть короткий огляд галузей, в які проникло тринітарне мислення. У цій частині ми звернемося лише до чотирьох близько пов'язаних царин – церкви, суспільства, богослужіння та місії, розглянувши, як тринітарне богослов'я формує рефлексії та практики у них.

5.1. Тринітарна еклезіологія

Тринітарна еклезіологія євангельських спільнот М. Вольфа

Ренесанс доктрини про Трійцю в сучасному християнському богослов'ї відчутно впливає на інші частини богослов'я. Тепер доктрина про Трійцю не розглядається як окремий ізольований розділ систематичного богослов'я.

З'являється дедалі більше голосів за те, щоб переглянути «всю мережу християнської доктрини з тринітарної перспективи»¹. Доктрині про Трійцю приписують методологічну функція для розвитку класичних доктринальних тем. Вчення про творіння, богословська антропологія, доктрина про особу та діло Христа, есхатологія, богослов'я релігій та інші досліджуються зараз із перспективи доктрини про Трійцю. З цієї причини не стало несподіванкою, що богослови усвідомили можливість застосування доктрини про Трійцю у розвитку вчення про церкву.

Останнім часом тривають дискусії про роль тринітарного богослов'я у вченні про церкву. Серед інших праць богословів, які зробили внесок у цю дискусію, виділяється монографія М. Вольфа «За нашою подобою: Церква як образ Трійці»². У цій книзі автор робить спробу розвинути еклезіологію євангельських незалежних церков, яка виходить за межі індивідуалізму. М. Вольф розвиває свою еклезіологію в критичному діалозі з римо-католицькою і православною еклезіологіями. Він говорить: «Мета моїх зусиль – екуменічна еклезіологія, не в значенні конструкції, яка посилається на всі традиції і не вкорінена в жодній, але в значенні, що всі великі теми протестантської еклезіологічної мелодії безсумнівно збагачені католицькими і православними голосами»³.

У побудові еклезіології М. Вольф не робить своїм єдиним вихідним пунктом доктрину про Трійцю. Ставлячи питання «Що таке церква?», М. Вольф починає з людей. Він посилається на вислів, який використовували жителі Східної Німеччини, коли руйнували Берлінську стіну 1989 р. Вони говорили: «Народ – це ми!» М. Вольф вважає, що християни також повинні сказати «Церква – це ми!»⁴. Це твердження підкреслює, що церква – це не теорія і не ідеал, вона є історичною реальністю. Церква існує в певний час і в

¹Alistair McFadyen, "The Trinity and Human Individuality: The Conditions for Relevance," *Theology* 95, no. 763 (January 1992): 10.

²Volf, *After Our Likeness*, 1998. Русский перевод Мирослав Вольф, *По подобию Нашему: Церковь как образ Троицы* (Черкассы: Коллоквиум, 2012).

³Volf, *After Our Likeness*, xi.

⁴ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

конкретному місці. Церква – це спільнота, яка складається з особистостей, вона не є єдиним колективним суб'єктом. Церква – це спільнота людей, які зібралися в ім'я Христа. М. Вольф відкидає ідею, що церква є «суб'єктом», невидимою сутністю, окремою від конкретних історично-зумовлених зібрань людей, які відповіли на євангельську проповідь⁵.

У концепції церкви у М. Вольфа важливими є два елементи: люди та їхнє вільне рішення долучитися до спільноти віри в ім'я Христа. Проте відповідь людини на проповідь Євангелії сама собою не створює церкву. Церква не є вільною асоціацією, творінням людини. Таке розуміння церкви М. Вольф називає «волютаристським спотворенням віри». Церкву створює Дух Святий, який допроваджує людей до віри в Христа і долучає до спілкування церкви. Христос живе в цих відносинах людей, і саме ця присутність Христа за посередництва Святого Духа створює церкву.

Ці дві основні ознаки церкви – зібрання людей і віра в Христа – М. Вольф, наслідуючи першого баптиста Дж. Сміта, знаходить у біблійному тексті: «Бо де двоє чи троє в Ім'я Моє зібрані, – там Я серед них» (Мт. 18: 20). Цей текст був завжди популярним серед віруючих незалежних євангельських церков. Він є визначальним також для М. Вольфа⁶.

Суть церкви не має нічого спільного з будівлями, єпископами, священниками, проповідниками чи парафіяльними округами. Церква – це, передусім, спільнота людей, які поклоняються Богу. Церква – це зібрання віруючих, які зійшлися разом у будь-який час і в будь-якому місці в ім'я Ісуса Христа. Отже, «Церква є церквою Ісуса Христа... або вона не є церквою взагалі»⁷. Вислів «в ім'я Ісуса Христа» означає, що метою зібрання є поклоніння Христу як Спасителю, свідчення про Нього, сповідання віри у Нього як їхнього Господа і Господа усього світу. Церква як зібрання тих, хто вірує в ім'я Христа, передбачає віру та відданість тих, хто зібралися разом. Всюди, де є такі зібрання, ми зустрічаємося з церквою у повному розумінні

⁵ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

⁶Wolf, *After Our Likeness*, 1998, 136.

⁷Wolf, 146.

цього слова, вважає М. Вольф. У такий спосіб він вкорінює свою еклезіологічну думку в традиції незалежних євангельських церков із типовим для них наголосом на особистому рішенні приєднатися до спільноти віруючих⁸. М. Вольф усвідомлює, що Христос не обіцяв Своєї присутності окремому індивіду поза зібранням віруючих, така обіцянка стосується передусім спільноти християн.

Отже, стосунки між Христом і віруючим опосередковані церквою. Це стає очевидним, коли йдеться про священнодії. Ніхто не може здійснювати таїнства сам щодо себе. Тут М. Вольф критикує рішення Дж. Сміта охрестити себе самотійно, і називає його «невдалим»⁹. Тоді як приймати священнодії слід особисто. Проте М. Вольф зауважує, що здійснення священнодій церквою не означає, що церква володіє й обдаровує сотеріологічною благодаттю.

Разом із М. Лютером і Ж. Кальвіном М. Вольф стверджує, що прийняттю священнодій має передувати віра. Він говорить: «Немає церкви без священнодій, але немає священнодій без віри»¹⁰. Віра окремого віруючого залишається важливою підвалиною для церкви. Віра не є людською активністю чи надбанням, вона є Божим даром через Духа. Бог є єдиним, хто дає віру і спасає, цього не робить церква. Хоча віруючий отримує віру в церкві, він не отримує її від церкви. З цього погляду М. Вольф міцно тримається протестантської традиції. Проте він намагається підвести традицію незалежних євангельських церков до зустрічі з еклезіологічними ученнями римо-католицької та православної церков. Він глибоко переконаний, що сучасні християни усіх конфесійних традицій стикаються з ментальністю споживача, де часто релігію чи церкву сприймають як «склад» релігійних послуг. Від цих сучасних тенденцій до консюмеризму та індивідуалізму, які стають рисами сучасної християнської церкви, М. Вольф

⁸Gijsbert van den Brink, "Trinitarian Ecclesiology and the Search for Unity. A Reformed Reading of Miroslav Volf," in *Studies in Reformed Theology*, vol. 18 (Leiden-Boston: Brill, 2009), 315.

⁹Volf, *After Our Likeness*, 1998, 153.

¹⁰Volf, 154.

шукає «ліки» в еклезіології, яка ґрунтується на доктрині про Трійцю¹¹. Доктрина про Трійцю є для нього моделлю або дзеркалом церкви.

Коли М. Вольф починає розглядати тему залежності між доктриною про Трійцю і вченням про церкву, він зауважує «Сьогодні, теза про те, що церковна спільнота повинна бути відображенням тринітарної спільноти має практично статус самоочевидного твердження»¹². Відзначивши такий широкий консенсус щодо цього питання, він висловлює здивування, що ця кореляція між Трійцею та церквою все ще недостатньо вивчена, і ставить собі за мету заповнити цю лакуну. Хоча М. Вольф не є першим¹³, хто вивчає це питання, проте його підхід відрізняється тим, що він ретельно аналізує можливості та обмеження аналогії між Трійцею і церквою.

Для обґрунтування можливості такої аналогії та її легітимації М. Вольф наводить три аргументи. По-перше, з часів Парменіда західна філософія характеризувалася діалектикою протиставлення одного і множинності – дихотомією між єдністю і плюралізмом. У нашому мисленні про Бога, людство, світ і також про церкву, її єдність та різноманітність нам слід встановити коректний баланс. Він говорить: «Мислити послідовно тринітарними термінами означає уникнути цієї дихотомії»¹⁴. Триєдиний Бог є основою як єдності, так і різноманітності.

По-друге, входження в християнську церкву відбувається через хрещення, яке за визначенням є тринітарною подією. Через хрещення віруючий прилучається до обох спільнот: тринітарної та еклезіологічної. Отже, якщо християнська ініціація є тринітарною з природи, то Трійцю слід розглядати як основну детермінанту церкви¹⁵. М. Вольф обґрунтовує цю тезу, звертаючись передусім до 28 розділу Євангелії від Матвія, де Ісус дає настанову апостолам хрестити народи в ім'я Отця, Сина і Святого Духа, а

¹¹Natalie K. Watson, "Review of *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*," *Anglican Theological Review* 81, no. 4 (Fall 1999): 744.

¹²Volf, *After Our Likeness*, 1998, 191.

¹³Colin Gunton, "The Church on Earth: The Roots of Community," in *On Being the Church: Essays on the Christian Community*, Colin Gunton & Daniel W. Hardy (Eds.) (Edinburgh: T & T Clark, 1989), 48–80.

¹⁴Volf, *After Our Likeness*, 1998, 193.

¹⁵van den Brink, "Trinitarian Ecclesiology and the Search for Unity. A Reformed Reading of Miroslav Volf," 316.

також до тріадичних текстів Нового Заповіту, в яких божественна спільнота порівнюється зі спільнотою віруючих (Ів. 17:21; 1 Кор. 12: 4–6; Еф. 4: 4–6). Спілкування церкви з триєдиним Богом означає щось більше, ніж формальне порівняння. Стосунки віруючих у церкві повинні відображати взаємну любов та рівноправні відносини божественних Осіб.

По-третє, М. Вольф звертається до християнської традиції, де знаходить приклади використання доктрини про Трійцю як моделі для еклезіології. Вже Оріген наполягав, що церква наповнена Святою Трійцею. А Кипріяніс описував церкву як людей, об'єднаних в одне в єдності Отця, Сина і Святого Духа¹⁶.

Водночас М. Вольф є досить чутливим до обмежень аналогії між Трійцею і церквою. Він робить два важливих застереження. По-перше, разом із Е. Петерсоном він вважає, що таємницю Трійці слід шукати в Богові, а не у творінні¹⁷. Богослов'я та антропологія не можуть бути ототожені. Проте Божою метою для творіння є поселення триєдиного Бога у створеному світі. Це дозволяє трансформувати тринітарні ідеї в еклезіологічні. І хоча не слід говорити про повну ідентичність між Трійцею та церквою, але, безсумнівно, аналогія між ними існує. По-друге, не слід забувати про різницю, яка існує між недосконалою історичною церквою та її есхатологічним майбутнім. Отже, крім онтологічного, існує також есхатологічне обмеження. Церква ще знаходиться на своєму шляху до есхатологічної мети, і тому її відповідність до досконалої спільноти Трійці є ще неповною. Проте залишається «еклезіологічно релевантне питання про те, як церква корелюється з Трійцею у ході історії»¹⁸.

Після обґрунтування можливості аналогії між Трійцею та церквою та обговорення обмежень цієї аналогії, постають питання: про який устрій

¹⁶Volf, *After Our Likeness*, 1998, 195–96.

¹⁷Erik Peterson, *Der Monotheismus Als Politisches Problem. Ein Beitrag Zur Geschichte Der Politischen Theologie Im Imperium Romanum* (Leipzig: Hegner, 1935), 105.

¹⁸Volf, *After Our Likeness*, 1998, 200.

церкви йдеться, до якої церкви ми дійдемо, коли спробуємо зрівняти життя триєдиного Бога із церквою?

На цьому етапі М. Вольф дискутує з двома авторитетними представниками римо-католицької і православної церков: Й. Ратцінгером та І. Зізіуласом. У своєму дослідженні М. Вольф аналізує, як в богословських працях обох богословів доктрина про Трійцю стосується їхнього вчення про церкву. Й. Ратцінгер розглядає єдність та тріадичність Бога як рівно важливі (*equiprimal*) аспекти доктрини про Трійцю. Проте його тринітарне богослов'я починається з божественної єдності. Й. Ратцінгер розглядає Особи Отця, Сина і Святого Духа як відносини, які знаходяться в фундаментальній субстанційній єдності. Так само в його еклезіології єдина вселенська церква є конститутивною для багатьох помісних церков. Спілкування між помісними церквами є подібним до перихоретичної спільноти божественних Осіб у Трійці, які знаходяться в інтенсивному взаємному спілкуванні. Проте помісні церкви можуть існувати лише завдяки вселенській церкві, якою є церква у Римі. За тлумачення М. Вольфа, «помісні церкви є церквами саме щодо цілого»¹⁹. В обох прикладах, Трійці і церкви, єдність обґрунтовує та підтримує множинність.

Дотримуючись магістральної лінії тринітарного богослов'я Заходу, Й. Ратцінгер вважає, що Особи Трійці збігаються з внутрішніми тринітарними відносинами, і як відносини вони не мають онтологічного субстрату. Триєдиний Бог поза Трійцею діє щодо створеного світу як єдиний суб'єкт (*opera ad extra in divisa sunt*). М. Вольф вважає, що трансляція цієї тринітарної реальності, як її розуміє Й. Ратцінгер, в еклезіологічній категорії означає, що єдина вселенська церква домінує і до певної міри навіть поглинає помісні церкви.

Також М. Вольф не погоджується з Й. Ратцінгером і з усією католицькою традицією, яка починається з Томи Аквінського, що особа – це «суто відносини». Таке розуміння особи редукує Особи Трійці до відносин у

¹⁹Volf, 201.

середині єдиної божественної сутності: Отець стає «отцівством», Син – «синівством» і Дух Святий – «походженням». Особи, ототоженні виключно з відносинами, не можуть діяти. М. Вольф тут погоджується з К. Лакуньєю в тому, що таке розуміння божественних Осіб, в якому триєдиний Бог взаємодіє зі світом як одна особа або один суб'єкт, є «провалом» західного вчення про Трійцю²⁰.

За переконаннями М. Вольфа, Особи Трійці слід розглядати як «Суб'єкти». Він погоджується з Ю. Мольтманном у тому, що особа і відносини доповнюють одне одного. У тринітарному житті ідентичність божественних Осіб взаємно зумовлюється завдяки їхнім відносинам²¹. Бог Отець є Отцем для Сина і послав Духа, Син є народженим від Отця, Дух Святий походить від Отця тощо. Особи знаходяться в постійних взаєминах. У такий спосіб і в церкві окрема особа віруючого постає разом із громадою. Ні церква, ні особа не передують одна одній. М. Вольф говорить: «Так само як божественні іпостасі, члени церкви не можуть жити одні без одних; кожен християнин формується як віруючий завдяки своїм взаєминам з іншими християнами, до того ж природа їхньої церковної особистості виявляє себе в тому, що вони одночасно віддають і отримують»²².

Як і Ю. Мольтманн, М. Вольф вбачає чітке розмежування між західною і східною доктриною про Трійцю. І. Зізіулас є для нього типовим представником східного підходу. Згідно з переконанням І. Зізіуласа, рефлексії про Святу Трійцю мають починатися з аналізу концепції «особи», як це можна побачити ще у каппадокійців. Три божественні Особи разом конституують одного триєдиного Бога. Єдина божественна сутність не має онтологічного пріоритету перед тринітарними Особами. Імовірніше, навпаки, оскільки божественна сутність існує лише як єдність Осіб, реальне буття Бога не є чимось, що знаходиться поза Отцем, Сином і Духом Святим. Буття Бога полягає саме у взаємному спілкуванні тринітарних Осіб. Проте

²⁰LaCugna, *God for Us*, 145.

²¹ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

²² **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

І. Зізіулас не вважає, що три божественні Особи мають абсолютно однаковий онтологічний статус. Він приписує онтологічний пріоритет Особі Отця. Бог Отець у І. Зізіуласа вважається *arhe* або причиною божественного буття, джерелом Трійці²³.

Для еклезіології це має такі наслідки. По-перше, поза множиною помісних церков немає ніякої додаткової реальності у вигляді вселенської церкви. Навпаки, самі помісні церкви конституують вселенську церкву. Кожна помісна церква є вселенською церквою в певному місці. По-друге, передумовою того, що помісна церква є екземпліфікацією вселенської церкви, є відкритість помісної церкви до еклезіологічного спілкування з іншими помісними церквами, тому що неможливо репрезентувати вселенську церкву наодинці, в ізоляції. По-третє, особа єпископа займає особливу позицію в церкві, тому що він віддзеркалює у церкві Особу Отця, який є *arhe* триєдиного Бога. Хоча І. Зізіулас намагається уникати будь-яких «пірамідальних концепцій» в еклезіології, водночас, він легітимізує ієрархічну структуру в церкві, проголосивши авторитет єпископа над громадою²⁴. Хоча єпископ є «зумовленим» громадою, так само як Бог Отець у певному сенсі «зумовлений» Сином, він конститує громаду. І. Зізіулас говорить: «Одиничність єпископа у помісній церкві є *sine qua non* умовою для кафолічності церкви»²⁵.

Погоджуючись із І. Зізіуласом щодо другого положення, М. Вольф має іншу думку щодо першого і третього. Він відкидає ідею вищості особи єпископа, тому що рівність всіх віруючих є відображенням рівності тринітарних Осіб. М. Вольф погоджується із І. Зізіуласом, що, шукаючи відповідність між Трійцею та церквою, не слід брати за вихідний пункт відношення між божественною природою і тринітарними Особами. Якщо кожна помісна церква є ідентичною з єдиною вселенською церквою і якщо вселенська церква відповідає божественній природі, то кожна божественна

²³Zizioulas, "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution," 51–52.

²⁴Zizioulas, *Being as Communion*, 183.

²⁵John Zizioulas, "The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church," *Kanon*, no. 7 (1985): 30–31.

Особа є ідентичною з божественною природою. Отже, М. Вольф разом із Ю. Мольтманном і В. Панненбергом апелює до перихоретичної єдності Трійці. Отець, Син і Дух Святий взаємно проникають один в одного і поселяються один в одному, не перестаючи бути відмінними один від одного²⁶. М. Вольф переконаний, що відображення цієї тринітарної реальності слід шукати у близьких стосунках і взаємності, які існують між помісними церквами.

Однак М. Вольф не забуває нагадати про свої застереження. По-перше, буквально, не може бути абсолютної відповідності між перихоретичною єдністю Трійці й еклезіологічною єдністю, тому що людські суб'єкти мають, імовірно, зовнішні, а не внутрішні відносини. Крім цього, якщо Трійця є досконалою спільнотою в любові, то церковна спільнота ще очікує свого есхатологічного оформлення і тому є недосконалою. Церковна спільнота лише в есхатоні повною мірою буде брати участь в єдності Трійці. Поки ще церква знаходиться на шляху до есхатологічного оформлення, вона є не лише спільнотою любові, а також спільнотою волі. Це означає, що церкві слід мати завіт про взаємні права і стосунки. М. Вольф також критикує І. Зізіюласа за «надмірно реалізовану есхатологію», яка ігнорує теперішню земну реальність гріха та недосконалості²⁷.

Зробивши це застереження, М. Вольф погоджується з І. Зізіюласом, що внутрішні тринітарні відносини мають формувати еклезіологічні відносини вже зараз, а не лише в есхатологічному майбутньому. Конструюючи цю аналогію, М. Вольф починає з відносин між членами окремої церкви. Лише коли окремі віруючі причетні до Духа Святого, який присутній і діє в спільноті, ця спільнота може відповідати реальності Трійці. М. Вольф говорить: «Єдність церкви обґрунтована в інтеріоризації Духа в християнах»²⁸. Перихореза як взаємне проникнення та оселення тринітарних Осіб одна в одній також є релевантною для міжцерковних відносин. Подібно

²⁶Volf, *After Our Likeness*, 1998, 209.

²⁷Volf, 201.

²⁸Volf, 213.

до того, як божественні Особи мають відмінні характеристики, різні церкви мають свої риси, які дозволяють їх ідентифікувати. Міжцерковне спілкування на зразок перихоретичного спілкування тринітарних Осіб може їх взаємно збагатити. Якщо Трійця є спільнотою, яка відкрита до інших, різні церкви не повинні жити відокремленими та ізольованими одна від одної. М. Вольф заявляє: «Я пропоную практику відкритості кожної церкви щодо всіх інших церков як неодмінну умову церковності»²⁹.

Ідентичність помісних церков зумовлюється їхніми відносинами з іншими церквами, так само як ідентичність Сина зумовлюється Його відносинами з Отцем і Духом; ідентичність Отця – з Сином і Духом, Духа – з Отцем і Сином відповідно. З тринітарного погляду помісні церкви не можуть бути закритими системами одна щодо одної, навпаки, вони є кафеолічними настільки, наскільки вони відкриті одна до одної. У такий спосіб М. Вольф намагається збагатити свою традицію незалежних євангельських церков, звернувшись до тринітарного богослов'я.

Згідно з богослов'ям М. Вольфа, спасіння має спільнотний характер. Люди приймають спасіння як окремі віруючі, але вони слухають проповідь Євангелії від інших віруючих, вони відповідають на поклик у церковній громаді разом з іншими віруючими. На переконання М. Вольфа, божественна і церковна спільність створюються плюральністю, а не сингулярністю. М. Вольф пропонує залишити ідею єдиної божественної сутності, яка об'єднує Особи Трійці, тому що єдність триєдиного Бога створюється перихоретичними відносинами Отця, Сина і Святого Духа. Порівнюючи Трійцю із церковною спільнотою, М. Вольф заявляє, що жодна окрема людина або церковний сан не можуть бути відповідником «єдиної сутності Бога», тому що така сутність є сукупністю взаємин³⁰. Лише уся церква, разом з усіма її взаєминами між віруючими, може вважатися образом єдиної тринітарної сутності.

²⁹Volf, 156.

³⁰ Ошибка! Источник ссылки не найден.

З паралелізму церкви та тринітарної спільноти М. Вольф виводить три принципи. По-перше церква не є єдиним суб'єктом, а, ймовірно, спільнотою взаємозалежних суб'єктів. По-друге, прийняття сотеріологічної благодаті здійснюється не лише через служителів церкви, а через усіх членів церкви. По-третє, церкву створює Святий Дух, коли християни разом сповідають свою віру і проповідують Слово Боже одне одному, а не через посередництво офіційних церковних служінь³¹. Грунтуючись на принципах, М. Вольф робить висновок, що церква має поліцентричний характер.

Поліцентрична церква проявляє себе через харизматичну структуру, яку М. Вольф тлумачить за допомогою концепції про священство всіх віруючих. Оскільки духовними дарами наділені всі віруючі і всі покликані до служіння, Христос діє у всіх членах церкви, а не лише через офіційних служителів³². Поліцентрична церква вибудовується дарами Святого Духа. Христос присутній у всій церкві і всі відповідальні за життя церкви. Такий устрій церкви передбачає взаємну субординацію членів церкви одне одному за прикладом тринітарного життя Бога. Будь-яке служіння має бути локалізоване у контекст взаємної субординації та взаємозалежності. Сама ж харизматична природа церкви визначається Духом Божим, який наділяє її дарами. Окресливши параметри еклезіологічної спільноти, яку веде Дух Святий, М. Вольф робить висновок, що концепція незалежної євангельської церкви втілює найбільш послідовно образ церкви, який відповідає образу Трійці.

Еклезіологічна природа спасіння у богослов'ї С. Гренца

Можливо, найбільш новаторським у тринітарній еклезіології незалежних євангельських церков у викладі М. Вольфа є виклик, який він кинув індивідуалістичним та пієтистичним тенденціям, які значною мірою притаманні сотеріології цих церков. М. Вольф критично оцінює

³¹ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

³² Вольф, 2012, 288.

індивідуалістичну концепцію спасіння першого баптиста Дж. Сміта, який охрестив сам себе і вважав, що церква є лише «допомогою зовні» для повнішого досвіду спасіння. Проте спасіння Дж. Сміт розумів дуже індивідуалістично³³ М. Вольф, навпаки, підкреслює спільнотну і реляційну природу спасіння, обґрунтовуючи його за допомогою аналогії тринітарних відносин. Він доводить, що євангельським християнам слід розширити поняття «особисте спасіння» й «особистий Спаситель». Ці сотеріологічні поняття не слід тлумачити виключно в індивідуалістичному і приватному сенсі. «Особисте спасіння» не повинне мати значення лише «індивідуального», але також охоплювати зв'язок і відносини з триєдиним Богом та іншими віруючими в церкві.

На тему еклезіологічної природи спасіння також писав інший євангельський богослов С. Гренц³⁴ у монографії «Соціальний Бог і реляційна особистість»³⁵. У цьому дослідженні С. Гренц дійшов висновку, що Новий Заповіт, коли говорить про роль Бога у спасінні, зображає спасіння як спільнотну подію. Він говорить: «Формувальне спасіння спрямоване не на ізольованих індивідів. Навпаки, воно охоплює трансформацію всіх відносин людини, і має на меті створення нового суспільства тих, хто бере участь у трансформувальній присутності Духа»³⁶. Тут ми бачимо, що спасіння отримують окремі люди, але ці люди є особистостями, які мають стосунки з іншими, і ці стосунки теж потребують трансформувального впливу спасіння. С. Гренц ретельно досліджує богослов'я образу Божого в людині і доходить висновку, що людська особистість не лише є реляційною, але реляційна особистість є також еклезіологічною. Жити за образом триєдиного Бога означає брати участь у житті спільноти, яка створена Духом Божим, тобто в церкві.

³³John Smyth, *The Works of John Smyth, Edited by W.T. Whitley* (Cambridge: Cambridge University Press, 1915), 267.

³⁴Стенлі Гренц, 1950–2005 рр.

³⁵Grenz, *The Social God and the Relational Self*.

³⁶ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

Також С. Гренц вказує на те, що спасіння у Христі має есхатологічну природу, і лише частково реалізовується у теперішньому. Спасіння – це вторгнення в теперішнє життя есхатологічної сили, яка створює спільноту людей у Христі, і після всього змінює їх відповідно до образу Божого³⁷. Церква – це пролепис та знамення майбутнього людства, яке обіцяє створити триєдиний Бог. Це нове суспільство людей буде жити у любові і взаємності за зразком тринітарного життя.

Як і М. Вольф, С. Гренц стверджує, що церква сама собою не може стати такою спільнотою. Він говорить: «Присутність Духа змінює церковну спільноту за образом перихоретичного життя триєдиного Бога»³⁸. Обидва богослови підкреслюють, що спасіння є з природи індивідуальним і еклезіологічним. Ці два аспекти спасіння не виключають, а, ймовірно, доповнюють один одного. Віра у Христа, яку створює Дух Святий, містить свідчення церкви, її настанови й особисте прийняття цього свідчення. Обидва автори також доводять, що віруючий виховується і живе в спільноті і за зразком життя тринітарних Осіб присвячує себе їй.

Участь у житті Трійці в еклезіології П. Фіддеса

Еклезіологія незалежних євангельських церков у розумінні М. Вольфа передбачає, що церква твориться спільною дією: Божим заклик до людей та їхньою відповіддю на цей заклик, яка реалізується в спільноті віруючих. Але яка природа ставлення церковної спільноти до божественної спільноти, Святої Трійці? М. Вольф, вводячи ідею відповідності між Божим тринітарним життям і життям церкви, не обґрунтовує її людським бажанням уподібнитися до Бога. Цю відповідність творить Божа дія, яка має місце під час хрещення. Хрещення в ім'я Отця, Сина і Святого Духа долучає віруючого до тринітарного та еклезіологічного спілкування одночасно. Нові відносини, які виникли під час цієї священної дії, мають не лише формальний характер,

³⁷ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

³⁸Grenz, *The Social God and the Relational Self*, 250.

вони створюють онтологічний зв'язок, який обґрунтовується фактом спасіння³⁹. Дух Святий посилає бажання і надію в спільноту віруючих, щоб вони в конкретній ситуації втілювали смисл свого хрещення. Саме в помісних церквах, а не у вселенській церкві ця відповідність між тринітарним життям божественних Осіб і церковним життям віруючих має бути реалізована.

Інший баптистський богослов П. Фіддес розкритикував ідею «відповідності» церкви та триєдиного Бога. Він стверджує, що триєдиний Бог запрошує людей у своє тринітарне життя як учасників⁴⁰. Коли віруючі говорять про Отця, Сина і Святого Духа, вони не лише називають, описують і посилаються на Бога, імовірніше, вони долучаються і беруть участь у тринітарному житті Бога.

Вчення про Трійцю П. Фіддеса наслідує західну богословську традицією, що йде від Томи Аквінського. П. Фіддес вважає, що внутрішні тринітарні відносини «народження Сина» та «походження Духа» не є абстрактними ідеями, але реальними діями в триєдиному Богові. Тринітарні «процеси» всередині божественного життя є реальними відносинами і діями або, як їх називав Тома Аквінський, «іпостазованими відносинами»⁴¹. Іпостазовані відносини – це Отець, Син і Дух Святий. П. Фіддес вважає, що Тома Аквінський і каппадокійці у розумінні Осіб Трійці спиралися на поняття «рухів» та «дій» у триєдиному Богові, а не «суб'єктів». Він стурбований тим, що сучасні адепти соціальної концепції Трійці піддаються спокусі дуже наблизитися до тритеїзму, коли вони підкреслюють суб'єктність Осіб Трійці і тріадичність. П. Фіддес разом із Томою Аквінським захищає концепцію простоти божественної сутності⁴². Божі дії і Божа сутність є одним цілим. П. Фіддес не погоджується з М. Вольфом у тому, що «іпостазовані відносини» не можуть діяти. Він вважає, що якщо

³⁹ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

⁴⁰ Paul S. Fiddes, *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity* (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001), 30.

⁴¹ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

⁴² **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

Особи триєдиного Бога є «іпостазованими відносинами», задіяними в місії Бога, то Вони, безумовно, можуть діяти і діють.

На думку П. Фіддеса, тринітарне життя Бога слід розуміти як «три рухи відносин, які іпостазовані в одній події»⁴³. Тут він розвиває ідею К. Барта про те, що буття Бога – це подія. П. Фіддес також вважає, що мова про Бога не може бути остаточно об'єктивована, наче люди можуть знаходитися поза діями та відносинами триєдиного Бога. Коли віруючі говорять про Бога, вони беруть участь у події тринітарних відносин. Вони не можуть говорити про Бога як сторонні спостерігачі, а лише як учасники божественного життя. Християнське вчення про Бога – це сповідання того, ким є християни і ким є Бог в одному і тому самому твердженні. Бог є тим, у кому ми «живемо, і рухаємось, і існуємо» (Дії 17: 28). Це можливо, на думку П. Фіддеса, лише тоді, коли ми допускаємо, що Особи Трійці не є суб'єктами, а відносинами.

Високо оцінює П. Фіддес досягнення Ю. Мольтманна і М. Вольфа у розвитку вчення про перихоретичні відносини у Трійці, які означають взаємозалежність, взаємне проникнення і взаємне оселення божественних Осіб одна в одній. Проте П. Фіддес вважає, що слід іти далі розуміння «особи» як дійового суб'єкта, до концепції «особи» як іпостазованих відносин. П. Фіддес вбачає більше потенціалу для взаємного оселення людських особистостей з триєдиним Богом, якщо божественні «Особи» розуміти як «іпостазовані відносини».

Описуючи «відповідність» між життям церкви і тринітарним життям, М. Вольф вбачає певні обмеження для такої відповідності. Всередині тринітарного спілкування, безумовно, існує досконале взаємопроникнення і взаємооселення, але такий рівень відносин між людськими особами і Богом виглядає неможливим. Тут наявна асиметрія: Дух Божий може оселитися в людях, проте люди не можуть оселитися в Богові в такій самій мірі, робить висновок М. Вольф⁴⁴. Крім цього, людські особи онтологічно відрізняються

⁴³ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

⁴⁴ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

від божественних Осіб Трійці. Хоча віруючі є дітьми Божими, співспадкоємцями Христа, вони є створеними істотами і дітьми Божими за всиновленням, тоді як Син є нествореним, вічно «єдинокорним від Отця». Отже, М. Вольф переконаний, що люди не можуть розраховувати на такі самі взаємини з Богом, які існують у тринітарному житті Бога.

Не погоджуючись із М. Вольфом у цьому питанні, П. Фіддес наполягає, що віруючі можуть бути причетні до божественної «події» взаємин. Християни не лише наслідують чи імітують божественне життя, вони навіть «не можуть подумати або назвати ім'я Отця, Сина і Святого Духа без участі в тринітарному житті»⁴⁵.

Церковна спільнота, на думку П. Фіддеса, є дуже обмеженою в своїх здібностях «наслідувати» триєдиного Бога. Проте слід зазначити, що М. Вольф також не вважає, що «відповідність» між церковним і тринітарним життям створюється рішенням чи зусиллями віруючих. Хоча вони мають свободу і відповідальні за свою позитивну чи негативну відповідь на заклик Святого Духа, лише Дух створює зібрання віруючих. Концепція М. Вольфа про «відповідність» церкви тринітарному життю Бога містить важливий елемент діяльної участі членів церкви у формувальній дії Святого Духа в створенні спільноти. З критики П. Фіддеса може скластися враження, що згідно з богослов'ям М. Вольфа, церква не бере участі в божественному житті, а лише імітує його⁴⁶. Проте М. Вольф лише говорить, що християни не можуть пережити глибини, інтенсивності та якості взаємного оселення, яке існує в тринітарному житті Бога.

Отже, незважаючи на зазначені відмінності, підходи М. Вольфа, С. Гренца і П. Фіддеса до тринітарної еклезіології радикально не суперечать, а, найпевніше, доповнюють один одного. Перевагою богослов'я М. Вольфа є те, що він робить наголос на еклезіологічній природі спасіння. Він вважає церкву народом Божим, який відповів на заклик Божий завдяки дії Святого

⁴⁵ Ошибка! Источник ссылки не найден.

⁴⁶ Ошибка! Источник ссылки не найден.

Духа і розпочав спілкування з Богом через хрещення. М. Вольф усвідомлює ризики богослов'я і практики традиції незалежних євангельських церков, коли робить сильний наголос на людському рішенні та вільному виборі окремого віруючого долучитися до громади. П. Фіддес також спирається на концепцію, яка передбачає справжню причетність до божественного життя у взаєминах із Богом і розглядає християнське життя як участь у постійному русі, в якому окрема особа, церква і тринітарне спілкування можуть бути одним життям. Це життя є одним комплексом відносин, в якому індивідуальність, різноманітність та взаємність досягають своєї реалізації і повноти. Отже, говорити про Трійцю означає розповідати історію про Бога і про церкву. Богослов'я Трійці – це маніфестація і тлумачення християнського життя, життя віруючих у Богові. Християнську церкву будують не люди, хоча вони є невід'ємними від її існування, її складають не структури чи служіння, хоча вони потрібні для її функціонування. Церква ґрунтується на самому житті триєдиного Бога.

5.2. Трійця як образ справедливого і рівноправного суспільства у Л. Боффа

Відродження та розвиток тринітарного богослов'я спонукали низку богословів пов'язати триєдиність Бога і людське суспільство. Проте один християнський мислитель виділяється у своїх зусиллях продемонструвати безпосередній зв'язок між реляційністю Осіб Трійці та ідеальною людською спільнотою. Цим богословом є бразильський римо-католик Л. Бофф⁴⁷. Його зараховують до школи «теології визволення». Л. Бофф належав до францисканського ордену, нині є заслуженим професором етики, філософії релігії та екології в Державному університеті Ріо-де-Жанейро.

⁴⁷ Леонардо Бофф, нар. 1938 р.

Доктрина про Трійцю не стала основною темою його вчення з самого початку його богословської кар'єри. 1972 р. вийшла його відома монографія з христології «Ісус Христос визволитель», в якій тринітарна доктрина не відіграє жодної важливої ролі⁴⁸, хоча в наступних публікаціях можна подекуди зустріти згадки про Трійцю. Книгою, яка привертає увагу до Л. Боффа як до богослова, який зробив важливий внесок у розвиток доктрини про Трійцю та її імплікацій, є опублікована 1986 р. монографія «Трійця і суспільство»⁴⁹. 1988 р. Л. Бофф видав скорочену «нетехнічну» версію названої праці, яка з'явилась англійською мовою через 12 років під назвою «Свята Трійця, досконала спільнота»⁵⁰. Перше видання монографії «Трійця і суспільство» було опубліковане в серії «Теологія і визволення» й отримало високу оцінку критиків. Дж. Купер пише: «Трійця і суспільство» є кращим зразком систематичного богослов'я, яке вийшло з-під пера першокласного теолога визволення»⁵¹. Потім він додає: «Це не лише пропаганда богослов'я визволення, але інформативний і ґрунтовний історичний вступ у доктрину про Трійцю»⁵².

Трійця, суспільство та визволення

Зібравши разом ключові ідеї в сучасному богослов'ї, Л. Бофф створив унікальне тринітарне богослов'я, яке дещо критично дистанціювалося від ідей К. Барта і К. Ранера, проте ввібрало в себе ідеї Ю. Мольтманна, І. Зізіуласа, В. Панненберга, К. Лакуньї та ін.⁵³. Його тринітарне богослов'я підкреслює важливість історії. А від Ю. Мольтманна він запозичив ключову ідею критики «монотеїзму», який підтримує ієрархію і домінування. Останній має бути замінений на концепцію Трійці як відкритого суспільства.

⁴⁸Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978).

⁴⁹Boff, *Trinity and Society*.

⁵⁰Leonardo Boff, *Holy Trinity, Perfect Community* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2000).

⁵¹John W. Cooper, "Review of Trinity and Society," *Calvin Theological Journal* 26 (April 1991): 170.

⁵²Cooper, 170.

⁵³Peters, *God as Trinity*, 36–37.

Тринітарне богослов'я Л. Боффа розкрив і обґрунтував у монографії «Трійця і суспільство»⁵⁴. Її не можна вважати типовою книгою з «теології визволення». Зміст книги не лише враховує особливості контексту Латинської Америки, а спрямований до всієї церкви. Книга не є популяризацією «теології визволення», хоча розглядає соціальні та політичні питання. Основна увага автора зосереджена на богослов'ї Трійці, яке обґрунтовується біблійною екзегетикою, історичними дослідженнями, систематичним аналізом⁵⁵.

Важливою відмінною рисою методології Л. Боффа в монографії «Трійця і суспільство» є його вихідний пункт – життя Трійці. Звичайно, автори *богослов'я визволення* використовують підхід, відомий як «метод знизу», тобто їхнє богослов'я спирається на аналіз соціального контексту та досвіду пригноблених та маргіналізованих. Л. Бофф обирає «метод згори». Вихідним пунктом його богослов'я є одкровення триєдиного Бога як Отця, Сина і Святого Духа. Хоча Л. Бофф ставить за мету розвинути соціально і політично релевантну програму визволення, він розуміє, що «біля джерел усіх великих людських проблем завжди стоїть богословське питання»⁵⁶. Не практика, а кореляція між божественним та людським суспільством стає матрицею для богослов'я. Л. Бофф говорить: «Людське суспільство є вказівником на дорогу до таємниці Трійці, а таємниця Трійці... є вказівником до соціального життя та його архетипу. Людське суспільство містить у собі *Vestigium Trinitatis*, оскільки Трійця є божественним суспільством»⁵⁷. Л. Бофф вважає, що доктрина про Трійцю є доброю новиною, особливо для тих, хто є пригнобленим і прагне визволення.

Відповідно до «методу згори» Л. Бофф твердо переконаний, що існує не лише кореляція між божественним і людським суспільством, але божественне суспільство є зразком для людського. Він говорить: «Спільнота

⁵⁴Boff, *Trinity and Society*.

⁵⁵Cooper, "Review of Trinity and Society," 170.

⁵⁶Leonardo Boff, *Holy Trinity, Perfect Community* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2000), xi.

⁵⁷Boff, *Trinity and Society*, 119.

Отця, Сина і Святого Духа стає прототипом омріяної людської спільноти для тих, хто хоче покращити суспільство»⁵⁸. Спільнота божественних Осіб є джерелом натхнення і певною «утопічною» метою для всіх пригнічених у їхніх пошуках і боротьбі за визволення.

Разом зі своїм учителем К. Ранером та іншими сучасними тринітарними богословами Л. Бофф вважає, що вихідним епістемологічним пунктом у доктрині про Трійцю має бути ікономічна Трійця. Від свого вчителя Л. Бофф перейняв *правило* про ідентичність ікономічної та іманентної Трійці. Проте він застосовує його значно обережніше. Він погоджується з першою частиною *правила Ранера*, що ікономічна Трійця є іманентною Трійцею. Ікономічна Трійця правильно і точно відображає іманентну Трійцю, але не поглинає її. Л. Бофф говорить: «Трійця як абсолютна і сакраментальна таємниця є чимось більшим, ніж нам відкривається... Трійця у собі є поза нашою здібністю досягнути, вона схована в невимовній таємниці»⁵⁹. Потім він додає: «Ікономічна Трійця є іманентною Трійцею, але не всією іманентною Трійцею»⁶⁰. Цю неідентичність ікономічної Трійці з іманентною не слід розуміти як вилучення історії з божественного життя. Навпаки, все, що відбувається з тринітарними Особами в історії, є і подіями іманентної Трійці. Хоча Л. Бофф наполягає, що християнське богослов'я повинно сміливо говорити про іманентну Трійцю, він також усвідомлює обмеженість людської мови у вираженні божественного життя *in se*. Він разом з іншими богословами минулого і теперішнього говорить про Бога як про «невимовну Таємницю»⁶¹. Він вважає, що слова людської мови більше приховують, ніж відкривають, навіть якщо їх розуміти в аналогічному значенні. З огляду на це лише доксологія є слухним засобом звернення людини до Бога.

⁵⁸Boff, 6–7.

⁵⁹Boff, 215.

⁶⁰Boff, 215.

⁶¹Kärkkäinen, *The Trinity*, 286.

Структурною віссю тринітарного богослов'я Л. Бофф вважає концепцію *перихорези*. Поставивши *перихорезу* в центр доктрини про Трійцю, він наслідує своїх учителів у тринітарному богослов'ї, особливо Ю. Мольтманна, вплив якого на себе він визнає. Л. Бофф застосовує концепцію *перихорези* як певний контрольний принцип для аналізу доктрини про Трійцю⁶². Разом із Ю. Мольтманном та іншими прихильниками соціальної аналогії Трійці поділяє переконання, що вічний Бог передусім є Трійцею божественних Осіб, а тоді вдається до питання про єдність Трійці⁶³.

Він говорить: «Нашим вихідним пунктом завжди є божественні Троє в спілкуванні і вічній любові. Якщо у Блаженній Трійці є логіка, то вона така: дарувати і ще раз дарувати. Три Особи є різними і тому вони можуть дарувати себе одна одній. І це самодарування є таким досконалим, що три Особи поєднуються і є єдиним Богом»⁶⁴.

Для того щоб утвердити єдність триєдиного Бога, Л. Бофф виходить за межі традиційних альтернатив. Він критикує традиційні підходи до утвердження єдності Трійці: старозаповітний монотеїзм Ягве, зосередженість середньовічних схоластів на божественній субстанції (Тома Аквінський, Бонавентура, Альберт Великий), наголос на єдності Бога як абсолютного суб'єкта К. Барта і К. Ранера. Л. Бофф вважає, що, починаючи з Томи Аквінського, Трійцю розглядали передусім як одного Бога, а вже потім як тринітарних Осіб. Це була певна систематизація старозаповітної монотеїстичної традиції і грецької філософської традиції, яка зрештою навела на формулу: один суб'єкт – три способи буття⁶⁵. Наголос на єдності Бога робився за рахунок нехтування відмінності трьох божественних Осіб. У підсумку, на думку Л. Боффа, Трійця була обмежена дотринітарним монотеїзмом юдаїзму або нетринітарного монотеїзму⁶⁶. Тут Л. Бофф не

⁶²La Due, *The Trinity Guide to the Trinity*, 164.

⁶³Boff, *Trinity and Society*, 123.

⁶⁴Boff, *Holy Trinity, Perfect Community*, 52.

⁶⁵Boff, *Trinity and Society*, 18.

⁶⁶Jaesung Ryu, "Leonardo Boff and the Social Trinity," *Berkeley Journal of Religion and Theology* 4, no. 2 (2018): 102–3.

забуває вказати на вплив концепції нетринітарного монотеїзму на соціально-політичний устрій. Він вважає, що нетринітарна концепція Бога слугувала ідеологічною опорою концентрації влади в одних руках: монарха, короля, диктатора або одного релігійного лідера⁶⁷.

Також Л. Бофф апелює до концепції *перихорези* як першочергової основи єдності триєдиного Бога. На його думку, грецьке слово *perichoresis* та латинські слова *circumincessio* або *circuminsessio* поєднують у таємничий спосіб тріадичність та єдність без редукції єдності до тріадичності або прирівнювання тріадичності до єдності. Єдність фактично конституюється реальністю тринітарного спілкування. Божественні Особи не мають абсолютного окремого існування – це тритеїзм. Вони також не є «способами буття» або «модусами субсистенції» одного Бога – це модалізм. Тринітарні особи знаходяться в онтологічних відносинах. У концепції *перихорези* Л. Бофф вбачає подвійне значення: ідею статичного взаємного оселення тринітарних Осіб та ідею динамічного активного взаємного проникнення і переплетення божественних Осіб. Л. Бофф переконаний, що ідея *перихорези* у найкращий спосіб описує спілкування, яке притаманне триєдиному Богові. Вона вказує на постійний процес активної взаємності, і цей процес спілкування формує саму природу тринітарних Осіб.

Незважаючи на запозичення концепції *перихорези* у східній богословській традиції, Л. Бофф не стає на її бік у питанні походження Святого Духа. Його підхід є західним: Дух Святий походить від Отця і Сина. Він говорить: «Дух є завжди дарунком Отця і Сина»⁶⁸. П. Фіддес вважає, що такий підхід Л. Боффа не є несподіваним, якщо зважати на його належність до традиції богослов'я визволення. П. Фіддес пояснює: «Не дивно, що сучасні богослови, які зацікавлені визволенням людей від деспотичних режимів, або визволенням жінок від несправедливості і дискримінації в суспільстві, звертаються до західної моделі Трійці, а не до концепції, яка

⁶⁷Boff, *Trinity and Society*, 20.

⁶⁸Boff, 173.

базується на монархії Отця»⁶⁹. Проте хоч видається, що Л. Бофф надає перевагу західному підходу, насправді він намагається зблизити західний та східний підходи. Концепція *перихорези* як структурна вісь тринітарного богослов'я доводить, що кожна тринітарна Особа отримує все від інших Осіб і так само дарує все іншим Особам. Це означає, що кожна Особа виникає з двох інших Осіб. Отже, Дух Святий походить від Отця і Сина (*filioque*). Проте таке подвійне походження Л. Бофф переносить на інші Особи Трійці. Син народжується не лише від Отця, але від Отця і Духа, тому що Отець народжує Сина в материнському лоні Святого Духа⁷⁰.

Щодо Особи Отця Л. Бофф не застосовує онтологічну категорію «походження», а надає перевагу категорії «одкровення», в якій присутня ідея динамічної взаємності. Він говорить: «Син відкриває Отця у світлі Святого Духа»⁷¹. Відповідно до такого підходу відносини у Трійці мають не бінарну форму, наприклад, Отець-Син, Отець-Дух, Отець/Син-Дух, а тринітарну, яка залучає всі три божественні Особи.

Концепція *перихорези* у Л. Боффа корелюється з реляційним розумінням особистості. Він говорить: «Визначальною характеристикою кожної особи є буття для інших, через інших, з іншими і в інших. Особи не існують у собі і для себе; їхнє буття «в собі» означає буття «для інших»⁷². Єдність божественних Осіб – це по суті актуалізація справжньої природи однієї Особи в спілкуванні з іншими Особами, її життя, яке створюється разом із життям інших Осіб. Таке життя у спілкуванні Л. Бофф протиставляє відсутності відносин і спілкування, ізоляції. Це – смерть. Отже, життя – це спілкування, буття-з-іншими. Отець, Син і Дух Святий завжди знаходяться в присутності один одного.

Концепція *перихорези* веде не лише до реляційного розуміння триєдиного Бога, а й до подолання традиційного онтологічного

⁶⁹Fiddes, *Participating in God*, 77.

⁷⁰Boff, *Trinity and Society*, 147.

⁷¹Boff, 147.

⁷²Boff, 127–28.

розмежування між Богом і світом. Наслідуючи Ю. Мольтманна, Л. Бофф стверджує, що світ є спроможним прийняти самодарування Бога і стати частиною тринітарної історії Бога⁷³. Отже, перихоретичні відносини не обмежуються лише внутрішніми тринітарними відносинами Отця, Сина і Духа, але виходять за межі Трійці і визначають відносини між Богом і світом.

За переконаннями Л. Боффа, Трійця є альтернативою для монотеїзму, який він розуміє як теологічний унітаризм, і політеїзму. Трійця свідчить про єдність і різноманітність у Богові. Він говорить: «У нашому переживанні Таємниці присутня різноманітність (Отець, Син і Дух Святий) і водночас єдність у цій різноманітності через спілкування Осіб одна з одною»⁷⁴. Триєдність Бога означає для Л. Боффа подолання самотності, відокремлення, відчуження і вилучення. У тринітарній перспективі Бог Отець репрезентує «ідентичність», Бог Син – «відмінність в ідентичності», і Бог Дух Святий – «відмінність у відмінності». Триєдність, а не бінарність, сприяє подоланню «нарцистичної взаємності», тому що триєдність є відкритістю і спілкуванням. Л. Бофф доходить до ідеї «відкритої Трійці», яка може містити також інші відмінності. І врешті-решт Трійця відкриває можливість для всього творіння спілкуватися з Богом. Інклюзивність перихоретичної Трійці охоплює всіх людей і всю історію. Саме цю ідею Л. Бофф бачить у біблійному тексті: «Щоб були всі одно: як Ти, Отче, в Мені, а Я – у Тобі, щоб одно були в Нас і вони, – щоб увірував світ, що Мене Ти послав» (Ів. 17: 21). Тринітарна єдність є інтегрувальною та інклюзивною.

Запозичивши ідею відкритої Трійці в Ю. Мольтманна, Л. Бофф суттєво її розвинув. У своєму еклезіологічному маніфесті «*Ecclesiogenesis*» він виступає за права жінок і проти їхнього пригноблення, щоправда детально не розробляючи тринітарне підґрунтя⁷⁵. Це він зробив у монографії «Трійця і суспільство». Всупереч монотеїстичній ідеї всеосяжного суверенітету Бога,

⁷³Grenz, *Rediscovering the Triune God*, 126.

⁷⁴Boff, *Trinity and Society*, 194.

⁷⁵Leonardo Boff, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986), 76–98.

який охоплює всіх людей на основі концепції творіння, Л. Бофф розвиває тринітарне розуміння отцівства на основі концепції Бога як Особи. Отець народжує Сина і з цією самою любов'ю Він дає життя всьому творінню через Сина⁷⁶. Божественне «коло любові» не є закритим, найпевніше, воно тепер відкрите для всіх створінь всесвіту. Всі люди є спільниками синівства Ісуса Христа. Отже, всі люди не знаходяться поза Трійцею, божественне тринітарне життя обіймає їх. Навіть все творіння як ціле існує у Трійці. Все творіння має рецептивні можливості стати місцем маніфестації Трійці. Навіть більше, Л. Бофф не вагається називати творіння тілом Трійці⁷⁷.

Розглядаючи ікономічну Трійцю, Л. Бофф доводить, що триєдиний Бог створює світ, щоб передати Себе реальності, яка знаходиться за межами Трійці. Він вважає створену реальність тілом Трійці. Хоча Л. Бофф стверджує, що творіння не є необхідним, його існування є «природним» для божественної сутності, тому що тринітарні Особи бажають долучити інших до перихоретичного спілкування. Л. Бофф говорить про роль кожної божественної особи в ікономії творіння. Він говорить про епоху Отця, який опікується сім'єю, епоху Сина, який відкриває братську природу усіх творінь і проповідує рух за визволення всіх, особливо безпорадних, і епоху Духа, який сприяє засвоєнню індивідами і соціальними рухами нового яскравого життя, проголошеного Сином⁷⁸.

Бог Отець, як висловився Л. Бофф, є джерелом всіх видів визволення. Отець є невидимим і є лише один спосіб доступу до Нього – через Сина (Мт. 11: 27). Отцівство Бога є основою для всеосяжного спілкування всіх чоловіків і жінок. Всіх запрошено розділити синівство Сина (1 Ів. 3: 11–17). Перихоретичне життя триєдиного Бога виходить за Його межі. У Старому Заповіті Бог Отець створює Свій народ і потім визволяє його від його гнобителів. Його батьківська (і материнська) природа знову і знову

⁷⁶Kärkkäinen, *The Trinity*, 283.

⁷⁷Boff, *Trinity and Society*, 230.

⁷⁸La Due, *The Trinity Guide to the Trinity*, 167.

відкривається в Його турботі та захисті бідних та безпорадних ⁷⁹. Новозаповітний образ Отця у притчі про блудного сина ще яскравіше розкриває отцівську та материнську ніжність і турботу Бога Отця (Лк. 15: 11–32).

Бог Син у Л. Боффа називається посередником божественного визволення. Син завжди діє в силі Святого Духа. Ісус також відкриває не лише чоловічий, а й жіночий вимір людської природи, котрий виявляється у його чутливості, милосерді та доброті⁸⁰. Л. Бофф вважає, що до мети втілення можна йти двома шляхами. Перший шлях робить наголос на тому, що мета втілення полягає у зціленні людей від гріховності і слабкості волі. Другий шлях говорить, що мета втілення полягає у створенні партнерів для любові. Л. Бофф схиляється до другого варіанту. Згідно з цим поглядом, створіння «виростає» з бажання божественних Осіб долучити до свого спілкування інших. Це вчення Л. Бофф знаходить у францисканця Д. Скота і надає йому перевагу, тому що в ньому втілення Сина не пояснюється виключно необхідністю спасти людей від гріха.

У Л. Боффа Дух Святий зображений як рушійна сила визволення. Дух вважається силою оновлення всіх речей (Рим. 1: 4)⁸¹. Він спонукує віруючих дотримуватися і виконувати слова і вчення Ісуса. Л. Бофф стверджує, що Дух Святий створює відмінності і різноманітність серед віруючих, даючи різні дари. Проте, створюючи цю різноманітність, Дух формує єдність і спілкування серед віруючих. Формувальна місія Духа полягає у тому, щоб поважати і посилювати різноманітність, створюючи спільноту⁸². Дух особливо активно сприяє усвідомленню пригніченими свого стану. Він збирає їх на протест проти тих, хто їх пригнічує⁸³. Л. Бофф зауважує, що церква має інституційні дари, які підтримують стабільність церкви, проте

⁷⁹Leonardo Boff, *The Maternal Face of God: The Feminine and Its Religious Expressions* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 27.

⁸⁰Boff, 182.

⁸¹Boff, 189.

⁸²Brian M. Doyle, "Social Doctrine of the Trinity and Communion Ecclesiology in Leonardo Boff and Gisbert Greshake," *Horizons* 33, no. 2 (2006): 251.

⁸³Boff, *The Maternal Face of God*, 208.

Дух наділяє церкву також харизматичними дарами і посиляє харизматичні особистості, які «сколихують» ригідні людські інституції і привертають увагу до потреб християнської спільноти.

Перихоретична Трійця з її внутрішнім, вічним спілкуванням і взаємооселенням створює сильний імпульс для визволення і реорганізації суспільства і церкви.

Praxis соціальної концепції Трійці

Соціальна концепція Трійці, розроблена Л. Боффом, має наслідки для *praxis* особистості, церкви і суспільства. Доктрина про Трійцю не є абстрактною або спекулятивною доктриною, яка не стосується життя людей, церкви, держави, суспільства. Всупереч класичному тринітаризму минулих століть, який був зосереджений на дискурсі про внутрішнє життя Бога, Л. Бофф розвиває соціальне і політичне тринітарне богослов'я. Воно намагається екстраполювати з Біблії та вчення Отців Церкви вчення про Трійцю і застосувати його до соціальних і політичних реалій сьогодення. В образі Л. Боффа ми зустрічаємося з богословом, який намагається залишатися вірним біблійному вченню і богословському спадку Отців Церкви, але водночас він усвідомлює необхідність активного залучення до соціального і політичного визволення⁸⁴. Основу для такого визволення він вбачає у перихоретичній спільноті божественних Осіб Трійці.

Хоча богослов'я визволення Л. Боффа значною мірою відрізняється від «християнського реалізму» Р. Нібура⁸⁵, Л. Бофф поділяє з ним песимізм щодо ролі церков у визвольному русі⁸⁶. Але це не заважає йому вважати церкву пріоритетним символом Трійці. На відміну від М. Вольфа, Л. Бофф шукає образ Трійці не лише в церві, але також в особистості людини і суспільстві.

⁸⁴Ryu, "Leonardo Boff and the Social Trinity," 112.

⁸⁵ Рейнгольд Нібур, 1892–1971 pp.

⁸⁶Leonardo Boff and Clodovis Boff, *Salvation and Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984), 48.

Людина. Всі люди, чоловіки і жінки, створені за образом і подобою Божою (Бут. 1: 27). У контексті соціального тринітаризму Л. Боффа *imago Dei* означає, що кожна людина має у собі відбитки Трійці⁸⁷. Щоб підтвердити образ Отця, Сина і Святого Духа в людині, Л. Бофф звертається до Августина. Августин вказує на таємницю людської природи, звертаючись до Бога в кінці *Сповіді*: «Я благаю Тебе, о Господи, Боже мій, подивися на мене та послухай мене. Помилуй мене і уздоров мене, Ти бачиш, що я став таємницею для себе, і це – моя недуга, від якої я страждаю»⁸⁸. Тут Августин виразно вказує на глибину і бездоння людської сутності. Людина є таємницею для самої себе. Л. Бофф також вважає, що людям є ще що відкривати, в людях приховані великі таємниці «обличчя триєдиного Бога»⁸⁹. Л. Бофф, подібно до Августина, здійснює своєрідний аналіз людської душі і знаходить у ній елементи, які вказують на окрему Особу триєдиного Бога. Він пише: «Як безодня таємниці, людська особистість відкриває Отця, який як божественна Особа є началом без начала, Він є первинною, фундаментальною таємницею»⁹⁰. Проте людська особистість як таємниця має розум і може спілкуватися з іншими. Люди пізнають себе і створюють цілий світ ідей. Вони можуть повідомляти істину. Отже, розум, слово, істина, на думку Л. Боффа, вказують на Сина, який є істиною Отця, Його відкритим Словом.

Відбитки Духа Святого Л. Бофф теж знаходить у людській особистості. Він говорить: «Коли люди люблять і відчують близькість та єдність з іншими, вони відкривають у своїй історичності, що означає Дух Святий. Він є любов'ю у Святій Трійці»⁹¹. Л. Бофф переконаний, що люди уявляють Трійцю тим, ким є вони самі. Люди є особистостями в цілісності всього свого буття і діяльності, які завжди залишаються таємницею. Люди завжди думають і завжди люблять. Людська таємничість, розум і любов не є

⁸⁷Boff, *Trinity and Society*, 236.

⁸⁸Saint Augustine, *Confessions*, Trans. R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth: Penguin Classics, 1961), 239.

⁸⁹Boff, *Holy Trinity, Perfect Community*, 38.

⁹⁰Boff, 38.

⁹¹Boff, 39.

відокремленими одні від одних, навпаки, вони конституують одну динамічну та відкриту єдність, яка теж в унікальний спосіб вказує на єдність триєдиного Бога⁹². Крім цього, люди не існують в ізоляції. Вони спілкуються з іншими, встановлюють із ними стосунки та створюють спільноти з іншими рівними їм людьми. Отже, таким способом існування-з-іншими, в єдності з ними без нівелювання їхньої особливості, люди створюють аналогію Трійці.

На думку Л. Боффа, у житті сім'ї також наявні знаки, які вказують на Трійцю. Сім'я є символом Трійці – батько, мати і дитина складають одну сім'ю. Вони постійно спілкуються одне з одним і люблять одне одного. Л. Бофф говорить: «У добре функціональній сім'ї ми знаходимо основні аспекти Святої Трійці: відмінності батька, матері і дитини та єдність у спільному житті, одній любові і спілкуванні переплітаються і складають одну сім'ю»⁹³. Кожна людина народилася в сімейному лоні і у вічності люди теж будуть жити як сини та дочки у божественній сім'ї, тому що Трійця є відкритою і запрошує всіх у тринітарне життя.

Суспільство. Л. Бофф сповна погоджується зі словами російського філософа М. Федорова: «Наша соціальна програма – це вчення про Трійцю»⁹⁴, які також процитував Ю. Мольтманн.

Як це очевидно з попереднього дослідження тринітарного богослов'я Л. Боффа, він виступає проти образу Бога як небесного монарха, який на землі відображається в іпостасі самовладного монарха. Л. Бофф вважає неприйнятною схему: Один Бог, одна імперія, один цар. Він дуже серйозно сприймає критику німецького богослова Е. Петерсона⁹⁵, спрямовану проти нацистського режиму, що саме тоді народжувався і отримував підтримку від нацистського ідеолога К. Шмідта, котрий заявляв, що «всі важливі сучасні

⁹²Ryu, "Leonardo Boff and the Social Trinity," 114.

⁹³Boff, *Holy Trinity, Perfect Community*, 41.

⁹⁴Nikolai F. Fedorov, "The Restoration of Kinship Among Mankind," in *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*, Alexander Schmemmann (Ed.) (London and Oxford, 1977), 176.

⁹⁵Peterson, *Der Monotheismus Als Politisches Problem. Ein Beitrag Zur Geschichte Der Politischen Theologie Im Imperium Romanum*, 23–81.

теорії держави є секуляризованими теологічними концепціями»⁹⁶. Е. Петерсон дійшов висновку, що повна імплементація доктрини про Трійцю у християнське богослов'я каппадокійцями в IV ст. призвела до цілковитого розриву з будь-яким політичним богослов'ям, яке могло намагатися використовувати християнське вчення для легітимації політичних режимів. Е. Петерсон доводить, що каппадокійці підкреслювали комунікаційне буття-у-відносинах триєдиного Бога.

На думку Л. Боффа в латиноамериканському контексті існує три помилкових форми монархічної інтерпретації Трійці. У колоніальному і сільськогосподарському феодальному суспільстві він ідентифікує «релігію лише Отця», яка зосереджується на патроні (*patrão*), що має абсолютну владу. У більш демократичному соціальному контексті на перший план виходить харизматичний лідер, борець. У цій парадигмі Ісус вважається «нашим братом» або «нашим вождем і вчителем». Так формується «релігія лише Сина». Коли ж суб'єктивність і креативність переважає, як це відбувається в харизматичних групах, внутрішня складова релігійного досвіду підноситься до крайнощів, які ведуть до фанатизму та анархізму. Остання форма релігійності є «релігією лише Духа»⁹⁷. Л. Бофф переконаний, що всі три описані вище аспекти християнської релігії є важливими, якщо вони інтегровані в єдине ціле і сприймаються як ставлення до «Бога над нами», до «Бога поряд з нами» і до «Бога в нас»⁹⁸.

За переконаннями Л. Боффа, ідентифікувати відбитки Трійці можливо не лише в окремих людях чи сім'ї, але також у суспільстві. Будь-яке людське суспільство є стійкою єдністю осіб. Сформоване суспільство є не лише фактом, а й результатом цілеспрямованої діяльності людей. Його не можна адекватно описати біологічними термінами. Його також не можна сповна зрозуміти через еволюційний процес розвитку від хаосу до порядку. Факт того, що соціальна єдність не є природним феноменом або результатом

⁹⁶Carl Schmitt, *Politische Theologie* (Berlin: Duncker und Humblot, 1922), 43.

⁹⁷Boff, *Trinity and Society*, 13–16.

⁹⁸Rudolf von Sinner, "Leonardo Boff – a Protestant Catholic," *Cultural Encounters* 3, no. 2 (2007): 8.

еволюційного процесу, можна краще зрозуміти, якщо аналізувати соціальні структури сучасного суспільства у глобальному вимірі: капіталізм і соціалізм. Капіталізм обертається навколо людського «єго» і максимально підсилює розвиток «я» окремої людини. Він робить наголос на індивідуальних досягненнях і заохочує їхній розвиток до можливого максимуму. Проте це відбувається за рахунок більшого цілого – соціальної категорії «ми». Соціалізм, навпаки, ґрунтується на «ми», створює спільноту, але у такий спосіб, що нівелює індивідуальні відмінності і свободу окремої особистості⁹⁹. Жодна з цих соціальних систем не створила стійкої єдності суспільства, не утискаючи розвиток окремої особистості. Навпаки, капіталізм і соціалізм створюють розділення, конфлікти і насильство.

Усвідомлюючи всі труднощі та перешкоди, які стоять на шляху до соціальної єдності і стабільності, Л. Бофф закликає суспільство діяти цілеспрямовано на встановлення гармонії, спираючись на тринітарне розуміння Бога. Він говорить: «Бог чи природа не створюють готове суспільство. Воно є результатом трьох сил (економічної, політичної, і культурної), які завжди діють разом і постійно; у цих силах ми можемо віднайти відбитки Трійці»¹⁰⁰. Для Л. Боффа Бог не є усамітненим монархом, Він є перихоретичним спілкуванням трьох божественних Осіб. Ця перихоретична спільність Отця, Сина і Святого Духа накладає свій відбиток на суспільство, передаючи йому щось зі своїх особливих характеристик: відкритість, інтеграцію та різноманітність. Людське суспільство з відбитками Трійці повинне орієнтуватись на свій прототип – Трійцю¹⁰¹. Щоб стати на шлях досягнення подібності з Трійцею, суспільство має цілеспрямовано відмовитися від егоїзму, будувати рівноправне суспільство, створювати відкриті та егалітарні соціальні структури, які базуються на взаємній кооперації і поважають індивідуальні особливості груп та особистостей.

⁹⁹Leonardo Boff, "Trinity," in *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts Of Liberation Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993), 400.

¹⁰⁰Boff, *Holy Trinity, Perfect Community*, 41–42.

¹⁰¹Boff, *Trinity and Society*, 326–237.

Церква. Таємниця Трійці відображається у людині і суспільстві, а церква – це місце, де тринітарна таємниця повинна виявлятися найбільш красномовно. Церква – це пріоритетний символ Трійці. Л. Бофф нарікає, що довгий час церква орієнтувалася на дотринітарні та нетринітарні концепції монотеїзму як основу для формування та підтримки єдності церкви. Він вважає, що символ Трійці, витлумачений монотеїстичними термінами, став основою для єдності церкви і створив імпульс для розвитку монархічної структури церкви. Ланцюжок буття «одна церква, один папа, один Христос, один Бог» легалізував концентрацію всієї влади у руках однієї особи, представника одного Бога¹⁰². Це призвело до нерівності у церкві і спричинило відокремлення кліру від мирян. Церква почала робити все для людей, і дуже мало могла робити разом із людьми. У монархічній структурі церкви важко побачити тринітарне спілкування, співучасть та рівність.

Критикуючи монотеїстичні підходи до Трійці та її ієрархічні імплікації у церкві, Л. Бофф заявляє, що «сонячна таємниця перихоретичного спілкування Трійці проливає світло на місячну таємницю церкви»¹⁰³. Інакше кажучи, Л. Бофф переконаний, що коли церква по-справжньому стане символом Трійці, то розділення між духовенством і мирянами перестане існувати – церква стане спільнотою синів і дочок у божественній сім'ї. Така церква залишить позаду владу священства, патріархат і інші форми дискримінації та підпорядкує всі еклезіологічні структури (єпископат, священство, служіння мирян та ін.) тринітарним принципам спілкування, співучасті та рівності. Церква, яка втілює тринітарне бачення є «більше спільнотою, ніж ієрархією, більше служінням, ніж владою, більше колом, ніж пірамідою, більше любовними обіймами, ніж схилянням колін перед авторитетами»¹⁰⁴. У такій перихоретичній моделі церкви Л. Бофф вбачає відповідь на молитву Ісуса: «Щоб були всі одно: як Ти, Отче, в Мені, а Я – у Тобі, щоб одно були в Нас і вони, – щоб увірував світ, що Мене Ти послав»

¹⁰²Boff, 152.

¹⁰³Boff, 153.

¹⁰⁴Boff, 154.

(Ів. 17: 21)¹⁰⁵. Л. Бофф очікує відповіді на цю молитву в реальній історії у видимий спосіб.

5.3. Трійця та богослужіння

Серед сучасних християн існує багато розбіжностей і полеміки щодо того, як слід поклонятися Богові. У протестантських церквах полеміка розгортається навколо залучення в богослужіння типу музики: традиційної чи сучасної. Проте у цій полеміці часто знехтувані більш фундаментальні питання: «Кому ми поклоняємось?» і «Яка участь самого Бога у поклонінні?»¹⁰⁶. М. Ярнелл доречно зауважує, що існує загроза девіації богослужіння в бік ідолопоклонства, коли християни не вміють чи не знають, як поклонятися Богу, але ця загроза стає реальністю, коли християни не розуміють, якому Богові вони поклоняються¹⁰⁷. Відродження доктрини про Трійцю в другій пол. ХХ – на поч. ХХІ ст. не стало надбанням лише систематичного богослов'я. Тринітарне богослов'я починає розповсюджуватися на весь богословський дискурс і проникати в усі сфери християнського життя і практики. Дослідники зазначають, що тринітарне богослов'я має значний вплив також на царину християнського богослужіння¹⁰⁸. У доповіді Британської ради церков зазначається: «У нашому богослужінні для нас стає найбільш очевидною доктрина про Трійцю. Ми всі співаємо гімни, які звертаються до кожної з трьох Осіб в одній божественній сутності і у багатьох літургійних традиціях ми завершуємо наше читання псалмів і піснеспівів трикратною атрибуцією

¹⁰⁵Boff, *Holy Trinity, Perfect Community*, 43–44.

¹⁰⁶Malcolm B. Yarnell, *God the Trinity: Biblical Portraits* (Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2016), 33–34.

¹⁰⁷Yarnell, 34.

¹⁰⁸John D. Witvliet, "The Trinitarian DNA of Christian Worship: Perennial Themes in Recent Theological Literature," *University of Notre Dame*, 1997, 1.

слави Отцю, Сину і Святому Духу»¹⁰⁹. Тут наголошується на кореляції між тринітарною доктриною і християнським богослужінням. У доповіді стверджується, що унікальним ім'ям Бога є ймення Отець. Проте також наголошується, що коли йдеться про Отця завжди слід говорити про Сина і Духа Святого. Отцівство Бога має автентичне значення лише щодо Сина і Духа.

Унітарне і тринітарне богослужіння

Коли ми говоримо про відношення між доктриною про Трійцю і богослужінням, ми маємо на увазі відношення між богослов'ям і богослужінням. Щоб продемонструвати важливість зв'язку цих двох сфер, Дж. Бушур використовує аналогію стосунків Христа і церкви, чоловіка і дружини. Він говорить: «Оскільки богослов'я є мовою Христа, а літургія є мовою церкви, їхні стосунки відображають шлюбний союз між Христом і церквою. Інакше кажучи, взаємодія богослов'я та літургії є аналогічною до стосунків чоловіка і дружини. Це визначає теологію як джерело і життя літургії, а літургію як вираження і славу богослов'я»¹¹⁰. Потім Дж. Бушур вказує на трагічні наслідки розлучення богослов'я і літургії. Хоча аналогія виглядає незвичною, вона вказує на необхідність тісного взаємозв'язку між богослов'ям і богослужінням.

У християнських церквах є багато форм богослужіння, тому що різні церкви належать до різних богословських традицій – католицької, православної, протестантських. Сьогодні багато церков також експериментують у формах богослужіння, намагаючись знайти форму, яка була б адекватна у контексті швидких змін секулярного світу. Проте залишається запитання: що робить богослужіння християнським і як ми маємо оцінювати різні форми богослужіння?

¹⁰⁹*The Forgotten Trinity: The Report of the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*, vol. 2 (London: British Council of Churches, Inter-Church House, 1989), 2.

¹¹⁰Jim Bushur, "Worship: The Activity Of the Trinity," *Logia: A Journal of Lutheran Theology* 3, no. 3 (July 1994): 3.

У монографії «Поклоніння, спільнота і триєдиний Бог благодаті» Дж. Торренс виділено два типи богослужіння: унітарне і тринітарне¹¹¹. Автор вважає, що унітарне богослужіння є дуже поширеним типом. Для нього властиво приписувати всю діяльність у богослужінні учасникам. Дж. Торренс говорить: «Ми йдемо до церкви, ми співаємо псалми, ми слухаємо проповіді, ми здійснюємо грошові пожертви, виділяємо час і відаємо свої таланти для Бога»¹¹². Віруючі визнають, що вони потребують Божої благодаті, щоб робити це все. Крім цього, Христос є вчителем і прикладом для справжнього богослужіння. Проте вважається, що богослужіння здійснюють віруючі для Бога і перед Богом. Інакше кажучи, в унітарному типі богослужіння священство є священством віруючих, приношення є приношенням віруючих і заступництво є заступництвом віруючих¹¹³. В унітарному богослужінні служитель здійснює свою частину богослужіння і показує чи пояснює, що слід робити пастві. Унітарне богослужіння Дж. Торренс називає «легалістичним» і «пелагіанським», тому що в ньому все приписується віруючим, які беруть участь у богослужінні.¹¹⁴

Унітарний тип богослужіння, на думку Дж. Торренса, підтримується у теперішній час двома богословськими моделями: 1) модель А. Гарнака (Дж. Хіка) і 2) сучасна екзистенційна модель¹¹⁵. Перша модель отримала свою назву від представника класичного богословського лібералізму ХІХ ст. А. Гарнака. У ХХ ст. її обстоював богослов і філософ релігії Дж. Хік¹¹⁶. А. Гарнак у монографії «Сутність християнства» доводить, що сутністю християнської релігії є безпосереднє ставлення душі віруючого до Бога¹¹⁷. Бог Старого Заповіту був Батьком для Ізраїля, так само Він був Батьком для Ісуса, Павла і для всіх віруючих. Християни разом з Ісусом як брати і сестри поклоняються одному Богу Отцю. Місією Ісуса було привести людей до Бога

¹¹¹Torrance, *Worship, Community & the Triune God of Grace*, 7–8.

¹¹²Torrance, 7.

¹¹³Bushur, "Worship: The Activity Of the Trinity," 3.

¹¹⁴Torrance, *Worship, Community & the Triune God of Grace*, 7.

¹¹⁵Torrance, 12.

¹¹⁶ Джон Хік, 1922–2012 рр.

¹¹⁷Adolf von Harnack, *What Is Christianity* (New York: Harper & Row, 1957).

Отця, а не до Себе. А. Гарнак говорить: «Євангеліє, яке проголосив Ісус, стосується лише Отця, а не до Сина»¹¹⁸. Ісус проповідував про отцівство Бога і братство всіх людей, він не проповідував Себе або про Себе. У богослужінні ніщо і ніхто не стоїть між дітям Божим (віруючим) і Небесним Отцем, ні священник, ні Біблія, ні закон, ні доктрина, ні навіть сам Ісус. А. Гарнак відкидав доктрину про боговтілення і вважав її результатом «еллінізації» простої проповіді Ісуса. Дж. Хік вважав, що доктрина про втілення Бога є міфом.

За такого унітарного та індивідуалістичного погляду на Бога і християнське життя доктрина про Трійцю втрачає своє значення.

Сучасна екзистенційна модель також наголошує на безпосередніх стосунках людини і Бога. Її основними категоріями є безпосередня зустріч, відповідь віри, покаяння та особисте рішення. У центрі всього – «Бог і я»¹¹⁹. Р. Бультманн¹²⁰, Е. Бруннер¹²¹ та ранній К. Барт, на думку Т. Торренса, є представниками цієї богословської моделі стосунків Бога і людини. За цією концепцією, Бог приймає людей сьогодні як Своїх прощених дітей завдяки смерті Христа на хресті дві тисячі років тому. За інтерпретацією Р. Бультманна, подія на хресті через подію проповіді породжує подію віри. Хрест через проповідь породжує нове саморозуміння та автентичне існування у вірі. Це все стверджується без будь-якого посилення на доктрину про Трійцю чи про боговтілення. Хоча екзистенційна модель у різних формах намагається віддати належне богословським концепціям *sola gratia* та *sola fide* вона все ще залишається досить антропоцентричною. Хоча вона підкреслює вектор руху Бог–людина, вектор людина–Бог належить людині. Тут наголошується на вірі людини, рішенні людини, відповіді людини, а діло Христа, єдність із Христом та роль Святого Духа в вірі християнина применшується.

¹¹⁸Harnack, 144.

¹¹⁹Torrance, *Worship, Community & the Triune God of Grace*, 16.

¹²⁰ Рудольф Бультманн, 1884–1976 рр.

¹²¹ Еміль Бруннер, 1889–1966 рр.

Тринітарна модель стосунків Бога і людини створює основу для тринітарного типу богослужіння. За цією моделлю, богослужіння є даром триєдиного Бога. Тринітарне богослужіння – це участь через Духа Святого у спілкуванні втіленого Бога Сина з Богом Отцем¹²². У центрі тринітарного богослужіння не стоїть релігійний досвід віруючих, їхня віра, їхнє покаєння або їхнє рішення, якими б важливими вони не були. Основою тринітарного богослужіння є унікальні відносини Ісуса і Отця. Христос постає перед віруючими як Син, який живе життям спілкування та єдності з Отцем у Святому Духові і знайомить людей через Духа з Отцем. Своїм Духом Син залучає людей до Його життя поклоніння і спілкування з Отцем.

Важливість тринітарного фактора в поклонінні підкреслює Ф. Рікен. Він говорить: «Ця тринітарна істина є основою для поклоніння і служіння Богу. Пізнати Бога як триєдиного означає поклонятися Йому таким, яким Він є, радіючи в Його бутті. Ми прославляємо Отця, Сина і Святого Духа, тому що божественні Особи мають рівну божественну велич, і водночас ми шануємо унікальну індивідуальність кожної Особи: Отець є Отцем Сина; Син є Сином Отця; Дух – посланий Отцем і Сином»¹²³.

Ці унікальні відносини описані такими термінами як «взаємна любов», «взаємна самовіддача», «взаємне свідчення» і «взаємне прославлення». Християни можуть сказати разом із апостолом: «Спільність же наша з Отцем і Сином Його Ісусом Христом» (1 Ів. 1: 3). Брати участь у спілкуванні Христа з Отцем означає брати участь у спілкуванні вічного Сина з Отцем у вічності. Основна місія боговтілення – піднести людей до життя спілкування й участі у житті триєдиного Бога.

Таке розуміння богослужіння можна висловити термінами двостороннього руху благодаті: Бог-людина і людина-Бог. Вектор руху Бог-людина починається від Отця, йде через Сина і здійснюється у Духові Святому. Божественний рух є динамічним, проте він має свій порядок у

¹²²Torrance, *Worship, Community & the Triune God of Grace*, 18.

¹²³ Philip Graham Ryken and Michael LeFebvre, *Our Triune God: Living in the Love of the Triune God* (Wheaton, Ill: Crossway, 2011), 13.

Трійці. Благодать, яка має своїм джерелом любов Бога Отця, породжує благодать Сина, і ця сама божественна благодать створює реальність дару Святого Духа¹²⁴. Вектор руху людина–Бог спрямований до Отця, через Сина в Духові Святому. Цей двосторонній рух благодаті, який є основою «діалогу» між Богом і людьми у богослужінні, ґрунтується у перихоретичному житті Бога. Він є основою нашого розуміння ставлення триєдиного Бога до всього творіння і людей.

Якщо ми розуміємо богослужіння як тринітарне з природи, то воно так само, як спасіння, не є нашою дією, богослужіння є передусім даром Божим і лише потім нашим завданням. Якщо богослужіння є тринітарним, то точка фокусу є христологічною і доктрина про втілення і викуплення має бути у центрі¹²⁵. Христос є одночасно священником, який приносить Себе в жертву на хресті і первосвященником, який постійно заступається за людей перед Отцем. Христос є боголюдиною, Він приходить до людей і відкриває Себе їм, а також оприсутнює людину перед Отцем. Він є для людей тим, ким люди не можуть бути, він робить для людей і за людей те, що вони не можуть зробити. Він приносить безгрішне святе приношення Отцю своїми стражданнями на хресті¹²⁶. Ісус Христос є єдиним справжнім поклонником Бога. Він є одним поклонником, який здійснює акт богослужіння за всіх віруючих. У Христі як представнику людства, всі люди стоять перед Отцем. Дух Святий долучає людей до поклоніння Христа Небесному Отцю. Дух робить людей спроможними поклонятися Богу і готує їхнє серце та життя до поклоніння.

На думку Дж. Томпсона, у молитвах і богослужінні відбуваються дві речі. По-перше, люди поклоняються Христу як Богу, і по-друге, вони поєднуються з Христом як людиною, яка «молиться за нас і з нами до

¹²⁴ Yarnell, *God the Trinity*, 40.

¹²⁵ James B. Torrance, "The Vicarious Humanity of Christ," in *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed, A.D. 381*, Thomas F. Torrance, Ed (Edinburgh: Handsel Press, 1981), 128.

¹²⁶ John Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1994), 100.

Отця»¹²⁷. Бог приймає поклоніння людей не тому, що вони роблять щось достойне або кимось є, а завдяки особі та діяльності Ісуса Христа, який діє за людей і на їхню користь. Завдяки Духові люди поєднуються з Христом, стають дітьми Божими у Христі і приходять поклонитися Отцю. Природа і структура такого богослужіння є тринітарною, христологічною і пневматологічною. За цією інтерпретацією, у богослужінні люди приходять до Отця, Сина і Святого Духа і беруть участь у спільноті божественного життя.

«Наше поклоніння і молитва тією мірою, якою ми вільно і повноцінно беремо участь у синівстві Христа і Його синівському послуху Отцеві... є обґрунтованими та вкоріненими в ікономії Сина», - стверджує Т. Торренс¹²⁸. Поклоніння віруючих є їхнім поклонінням, проте воно є участю в об'єднувальному русі Духа через Сина до Отця. Коли богослужіння має тринітарну основу, яка є непорушною, то воно готове адаптуватися до різних людських ситуацій, суспільств, культур, мов та вікових категорій людей. Тринітарне богослужіння може зорієнтуватися в ситуації різних естетичних уподобань і популярних форм поклоніння. Тринітарна вкоріненість богослужіння звільняє християн від замкнутості на формах богослужіння з минулого або поневолення сучасними «модними трендами» поклоніння.

Трійця та доксологія

Доксологія – це прославлення Бога за Його досконалість та добродійство. Сенс життя християн полягає у прославленні Бога. У Вестмінстерському короткому катехизисі відповідь на перше запитання звучить так: «Основною метою людини є прославляти Бога і радіти Йому

¹²⁷Thompson, 100.

¹²⁸Thomas F. Torrance, "The Mind of Christ in Worship: The Problem of Apollinarianism in the Liturgy," in *Theology in Reconciliation* (London: Geoffrey Chapman, 1975), 212.

вічно»¹²⁹. Доксологія виявляється у різних формах під час публічного богослужіння. Проте, як зазначає Дж. Томпсон, будь-якій доксології християн передуює божественна доксологія як внутрішня тринітарна подія¹³⁰. Отець, Син і Дух Святий в єдності свого буття і взаємин тринітарних Осіб здійснюють акт поклоніння. В. Каспер звертає увагу на те, що наше прославлення Бога ґрунтується на первосвященницькій молитві Ісуса «Прийшла, Отче, година, – прослав Сина Свого, щоб і Син Твій прославив Тебе» (Ів. 17: 1)¹³¹. Ця доксологічна подія відбулася на хресті в ікономії спасіння. Проте те, що здійснив Син в ікономії, відображає Його вічні стосунки з Отцем. В. Каспер говорить: «Коли Отець прославляє Сина, підносячи Його, Отець також прославляється Сином, у прославленні Сина слава Отця стає очевидною»¹³². Отець, Син і Дух Святий прославляють один одного і це створює тринітарну спільноту. Віруючі, які прославляють Бога, також залученні до цієї вічної доксології і Отець, Син і Дух Святий прославляється в ній. Проте це не може відбутися без дії Святого Духа, який веде віруючих до істини про Сина й Отця: «Він, Той Дух правди, Він вас попровадить до цілої правди» (Ів. 16: 13).

На думку В. Каспера, слід розрізнити тринітарне сповідання і тринітарну доктрину¹³³. Тринітарне сповідання має доктринальний зміст, але по суті воно є доксологією. Тринітарна доктрина є лише граматиною доксології. Доксологія тісно пов'язана зі спасінням, оскільки в ній прославляється Бог за велич Його буття і діл. Доксологія виявляє спілкування з Богом. Основою людського знання про Трійцю є історія та досвід спасіння і доксологія. К. Лакунья та К. Макдонелл говорять: «Хвала – це нова пісня, тому що в Трійці доксологія і спасіння поєднуються»¹³⁴. Отже,

¹²⁹*The Shorter Catechism of Westminster Assembly of Divines* (London: Publication Office of the Presbyterian Church of England, 1897), 1.

¹³⁰Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 101.

¹³¹Walter Kasper, *The God of Jesus Christ, Tr. Matthew J. O'Connell* (New York: Crossroad, 1989), 303.

¹³²Kasper, 303.

¹³³Kasper, 303.

¹³⁴C. M. Lacugna and K. McDonnell, "Returning from 'The Far Country': Theses for a Contemporary Trinitarian Theology," *Scottish Journal of Theology* 41, no. 2 (May 1988): 196.

богослужіння слід розглядати як контекст і вихідний пункт богословської рефлексії. Доксологія передує богослов'ю, тому що віруючі спочатку стоять перед Богом і поклоняються Йому в Його присутності, а також мають стосунки із Ним і одні з одними. Рефлексія про природу триєдиного Бога не повинна втрачати зв'язку зі своєю основою в богослужінні та доксології.

У подібний спосіб Ю. Мольтманн обстоює збереження відмінності між ікономічною та іманентною Трійцею, ґрунтуючись на доксології та сотеріології¹³⁵. Віруючі прославляють Бога за Його великі діла в історії спасіння (ікономії). Так триєдиний Бог не стає об'єктом для людини, його надбанням чи власністю. Найпевніше, християни знають Бога через причетність до божественного життя. Ю. Мольтманн називає таке знання доксологічним¹³⁶. У доксології християни дякують і хвалять Бога не лише за Його благі дари, а за Його доброту і велич. Віруючі прославляють Бога не лише за спасіння, але за те, Ким Він є – Спасителем достойним хвали¹³⁷. Сотеріологія і спасіння ведуть від ікономічної доксології до іманентної Трійці.

Всеохопне бачення взаємодії і взаємозалежності богослужіння, богослов'я і християнського життя запропонував у монографії «Доксологія: прославлення Бога у богослужінні, доктрині і житті» Дж. Вайнрайт¹³⁸. Він доводить, що богослужіння як центральна священнодія християнської спільноти в своїх різних формах має тринітарний зміст і контекст. Хоча цей зміст і контекст може бути імпліцитним або експліцитним, богослужіння є прославленням і хвалою Бога Отця, Сина і Духа Святого. М. Ярнелл звертає особливу увагу на «благословення» в кінці 2 Кор.13: 13, в якому апостол Павло говорить: «Благодать Господа нашого Ісуса Христа, і любов Бога й Отця, і причастя Святого Духа нехай буде зо всіма вами!» Він вважає, що це найбільш важливий біблійний текст, який відповідає на запитання «Якому

¹³⁵Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 1993, 152–53.

¹³⁶Moltmann, 152.

¹³⁷Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 102.

¹³⁸Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life: A Systematic Theology* (New York: Oxford University Press, 1980).

Богові поклоняються християни?»¹³⁹. Г. Фі також вважає, що 2 Кор. 13: 13 є «найбільш важливим богословським моментом і корпусі писань Павла»¹⁴⁰.

Цей текст вказує на потрійний рух триєдиного Бога, який переходить у єдність щодо людства. Прийменник *meta* поєднує три божественні Суб'єкти один з одним і також з їхнім об'єктом, людством. Цей текст говорить про те, ким є Бог і як Він ставиться до людства. Текст говорить про те, як діє Бог і як люди мають відповідати йому своїм богослужінням. Молитва благословення Павла поділяється на чотири частини: перша, «Благодать Господа нашого Ісуса Христа», друга, «любов Бога й Отця», третя, «причастя Святого Духа», і четверта, «нехай буде зо всіма вами!». Молитва Павла про тринітарну благодать, любов і причастя (спілкування) є доксологічним текстом, який використовувався в християнському богослужінні.

Єврейський філософ Х. Вольфсон вважає, що юдейська синагога I ст. н.е. використовувала потрійне благословення зі старозаповітного тексту Чис. 6: 24–26, і цей текст був для апостола Павла контекстом, на який він спирався, щоб створити свою молитву благословення¹⁴¹. Якщо тлумачення Х. Вольфсона є правильним, то це свідчить про те, що між ментальністю юдеїв і християн I ст. існував певний резонанс і це створювало кореляцію між потрійним використанням іменні Ягве в Чис. 6: 24–26 і молитвою благословення Павла в 2 Кор. 13: 13.

Так само богослов'я, виражене у символах віри, віросповіданнях та інших доктринальних документах, має тринітарну структуру, або повинно її мати, хоча значна частина богословських праць не містять тринітарного змісту і структури. Богословські документи також впливають на життя церкви, її проповідь, служіння і місію.

Як це очевидно з самої назви монографії Дж. Вайнрайта, різні аспекти християнського богослов'я мають форму доксології і є прославленням Бога.

¹³⁹ Yarnell, *God the Trinity*, 34.

¹⁴⁰ Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1994), 363.

¹⁴¹ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 3d ed., rev, His Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza, 3 (Cambridge: Harvard University Press, 1970), 149.

Доксологія має за основу дії Бога Творця (Отця), Сина і Духа Святого в історії щодо людей. За допомогою Сина і Духа віруючі поклоняються Отцю. Кожен аспект поклоніння, проповіді, молитви, священнодій залучає християн до прославлення Бога на основі того, що Він уже зробив для людей і усього творива¹⁴². Доксологія є також центром місіонерської діяльності церкви. Доксологія буде найбільшою радістю святих, які спочинуть від своїх трудів, і є метою і завершенням усієї історії творіння¹⁴³. Дж. Вайнрайт також вважає, що прославлення і хвала «збагачують» Бога. Останнє твердження є полемічним. Виглядає переконливою теза, що прославлення Бога є суттю християнської віри, проте Бог є вічно досконалим та довершеним і наша хвала і прославлення Бога дають можливість людям та всьому творінню долучитися до слави Бога, але ця слава і досконалість уже належали Йому вічно.

Трійця і таїнства

Новозаповітні тринітарні формули мають за основу факт Божого одкровення в Ісусі Христі, який відкриває людям Бога як Отця, Сина і Святого Духа. Після воскресіння у віруючих почалися стосунки і спілкування з Отцем і Сином через Духа Святого. Тринітарні твердження обґрунтовуються подією одкровення, яка подана вже в євангельській синоптичній традиції – хрещенні Ісуса, яке вказує на Його хресну смерть¹⁴⁴. Павло також пов'язує смерть Христа з хрещенням. Рання новозаповітна церква починає хрестити людей в ім'я Ісуса Христа для прощення гріхів, спираючись на діло Христа, звершене на хресті.

Проте найбільш експліцитною тринітарною формулою у Новому Заповіті є повеління, яке міститься у Великому дорученні Ісуса Христа: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа»

¹⁴²Wainwright, *Doxology*, 355.

¹⁴³Wainwright, 461.

¹⁴⁴Kasper, *The God of Jesus Christ*, Tr. Matthew J. O'Connell, 244–45.

(Мт. 28: 19). В. Каспер стверджує, що хрещення не є «чимось новим, але через нього дається точне вираження базової тринітарної структури синоптичної традиції і навіть усього Нового Заповіту»¹⁴⁵. Тринітарна формула хрещення не є теоретичною чи спекулятивною, навпаки, вона базується на центральному сповіданні віри в триєдиного Бога, Отця, Сина і Святого Духа. Хрещення в ім'я триєдиного Бога вказує на те, що Бог відомий віруючим як Отець, Син і Дух Святий. Тринітарна формула хрещення є легітимним поясненням більш ранньої формули хрещення в ім'я Ісуса, оскільки Він є Богом одноістотним з Отцем і Духом Святим.

У тринітарній формулі хрещення не надається пріоритет ні єдності Трійці, ні тріадності божественних Осіб. У доповіді Британської ради церков зазначається: «Хрещення повсюди звершується в Церкві в потрійне ім'я Отця, Сина і Святого Духа, через нього ми об'єднані в спільноту Божого народу. Тема хрещення є дуже важливою у цьому контексті, тому що вона відкриває інші аспекти богослов'я Трійці»¹⁴⁶. З найбільш ранніх часів існування християнської церкви хрещення пов'язувалося зі становленням християнина і прилученням до християнської спільноти. Хрещення завжди асоціювалося з проповіддю, прощенням, покаєнням та вірою.

На думку Дж. Торренса, на запитання до віруючого: «Коли ти став християнином?» відповідь набуває потрійного характеру¹⁴⁷. По-перше, християнин був дитиною Божою усю вічність у серці Отця. По-друге, він став дитиною Божою, коли Христос Син Божий жив, помер і воскрес дві тисячі років тому. І по-третє, він став дитиною Божою, коли Дух Святий, Дух усиновлення, здійснив у його житті і досвіді те, що було заплановане у серці Отця одвічно і те, що було один раз і назавжди здійснене Христом¹⁴⁸. Отже, існує три аспекти спасіння, але це є одне спасіння, так само як ми віримо у три божественних Особи, але одного Бога. Спасіння від початку до кінця є

¹⁴⁵Kasper, 245.

¹⁴⁶*The Forgotten Trinity: The Report of the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*, vol. 1 (London: British Council of Churches, Inter-Church House, 1989), 3.

¹⁴⁷Torrance, *Worship, Community & the Triune God of Grace*, 65.

¹⁴⁸Torrance, 65.

ділом Бога. Хрещення є знаком того, що робить Бог. Бог прощає, Бог очищує, Бог відроджує, Він усиновляє і посилає Духа Свого Сина.

Хрещення є знаком Божої діяльності у віруючих як Його дітях. Інакше кажучи, коли Христос помер, віруючі померли з Ним у своїй старій ідентичності, коли Христос був похований, гріхи віруючих були поховані з Ним, коли Він воскрес, віруючі здобули нову ідентичність і нове життя. Дж. Торренс наголошує, що все це є діяльністю Бога, а не християн. Він говорить: «Немає нічого більш пасивного, ніж умирання, поховання і хрещення!»¹⁴⁹ Коли Христос вознісся на небеса, він ввів християн у присутність Бога Отця.

Хрещення віруючого також є знаком хрещення Христа у смерть на хресті. З цієї причини воно символізує єдність віруючого у повсякденному вмиранні для плоті і воскресіння та життя з Христом: «А ті, що Христові Ісусові, розп'яли вони тіло з пожадливостями та з похотями. Коли духом живемо, то й духом ходімо!» (Гал. 5: 24, 25). Помирання з Христом означає жертвування чимось дорогим, щоб набути найдорожче – Христа і Його життя.

Тринітарна динаміка ікономії спасіння, можливо, є найбільш очевидною в звершенні Вечері Господньої. У звершенні євхаристії християни визнають Отця як творця і подавця дарів, що силою Святого Духа вказують на тіло і кров Христа, і виражають приношення вдячності Богу Отцю. Євхаристійні молитви, зазвичай, мають тринітарну структуру: вираження подяки Отцю, згадування сотеріологічних діл Сина, і звернення до Святого Духа. Євхаристійна молитва в католицькій традиції завершується доксологією: «Через Нього, разом із Ним, у Ньому, в єдності Святого Духа, вся слава і честь Тобі, Всемогутній Отче, зараз і навіки-віків»¹⁵⁰. Євхаристія здійснюється для прославлення Бога через самопожертву Христа Отцю і через єднання віруючих із Христом у даруванні себе Богові. Учасники

¹⁴⁹Torrance, 66.

¹⁵⁰Susan K. Wood, "The Trinity in the Liturgy, Sacraments, and Mysticism," in *The Cambridge Companion to the Trinity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011), 387.

євхаристії беруть участь у пасхальній таємниці Христа та Його теперішній постпасхальній славі.

Сотеріологічні звершення Сина, Його смерть, воскресіння та очікування Його повернення в кінці історії згадуються в євхаристійному богослужінні. Згадуючи у євхаристії пасхальну таємницю Ісуса Христа, церква робить її таємницею сьогодення, яка присутня у хлібові життя і чаші вічного спасіння. Пасхальна таємниця спасіння не є лише христологічною, а й тринітарною, тому що Отець посилає Сина, який служить, помирає, воскресає. Отець також посилає Духа, який дає можливість віруючим звертатися до Отця через Сина в силі Святого Духа. Євхаристійний анамнезис не є лише згадуванням на зразок пригадування чогось із далекого минулого, яке було забутим, анамнезис означає актуалізувати подію тут і зараз. Розуміння євхаристії також повинно містити есхатологічний аспект, який вказує на завершення історії і прихід Господа у славі, та доксологічний характер надії християн.

Трійця і молитва

У кожному християнському богослужінні зібрання віруючих сповідує віру в триєдиного Бога – Отця, Сина і Святого Духа. Дослідники виявили, що основним аспектом взаємозв'язку доктрини про Трійцю і богослужіння є молитва¹⁵¹. Новозаповітний дискурс про Бога відображає спроби ранньої церкви артикулювати досвід сили та присутності Бога у динамічній зустрічі з Ісусом Христом і Духом Святим. Сучасна церква також не позбавлена тринітарної динаміки досвіду божественного¹⁵². Е. Дженгель говорить: «Бог, якого сповідують і проголошують християни, не існує в ізоляції, Він існує від вічності як Буття в спілкуванні. Тринітарна молитва – це заклик християн до досвіду життя триєдиного Бога».¹⁵³

¹⁵¹Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 95.

¹⁵²Judith Hoch Wray, "The Practical Trinity: Prayer and Politics," *The Living Pulpit* 8, no. 2 (June 1999): 15.

¹⁵³Eberhard Jungel, "Trinitarian Prayers for Christian Worship," *Word & World* 13, no. 3 (Summer 1998): 244.

У документах Британської ради церков зазначається: «Тексти Нового Заповіту, в яких найбільш чітко окреслюється відмінність між Отцем, Сином і Святим Духом, є текстами, які стосуються молитви»¹⁵⁴. Христос виступає як вісник миру і примиритель, через якого християни приходять до Отця у Духові Святому (Еф. 2: 17, 18). Хоча Новий Заповіт допускає звернення молитов до кожної Особи триєдиного Бога, в основному вони спрямованні до Отця, а Син і Дух провадять віруючих у молитвах. Ця ідея експліцитно виражена у тексті Павла: «А що ви сини, Бог послав у ваші серця Духа Сина Свого, що викликає: «Авва, Отче!» (Гал. 4: 6). Син відкриває нам Отця і в молитві «Отче наш» вказує на Його особливе ім'я – *Отець*. Молитва здійснюється в ім'я «Ісуса Христа нашого Господа», що означає в ім'я всього, Ким Він є, що Він сказав і що Він здійснив у Своему житті, смерті і воскресінні. Христос є дорога, правда і життя.

Якщо молитва спрямована до Отця через Сина, то здійснюється вона в силі Святого Духа. Дух Святий дає можливість християнам визанвати Бога як Отця (Гал. 4: 6), сповідувати Ісуса як Господа (1 Кор. 12: 3) і молитися до Отця (Рим. 8: 26–27)¹⁵⁵.

Роль Сина і Святого Духа у молитві християн виразно розкрита у восьмому розділі Послання до римлян. Христос помер за людей і зараз є нашим Первосвященником і Заступником. Він перебуває поруч з Отцем і звершує цю місію на основі того, що здійснив на хресті (Рим. 8: 34). Віруючі можуть знати про це і розуміти його значення лише завдяки дії Святого Духа. Дух Святий «покриває» слабкості християн своєю силою і заступається за них «зітханнями», які неможливо висловити (Рим. 8: 26). Завдяки Христу ті, хто вірують у Нього, стають дітьми Божими і ці нові відносини стають можливими, тривають і вдосконалюються «через Свого Духа, що живе в вас» (Рим. 8: 11). Дух Святий є даром і силою теперішнього та надією на майбутнє воскресіння. Дух Святий як божественна Особа

¹⁵⁴The Forgotten Trinity: The Report of the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today, 1989, 2:5.

¹⁵⁵Thomas Allan Smail, *The Forgotten Father: Rediscovering the Heart of the Christian Gospel* (Carlisle: Paternoster, 1996), 185.

заступається за віруючих. Дж. Томпсон говорить: «Бог Отець знає нас і Дух Святий знає наші слабкості, Бог говорить до нас через Бога, Бог молиться за нас і з нами як Дух і такими молитвами, які бажає Бог»¹⁵⁶.

Водночас молитви не є лише молитвами Духа, але також молитвами віруючих. Діяльність Сина і Духа приводить віруючих до Отця. Син і Дух у контексті молитовного життя виконують роль захисника і заступника. Тринітарний аспект молитви має важливе значення для богослужіння. Молитва і богослужіння в тринітарному розумінні не є тяжким завданням, яке покладається на віруючих, вони є дарами, якими Син і Дух Святий наділяють віруючих.

Трійця і проповідь

Значна частина сучасного тринітарного богослов'я зосереджена на відношенні Трійці, молитви та таїнств, але меншою мірою на відношенні Трійця-проповідь чи Трійця-слово. Проте ранні християнські спільноти сповідували віру, жили і поклонялися Богові у спосіб, який ґрунтувався на апостольській проповіді і був зосереджений на Ісусі Христі та Його воскресінні. Апостольська проповідь була експліцитно тринітарною¹⁵⁷. Апостоли проповідували про Ісуса, який був розп'ятий і «Бог Ісуса Цього воскресив, чого свідки всі ми! А отож, як правицею Божою був Він вознесений, і обітницю Духа Святого прийняв від Отця, то й злив Він оте, що ви бачите й чуєте» (Дії 2: 32, 33). Тринітарне одкровення Бога створило християнську церкву, об'єднало її в одну спільноту, надихнуло на богослужіння та надало послання для проповіді. Зміст апостольської проповіді, добре підсумований С. Х. Доддом у монографії «Апостольська проповідь та її розвиток», був виявом віри новозаповітної церкви і мав

¹⁵⁶Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 96.

¹⁵⁷ Thompson, 96.

тринітарну основу ¹⁵⁸. Пізніше новозаповітна проповідь (*kerygma*) розширюється і набуває форми послань та Євангелій.

Первинним Словом було втілене Слово, яке було з Отцем, явилось людям в Ісусі Христі і записане у свідченні про Нього, дарованому людям Духом Святим у Святому Письмі. Це правда, як про це говорив К. Барт, що Христос є прелімінарним Словом Божим, проте Біблія також має боголюдську природу, і протягом усієї християнської історії вважалася Словом Божим. Єдність Божого Слова і Божого Духа, яка пізніше була сформульована в богословській концепції *внутрішнє свідчення Святого Духа* (*testimonium internum Spiritus sancti*) є центральною для пізнання триєдиного Бога. Поклонятися Богові означає слухати та сприймати Його Слово. Воно може відповідним чином бути почутим, пережитим і сприйнятим лише за допомогою Духа Святого. Ісус говорив: «Бог є Дух, і ті, що Йому вклоняються, повинні в душі та в правді вклонятись» (Ів. 4: 24). Поклоніння здійснюється в Душі, який через писане слово і проповідь веде віруючих до живого Слова Бога. Через служіння проповіді Дух Святий говорить до церкви і веде слухачів Слова до Бога Отця. Р. Рейберн говорить: «Без дії Святого Духа християнське богослужіння було б лише людською діяльністю... Воно було б людським зусиллям догодити Богові і заслужити Його прихильність. Завдяки дії Святого Духа християнське богослужіння є діяльністю Бога через віруючих і в середині спільноти віруючих, яка зібралась навколо Нього»¹⁵⁹. Важливою складовою богослужіння є проповідь Слова, яке здійснюється теж силою Святого Духа.

Християнське богослужіння ґрунтується на особі Ісуса Христа, який є Істиною Бога. Ця Істина корелюється з Христом і в основі своїй є тринітарною. П. Хун говорить: «Трійця конституює базову морфологію, яку

¹⁵⁸ C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development: Three Lectures, with an Appendix on Eschatology and History*. (London: Hodder and Stoughton, 1963), 28.

¹⁵⁹ Robert G. Rayburn, *O Come, Let Us Worship: Corporate Worship in the Evangelical Church* (Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 1980), 109.

не можна порушити, якщо літургійне богослов'я є християнським»¹⁶⁰. У такий спосіб Христос як Слово і як Істина Бога в силі Святого Духа є Тим, через Кого і завдяки Кому християни поклоняються Богу Отцю. Католицький богослов Дж. О'Доннелл також визнає, що «наша реакція на Слово була б неможливою без дії Духа у нас»¹⁶¹. З одного боку, богослужіння є Божою дією у віруючих, а з іншого – воно є їхньою відповіддю на проповідь Божого Слова. У проповіді Дух Святий відкриває віруючим Слово Боже і водночас робить їх відкритими для Слова, провадячи віруючих до Бога Отця. Через Духа й у Сині християни поклоняються Отцю. Кожен аспект богослужіння, проповідь, молитва, таїнства є прославленням Бога за те, що Він уже зробив для людей.

5.4. Трійця і місія

До недавнього часу богослов'я місії не було помітним серед богословських дисциплін, ще менше воно базувалося на доктрині про Трійцю. Кінець колоніалізму та завершення доби спільного домінування християнської церкви та християнської держави (*Corpus Christianum*) зумовили значну дискусію про природу місії та її функцію у житті церкви та богословському мисленні. Единбурзька місіонерська конференція 1950 р. стала вододілом у місіонерській активності та мисленні. Проте її основним досягненням став початок екуменічного руху. Сучасний місіонерський рух та богослов'я місії є досить різноманітним. В останні десятиліття з проникненням тринітарного богослов'я у всі сфери християнського життя і служіння, сфера місіології не залишилася поза впливом тринітарної

¹⁶⁰ Paul Waitman Hoon, *The Integrity of Worship: Ecumenical and Pastoral Studies in Liturgical Theology* (Nashville: Abingdon Press, 1971), 112.

¹⁶¹ John J. O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, Heythrop Monographs 6 (London: Sheed & Ward, 1988), 149.

рефлексії¹⁶². Ми звернемо увагу на тринітарну основу місії та імплікації доктрини про Трійцю у розумінні природи та завдань місії.

Основа місії: *missio Dei*

Термін *missio Dei* увійшов у вжиток у богословському дискурсі після місіонерської конференції у Веллінгені 1952 р.¹⁶³. Після Веллінгенської конференції розуміння місії як *missio Dei* прийняли практично всі християнські конфесії¹⁶⁴. Проте ідея місіонерства як дії Самого Бога була виражена на Бранденбурзькій місіонерській конференції 1932 р. К. Бартом. Та сама думка була переконливо сформульована в монографії К. Хартенштейна «Місіонерство як богословське питання»¹⁶⁵. Концепція *missio Dei* вказує на те, що місія не є переважно людським завданням, але вона є передусім ділом триєдиного Бога. Місія має за фундамент та відображає природу, волю і діяльність Бога. Місія церкви може бути правильно усвідомлена лише як участь у місії Бога. Л. Ньюбігін пише: «Місія не є нашою, але Божою» і додає – «ми запрошені брати участь у діяльності Бога, яка має визначальне значення для всього творіння»¹⁶⁶. Він закликає розробити експліцитну тринітарну концепцію для богослов'я місії у відповідь на «церквоцентричну» концепцію місії, проголошену Міжнародною місіонерською конференцією 1938 р. в Тамбарані. Л. Ньюбігін вважає, що місіологія цієї конференції була «обґрунтована виключно на особі і ділі Христа, без належного врахування всієї тринітарної доктрини Бога»¹⁶⁷. Він пропонує розвинути тринітарну доктрину про Бога, щоб помістити діло

¹⁶²Oliver Crisp, ed., *Advancing Trinitarian Theology: Explorations in Constructive Dogmatics* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2014), 171.

¹⁶³Dieter Manecke, *Mission Als Zeugendienst: Karl Barths Theol. Begründung d. Mission Im Gegenüber Zu d. Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag u. Joh. Christiaan Hoekendijk* (Wuppertal: Theologischer Verlag Brockhaus, 1972), 183–84.

¹⁶⁴ **Ошибка! Источник ссылки не найден.**

¹⁶⁵Karl Hartenstein, *Die Mission Als Theologisches Problem : Beitrage Zum Grundsatzlichen Verstandnis Der Mission* (Berlin: Furche, 1933).

¹⁶⁶Leslie Newbigin, *Trinitarian Faith and Today's Mission* (Richmond: John Knox Press, 1964), 78.

¹⁶⁷Leslie Newbigin, *Unfinished Agenda: An Updated Autobiography* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2009), 198–99.

Христа і місію церкви у всеосяжний контекст провидіння Бога Отця над усім життям світу і суверенної свободи Духа, який є Господом церкви, а не її додатком. Католицький богослов С. Беванс навіть заявляє: «Бог є місією. Не те, щоб Бог мав місію, але Бог є місією»¹⁶⁸. Бог у своїй глибинній суті є всепроникною любов'ю, яка творить, визволяє і зцілює творіння.

У короткій статті «Місіональна Трійця» Дж. Гофмаєр зауважує, що задовго до використання терміна *missio Dei* і перш ніж слово «місія» увійшло у вжиток для опису життя і завдання церкви, термін «місія» використовувався у богословському дискурсі, а саме для означення тринітарних відносин¹⁶⁹. Тома Аквінський присвятив 43 питання «Суми теології» темі «Про місію божественних Осіб»¹⁷⁰. Тома говорить про дві тринітарні місії: місію/посилання Сина і місію/посилання Духа. Тринітарні місії описують те, як Син і Дух приходять у створений світ. Для Томи місії Сина і Духа відрізняються від внутрішньої тринітарної ідентичності як друга і третя Особи Трійці. Син народжується і Дух походить у вічності і тому походження Сина і Духа є вічними. Місії передусім передбачають входження у просторово-часову реальність і тому є тимчасовими і темпоральними.

Протестантські богослови XVII ст. також розрізняли вічні процесії і темпоральні місії божественних Осіб. Лютеранський богослов Й. Квенштед пише: «Місія Святого Духа до й у час апостолів та інших вірних є маніфестацією, або результатом і ефектом вічної процесії. Вічне походження є постійним і необхідним, тоді як місія є благодатною, вільною і зумовленою»¹⁷¹. Так само Й. Герхард заявляє, що «місія Святого Духа у часі є результатом і маніфестацією вічного походження Духа»¹⁷². Отже, друга Особа Трійці є посланим Словом. Третя Особа є посланим Духом. Перша

¹⁶⁸Stephen Bevans SVD, "The Mission Has a Church: An Invitation to the Dance," *Australian EJournal of Theology* 14, no. 1 (2009): 3.

¹⁶⁹John F. Hoffmeyer, "The Missional Trinity," *Dialog: A Journal of Theology* 40, no. 2 (Summer 2001): 108.

¹⁷⁰Тома Аквінський, *Сумма теології*, 518.

¹⁷¹Heinrich Schmid, *Die Dogmatik Der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Dargestellt Und Aus Den Quellen Belegt* (Frankfurt am Main: Heyder und Zimmer, 1876), 107.

¹⁷²Johann Gerhard, *Loci Theologici*, vol. 1 (Tübingen: Cotta, 1762), 329.

Особа є Тим, хто посилає Слово і Дух¹⁷³. Отже, Боже буття конститується у місії.

Цей місіологічний наголос на *missio Dei* закликає до того, щоб об'єднувати місіологію і тринітарне богослов'я в єдиний богословський дискурс. На Другому ватиканському соборі 1965 р. було прийнято документ «Декрет про місіонерську активність церкви», в якому перший розділ починався твердженням: «Церква на землі є місіонерською з природи, тому що за планом Отця, вона має своє походження у місії Сина і Святого Духа»¹⁷⁴. Отже, *missio Dei*, місії Сина і Духа створюють місію церкви. Місія церкви, найперше, розкриває і розвиває місію Христа.

Слід зазначити, що для Томи Аквінського тринітарні місії формулюється у контексті онтологічного розриву між позачасовим Богом і темпоральним світом. Божественні місії Слова і Духа є подоланням розриву між божественною сферою і цариною створених істот, між недосяжним буттям і вразливим становленням, між вічністю і часом. Тринітарний ренесанс ХХ ст. реконструював богословські концепції, які створювали цей онтологічний розрив між Богом і світом¹⁷⁵. Божественні місії вже не розглядаються як «стратегії Бога» потрапити у царину створених істот. Проте у церковному дискурсі ще досі побутує погляд на місію як на подолання розриву. Християни мислять у категоріях сфери церкви і сфери світу, ми-тут, а вони-там. Мислення в тринітарних термінах і розуміння *missio Dei* допомагає церкві подолати розуміння місії в категоріях «двох відокремлених сфер».

Триєдиний Бог як Отець, Син і Святий Дух є не статичним буттям поза людським буттям, який не турбується про людину і ніяк не стосується людини. Навпаки, Бог є рухом і спілкуванням у Собі, Він сходить у створений світ, щоб явити Свою славу і принести людям спасіння.

¹⁷³Hoffmeyer, "The Missional Trinity," 109.

¹⁷⁴Austin Flannery, *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1975), 814.

¹⁷⁵Hoffmeyer, "The Missional Trinity," 109.

Триєдиного Бога, який відкривається людям через Ісуса з Назарету і в силі Святого Духа, можна краще описати за допомогою *дієслова*, а не іменника. Бог не є статичною «особистістю», Бог є особистістю-у-русі. Він завжди присутній у Своєму творінні і працює над його зціленням і спасінням. Він запрошує людей з маленької планети Земля до співпраці і партнерства з Собою. Тома Аквінський говорив про Бога як про «першу сутність», яка є «необхідно актуальною» і «чистим актом»¹⁷⁶. Бонавентура називав Бога «проникальною добротою та любов'ю»¹⁷⁷. Бог у Своїй глибинній ідентичності є спілкуванням. Це тринітарне спілкування виливається на все творіння, зціляючи і освячуючи його¹⁷⁸.

Бог підносить людей до участі в Його благодаті і спільноті Його вічного життя. Ця участь завдячує своєму походженню і силі не людським зусиллям, а діяльності Бога як Трійці. Бог є Богом місії. Бог є Богом, який посилає на місію¹⁷⁹. Посилання Сина і Духа Святого у створений світ є найвищим вираженням божественної місіонерської активності. Реальна божественна таємниця місії полягає у приході та втіленні Сина, який посланий Отцем, є змістом цієї місії, надихається Духом і посилає Духа. Хоча традиційно християнське богослов'я відрізняє божественні Особи і приписує кожній тринітарній Особі особливі дії (*appropriationes*), такі як творення, спасіння й освячення, було б неправильно відокремлювати Отця, Сина і Святого Духа на основі їхньої діяльності в ікономії, тому що кожна божественна Особа залучена до дій двох інших¹⁸⁰. Неподільний Бог присутній своєю місією у кожній тринітарній Особі, хоча кожна Особа має свою унікальну й особливу місію, яка звершується в єдності з іншими Особами.

Це розуміння місії, що ґрунтується на діяльності триєдиного Бога стосовно людей, містить у собі критику інших поглядів на основу

¹⁷⁶Фома Аквінський, *Сумма теології*, 29.

¹⁷⁷Ilia Delio, "Bonaventure's Metaphysics of the Good" 60, no. 2 (1999): 232.

¹⁷⁸Boff, "Trinity," 389.

¹⁷⁹Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 69.

¹⁸⁰Thompson, 69.

місіонерської діяльності християнської церкви. У минулому богослов'я місії намагалося обґрунтувати необхідність місії, посилаючись на Біблію, потребу людей, завдання церкви і завдання розповсюджувати християнську культуру і цивілізацію. Були також спроби аргументувати на користь місії усвідомленими чи неусвідомленими потребами нехристиян або суб'єктивними чи об'єктивними потребами християн передавати свою віру іншим¹⁸¹.

Для руху євангельських християн також було характерним фундувати місію на гріховності людини. Д. Харді і Д. Форд критикували цей підхід, який базувався на проблемі гріха. Вони говорять, що проповідники змушують людей «відчувати гріх і нещастя, а також визнати себе винними і неадекватними, а потім пропонують їм Євангелію як відповідь»¹⁸². Вони ж вважають, що суттю місії та євангелізму є внутрішня цінність, краса та любов Бога, радість пізнання Бога і довіри Йому. Цей підхід узгоджується з трансформацією місіонерської діяльності багатьох християнських церков у ХХ ст. Християнська місія починалася як місія західної церкви, з часом вона стала місією світової церкви і, зрештою – місією Бога до церкви і світу.

У місії триєдиного Бога Він є Тим, хто посилає, є посланим і Тим, хто приходить. Враховуючи відмінність божественних Осіб, слід відрізнити також особливу місію кожної Особи, але у перспективі єдності триєдиного Бога. Бог не посилає на місію когось іншого як Свого представника, як це вважає аріанство. К. Барт говорить: «Бог діє і приходить як Господь у повноті своєї божественності, а також у формі великого смирення, пониження, страждання і служіння і водночас у величній силі і любові»¹⁸³. В історії творіння не існувало моменту, коли Бог не був присутній у творінні. С. Беванс називає динаміку Божої присутності у твориві «буттям зсередини-

¹⁸¹Georg F. Vicedom, *Missio Dei: Einführung in Eine Theologie Der Mission* (Munich: Ch. Kaiser, 1958), 12.

¹⁸²Daniel W Hardy and David Ford, *Jubilate: Theology in Praise* (London: Darton, Longman and Todd, 1984), 149.

¹⁸³Karl Barth, *Church Dogmatics, 4.1*, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1977), 163–66.

назовні»¹⁸⁴. Сповідуючи єдність божественної сутності та єдність дії божественних Осіб, ми розглянемо участь у місії Бога кожної Особи окремо.

Місія Отця, Сина і Духа

На думку М. Лютера, творіння є благодаттю. А Ж. Кальвін заявляв, що всесвіт є Божим творивом, створеним із нічого (*ex nihilo*), щоб бути театром Божої слави (*theatrum gloriae Dei*). За Божим задумом, створений всесвіт має бути сферою миру, свободи і справедливості. Всесвіт потрапив у полон людського гріха та зла, проте Бог обіцяє визволення. Підсумковий документ Лютеранської всесвітньої федерації, який був прийнятий на конференції в Аддис-Абебі в Ефіопії 1988 р. заявляє: «Місія Бога Творця є детермінантою, основою та обіцянкою для всього творіння»¹⁸⁵.

Текст із восьмого розділу Послання до римлян вказує на цю обіцянку Бога Творця: «Бо чекання створіння очікує з'явлення синів Божих, бо створіння покорилося марноті не добровільно, але через того, хто скорив його, в надії, що й саме створіння визволиться від неволі тління на волю слави синів Божих. Бо знаємо, що все створіння разом зідхає й разом мучиться аж досі. Але не тільки воно, але й ми самі, маючи зачаток Духа, і ми самі в собі зідхаємо, очікуючи синівства, відкуплення нашого тіла» (Рим. 8: 19–23). Ця обіцянка визволення від поневолення тлінню свідчить про участь усього творива у славній свободі дітей Божих. Божа обіцянка містить не лише «нове творіння» для створених особистостей через навернення від гріха до Бога, але також новий космос, який здобуде змінений порядок природи. Щоб зберегти Своє творіння благодаттю і врятувати його від хаосу, Отець посилає Свого Сина. П. Т. Форсайт пише: «Першим місіонером був Бог Отець, який послав Свого Сина у подібні гріховної плоті. Це є печать та

¹⁸⁴Bevans SVD, "The Mission Has a Church: An Invitation to the Dance," 4.

¹⁸⁵"Lutherischer Weltbund—Dokumentation, Gottes Mission Als Gemeinsame Aufgabe: Ein Beitrag Des L. W.B. Zum Verstandnis von Mission" (Kreuz Verlag, 1989), 7.

основа місії – благодать, незаслужена милість Бога, вічне серце і мета Отця, який дарував нам не лише пророка, але умилоствлення»¹⁸⁶.

Окремі богослови, як К. Барт і Л. Ньюбігін, вважають, що сотеріологічна діяльність Бога є основою і сенсом творіння. Л. Ньюбігін говорить, що зосередженість проповіді Ісуса на проголошенні Царства Божого є «справжнім секретом всесвітньої і космічної історії»¹⁸⁷. К. Барт вбачає сенс творіння зосередженим на обранні і завіті, які є волею Бога Отця, щоб за посередництвом Сина примирити космос із Собою¹⁸⁸. Божа місія є всесвітньою і космічною у своєму всеосяжному масштабі. Якщо Отець є Творцем, то Син є агентом творіння і зберігає весь космос у єдності, попереджуючи скочування творіння в хаос.

Бог Отець діє в особливий спосіб, посилаючи Сина як Слово, який не лише проголошує, але також і втілює Царство Боже у своєму житті і своїй особі. У цьому полягає Євангелія Його місії у світ. Син бере людську природу, приймаючи і переживаючи Божий гнів та суд за людські гріхи, і смертю та воскресінням перемагає гріх, смерть і всі сили темряви. Місія Сина примирити творіння з Творцем є унікальною та ексклюзивною, проте вона є інклюзивною за своєю місіонерською перспективою. Вона є центром і фокусом *missio Dei*. П. Т. Форсайт говорить: «Другим місіонером був Син, апостол нашого сповідання, справжній попередник апостолів... Він умалив себе у цій чужій країні «Земля», упокорив себе до смерті, навіть до смерті на хресті»¹⁸⁹.

У документі Лютеранської всесвітньої федерації зазначається: «Посилання Христа для спасіння світу є центром місії Бога у людській історії, яка знаходиться у проміжку між творінням і його оновленням у

¹⁸⁶Peter Taylor Forsyth, *Missions in State and Church : Sermons and Addresses* (London: Hodder and Stoughton, 1908), 270.

¹⁸⁷Leslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*, Rev. ed (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1995), 110.

¹⁸⁸Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. IV.1 (T. & T. Clark, 1961), 22.

¹⁸⁹Forsyth, *Missions in State and Church : Sermons and Addresses*, 270–71.

славі»¹⁹⁰. «Як настало ж виповнення часу, Бог послав Свого Сина» (Гал. 4: 4), Боже Слово стало тілом, Божа присутність здобула людське обличчя. Бог стає присутнім видимо, виразно і конкретно. Ісус був людиною, яку вів і надихав Божий Дух. Всі синоптичні Євангелії починають свою розповідь про служіння Христа зі слів «Ісус був поведений Духом» (Мт. 4: 1, Мр. 1: 12, Лк. 4: 1). Інавгураційна проповідь Христа в Назареті починається словами: «На Мені Дух Господній, бо Мене Він помазав... Послав Він...» (Лк. 4: 18). Робота Духа у пророка Ісаї стає завданням Ісуса – це Його програма служіння. С. Беванс говорить: «У цьому служінні Ісус відкриває Бога, який є дієсловом. Бог є Богом, який панує, прощає, уздоровлює, спасає і несе примирення»¹⁹¹.

Уругвайський богослов визволення Х. Л. Сегундо пише: «Бог схожий на Ісуса»¹⁹². Слід зауважити, що Х. Л. Сегундо не говорить, що Ісус подібний до Бога, наче люди вже знають, хто такий Бог. Він хоче сказати, що саме Ісус показує нам, яким є Бог. Коли ми бачимо те, як Ісус навчав, діяв і страждав, ми бачимо, як Бог навчає, діє і страждає. Через три століття християнська церква зіткнулася саме з цим питанням у полеміці з Арієм. Якщо Ісус не був істинним Богом (*homoousios* з Отцем), то люди насправді не знали б, який є Бог. Проте ми знаємо, який є Бог, тому що Ісус є істинним Богом.

Бог Отець бере участь у місії Сина, Він страждає з Ним, відкриває Своє ім'я і Свою природу через Нього, прославляє Його, воскрешає Його з мертвих, передає Йому Царство, владу, славу, і назад приймає від Нього владу і Царство в есхатоні. Отець є джерелом Духа Святого, який є також Духом Сина.

Місія Святого Духа є близько пов'язаною з місією Сина. Дух сходить на Ісуса і наділяє Його здібністю проповідувати, вчити, уздоровлювати, робити чудеса і в такий спосіб здійснювати Своє месіанське покликання. Дух Святий надихає Сина перебувати в радості спілкування з Отцем, Він

¹⁹⁰“L.W.B.,” 8.

¹⁹¹Bevans SVD, “The Mission Has a Church: An Invitation to the Dance,” 6.

¹⁹²Juan Luis Segundo, *Christ in the Spiritual Exercises of St. Ignatius* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1987), 22.

прославляє Сина й Отця і разом із Сином прославляє Отця. У деяких текстах Святого Письма Дух майже ототожнюється з Сином, проте Дух є відмінний від Сина¹⁹³. На відміну від Сина, який є об'єктивною реальністю одкровення, Дух є суб'єктивною реальністю одкровення і знаходиться на боці віруючого¹⁹⁴. Дух Святий є духом Христа, Він робить віруючих «новим творінням» у Христі. Дух створює спільноту віри і формує віруючих у образ Христа. Він дає людям дари і завдання і цим готує їх на служіння і місію. Дух є знаком і печаттю майбутнього спадку віруючих. Він об'єднує віруючих із Христом, що вказує на Його роль у Трійці – бути фактором єдності і спільності Отця і Сина.

Божою постійною місією є Його діяльність у світі через Духа Святого. С. Беванс говорить: «З першої наносекунди існування творіння Бог був там у повноті божественної таємниці через присутність Святого Духа»¹⁹⁵. Дух Святий є Божим «буттям із середини назовні». На перших сторінках Біблії Дух описаний як дихання, вітер, *ruach* Божий. Він ширяє над первісним хаосом, як птах літає над своїм гніздом. Він є Духом, який вдихається в Адама, щоб зробити його «душею живою». Дух Святий надихав пророків, перебував з Ісусом із початку і до кінця Його місії на землі, Він посилає і споряджає церкву на виконання місії. Дух Святий посилає і надихає на виконання місії людей усіх історичних епох. П. Т. Форсайт пише: «Третім місіонером є Святий Дух, якого Спаситель посилає на всю землю, який приходить і з силою та ніжністю впорядковує весь всесвіт і підпорядковує всі народи Царству Христа»¹⁹⁶.

Дух Святий здійснює місію разом з Отцем і Сином у творінні і спасінні, у приході і житті Христа. Дух є посланим і приходить до людей. Він є, так само як Христос, заступником і захисником перед Богом Отцем (Рим. 8).

¹⁹³Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 71.

¹⁹⁴Barth, *Church Dogmatics*, 4.2, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, 322.

¹⁹⁵Bevans SVD, "The Mission Has a Church: An Invitation to the Dance," 4.

¹⁹⁶Forsyth, *Missions in State and Church : Sermons and Addresses*, 271.

Отець, Син і Дух Святий постійно взаємодіють, будучи різними Особами. Діяльність тринітарних Осіб є спільною щодо створених істот і фактично є одним ділом. Діяльність Трійці об'єднана спільністю мети, волі і єдиної Божої сутності. Ця ідея виражається принципом – *opera trinitatis ad extra indivisa* (діяльність Трійці поза нею є неподільною)¹⁹⁷. Цей принцип не веде до поглинання відмінностей єдністю Трійці і він не нівелює відмінностей божественних Осіб, а, найпевніше, вказує на участь кожної божественної Особи в діяльності двох інших Осіб.

Отже, місії тринітарних Осіб можуть бути описанні такими твердженнями. Початковою основою місії триєдиного Бога є Бог Отець, який створив світ і посилає Сина у силі Святого Духа для спасіння світу. Безпосередньою основою місії Бога є спасіння, здійснене Сином через своє життя, смерть і воскресіння. І найближчою основою місії Трійці є Дух Святий, який діє у віруючих. Місія базується на волі, історії і діяльності благодаті і любові триєдиного Бога Отця, Сина і Святого Духа. П. Т. Форсайт підсумовує дискурс про місію Бога так: «Ми маємо віру, надію і вічну долю завдяки Богу, який спас нас як Отець, Син і Дух Святий. Особи триєдиного Бога проникають одна в одну, у цей світ і глибини нашої душі»¹⁹⁸. Перихоретичні відносини, тобто взаємне проникнення тринітарних Осіб, досягають глибин людської ситуації і дають спасіння, справедливість і мир усьому творінню і людству.

Місія церкви

Концепція *missio Dei* розглядає місію передусім як діяльність триєдиного Бога, проте це не означає, що людина не бере участі у цій діяльності. Вище описана критика концепції місії як завдання церкви чи людей мала на меті не знехтувати роллю церкви чи людини у проповіді

¹⁹⁷Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 72.

¹⁹⁸Forsyth, *Missions in State and Church : Sermons and Addresses*, 271.

Євангелії, а показати залежність місії церкви від місії триєдиного Бога. Під Божим правлінням все знаходить своє місце і свій порядок. *Missio Dei* не означає, що Бог робить усе, а люди не можуть і не роблять нічого. У світлі *missio Dei* триєдиного Бога як основи й агента місії люди покликані та споряджені Богом стати живим знаряддям у Божій особливій місії.

На початку XXI ст. ідея тринітарної місії вже отримала богословське обґрунтування і навіть з'явилося декілька поглядів на місію церкви в тринітарному контексті. Д. Фітч і Дж. Голсклов виділяють три концепції тринітарно орієнтованої місії: орієнтовану на Духа, орієнтовану на Ісуса, орієнтовану на втілення¹⁹⁹.

Погляд на місію, орієнтований на Духа, розглядає місію як всеохопну діяльність Бога з визволення і встановленню миру у світі через послання Духа Отцем і Сином. Посланий Богом Отцем Син проголошує прихід Царства Божого, здійснює його інавгурацію і посилає Своїх апостолів у світ із проповіддю про реальність Царства. Центральною подією тут є доручення Христа Своїм учням: «Мир вам! Як Отець послав Мене, і Я вас посилаю!» Сказавши оце, Він дихнув, і говорить до них: «Прийміть Духа Святого!» (Ів. 20: 21, 22). Цей текст виявляє роль церкви у тринітарній місії. Отець посилає Сина, Отець і Син посилає Духа, і Син посилає церкву у силі Духа. Д. Фітч і Дж. Голсклов вважають, що місіонерський рух післявоєнної Європи розумів себе термінами послання Божого Духа у світ для здійснення Божої місії, в якій церква покликана брати участь²⁰⁰. *Missio Dei* не є завданням окремої церкви або народу. Церква не повинна вважати, що вона має місію, найпевніше, церква є покликаною брати участь у місії Бога у світ, яка вже-у-процесі. Монографія Ю. Мольтманна «Церква в силі Святого Духа» (1993 р.) також є внеском у тринітарний погляд на місію, орієнтований на Духа. Він

¹⁹⁹David E. Fitch and Geoffrey Holsclaw, "Mission amid Empire: Relating Trinity, Mission, and Political Formation," *Missiology: An International Review* 41, no. 4 (October 2013): 390, <https://doi.org/10.1177/0091829613480626>.

²⁰⁰Fitch and Holsclaw, 391.

зображає місію триєдиного Бога у світі як створення Духом нового майбутнього, і церква має долучитися до цієї роботи Духа²⁰¹.

Погляд на місію, орієнтований на Ісуса, визначається здебільшого «посиланням Сина». Прихильники цього погляду вважають, що єдність діяльності Трійці має бути збережена, проте слід усвідомлювати, що місія повинна завжди мати «христологічне ядро», тому що Отець і Дух не можуть бути пізнаними без Сина²⁰². Дух Святий походить від Отця і Сина, однак Його послано, щоб актуалізувати в теперішньому сотеріологічні результати уже здійсненого Ісусом Христом спасіння. Особа, діло і вчення Ісуса, відкрите у Святому Письмі через Духа Святого для окремої людини, є основою для Божої діяльності у світі. Отже, христологія визначає місіологію, а місіологія визначає еклезіологію²⁰³.

На думку Д. Фітча і Дж. Голсклова, обидва погляди на місію, орієнтований на Духа та орієнтований на Ісуса, є недостатньо політично ангажованими, і тому пропонують третій погляд, орієнтований на втілення²⁰⁴. На нашу думку, два попередніх погляди є недостатньо тринітарними і страждають однобоким акцентом на одній Особі Трійці. Для погляду на місію, орієнтованого на втілення, характерне розуміння тринітарної місії Бога через історичне спасіння, здійснене у житті, смерті, воскресінні та прославленні Христа. Відповідно до цього погляду, на відміну від орієнтованого на Ісуса, втілення Бога у Христі не було одноразовою подією – прихід і вихід зі світу. Імовірніше, боговтілення продовжується в посиленні Духа Отцем і Сином, що є продовженням присутності Христа у церкві – Його тілі.

²⁰¹Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*.

²⁰²Tormod Engelsen, "Missio Dei: The Understanding And Misunderstanding Of A Theological Concept In European Churches And Missiology," *International Review Of Mission* 92, No. 367 (October 2003): 493.

²⁰³Alan Hirsch, *The Forgotten Ways: Reactivating the Missional Church* (Grand Rapids, Mich: Brazos Press, 2006), 142–44.

²⁰⁴Fitch and Holsclaw, "Mission amid Empire," 396.

Церква є соціальним продовженням кенотичного боговтілення у світі, і виражає кенотичне існування²⁰⁵. Після вознесіння Христа, боговтілення не просто повернулося до Отця. Воно, найпевніше, розширилося і тепер містить два елементи: 1) космічне панування Христа над усім світом, і 2) тіло Христа, церкву. Ю. Мольтманн називає це продовження боговтілення *Christus prolongatus* і наголошує, що церква є тілом Христа в повному розумінні цього слова. Д. Фітч говорить: «Церква як соціальне тіло Христа живе у світі і в контексті діл Бога. Вона є продовженням втілення Христа, посланого Отцем, щоб долучитися до того, що Він уже здійснює через Духа. Церква є невідривною частиною тринітарної місії, яка вже триває»²⁰⁶.

У документі Лютеранської всесвітньої федерації сказано: «Місія церкви бере свій початок від місії самого Бога»²⁰⁷. Дж. Томпсон вважає, що одним із способів виразити цю ідею може бути порівняння ролі та місця людської природи Христа в божественній ікономії²⁰⁸. Так само як людина, Ісус є причетним до життя Бога завдяки єдності з Сином, християни також спілкуються з Сином силою Святого Духа і стають причетними до сенсу, сили, праведності і миру сотеріологічного діла Христа. Дж. Вайсдом говорить: «Місія – це не лише послух слову Господа, це не лише обов'язок церковної спільноти, місія – це участь у апостольстві Сина, *missio Dei* – це всеосяжне завдання зі встановлення панування Христа над усім визволеним творінням»²⁰⁹.

Подібне міститься і в документі Лютеранської всесвітньої федерації: «Основне завдання церкви полягає в участі у місії Бога. Місія церкви бере свій початок від місії самого Бога і ґрунтується на Божому самоодкровенні»²¹⁰. Участь церкви в місії Бога не полягає в повторенні чи імітації Божої діяльності у світі, завдання церкви полягає в тому, щоб словом

²⁰⁵John Howard Yoder and Stanley Hauerwas, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*, 2011, 145.

²⁰⁶David E. Fitch, *The End of Evangelicalism? Discerning a New Faithfulness for Mission: Towards an Evangelical Political Theology*, *Theopolitical Visions* 8 (Eugene, Or: Cascade Books, 2011), 170.

²⁰⁷"L.W.B.," 5.

²⁰⁸Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 73.

²⁰⁹Vicedom, *Missio Dei: Einführung in Eine Theologie Der Mission*, 12.

²¹⁰"L.W.B.," 5.

і ділом проголошувати присутність і прихід Царства Божого та виголошувати послання Бога про спасіння в Ісусі Христі. Місія має подвійний імпульс: Царство Боже та його справедливість і звістка про спасіння у Христі. Царство Боже вказує на справедливі відносини у суспільстві, звістка про спасіння через Христа закликає встановити правильні відносини з Богом та одне з одним у християнській спільноті. Було б неправильно протиставляти ці два завдання, як це часто траплялося у минулому. Царство і звістка про спасіння є невід’ємними частинами *missio Dei* та Його церкви у світі.

Намагаючись донести ідею, що місія випереджає церкву, С. Беванс навіть заявив: «Не церква має місію, а місія має церкву»²¹¹. Місія є передусім ділом триєдиного Бога і Бог закликає людей взяти участь у Його місії. Церква була створена, щоб служити Божій місії у світі. Християни не тоді є церквою, коли вони знаходяться у церковній будівлі, найпевніше, вони є церквою, коли перебувають поза нею. Християни є церквою, коли вони є хорошими батьками, люблячим подружжям, відповідальними і чесними працівниками, турботливим лікарями і медсестрами, наполегливими студентами, відданими викладачами, екологічно відповідальними громадянами, борцями за соціальну справедливість, гостинними до іммігрантів тощо²¹².

Якщо місія випереджає церкву і конституює її природу, то не повинно існувати «пасивних» християн. Хрещення в місіональному контексті слід розуміти як головне «рукопокладення» на служіння, яке дає кожному християнину привілей і обов’язок здійснювати місію у світі своїм життям. Місія повинна стати невід’ємною частиною християнського життя. Місією не повинна вважатися лише закордонна місія з зануренням в екзотичні культури і небезпечні ситуації. Багатьох християн Бог покликав саме до такої місії. Проте всі християни покликані до місіонерського служіння у буденних і незвичайних ситуаціях свого життя.

²¹¹Bevans SVD, “The Mission Has a Church: An Invitation to the Dance,” 11.

²¹²Bevans SVD, 11.

Якщо церква належить Богові, є тілом Христа і храмом Святого Духа, то місія є притаманною самій природі церкви. Новозаповітні метафори для церкви – тіло Христа, народ Божий, наречена Христа – не описують статичну групу, а живу спільноту, яка діє у світі і для світу. К. Барт підкреслював, що всі служіння в церкві, всі види діяльності церкви, навіть ті, які спрямовані на збудування спільноти, повинні мати спрямованість на досягнення людей світу поза церквою²¹³. Уся церква та кожен її член покликані брати участь у місії. До місії церкви також належить пошук єдності церкви, яка, з одного боку, є даром Божим, а з іншого – завданням віруючих реалізовувати єдність церкви в історичному просторі²¹⁴.

Місія церкви безпосередньо пов'язана з сотеріологічним ділом Христа і місією Святого Духа. Місія церкви полягає в продовженні Христової справи примирення, яке має інклюзивний характер і охоплює все людство та увесь всесвіт. Діло примирення є ексклюзивним ділом Христа в єдності з Отцем і Святим Духом, проте воно є всеохопним за своїм масштабом. Ще одним важливим фактором місії церкви є те, що вона здійснюється в силі Святого Духа. Автор Дій апостолів говорить: «Та ви приймете силу, як Дух Святий злине на вас, і Моїми ви свідками будете в Єрусалимі, і в усій Юдеї та в Самарії, та аж до останнього краю землі» (Дії 1: 8). Дух Святий надихає церкву на свідчення не лише для всіх народів та етносів, але також робить це протягом усієї історії до її завершення в есхатоні. Отже, місія церкви має пневматологічний і есхатологічний виміри, які базуються на природі та місії триєдиного Бога. П. Т. Форсайт влучно підсумовує: «Четвертим місіонером є церква і ці чотири місіонери (Отець, Син, Дух і Церква) залученні до одного божественного спасіння»²¹⁵.

Основну мету участі церкви у місії Бога сформулював Христос у Великому дорученні: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа...» (Мт. 28: 19). Інакше кажучи, метою місії є

²¹³Barth, *Church Dogmatics*, 4.3, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, 766.

²¹⁴“L.W.B.,” 10.

²¹⁵Forsyth, *Missions in State and Church : Sermons and Addresses*, 271.

привести людей до живого спілкування з триєдиним Богом і через Нього один з одним. Церква не є статичним продуктом діяльності Бога, вона є динамічним інструментом Святого Духа у служінні людям. У Першому посланні апостола Петра написано: «Але ви – вибраний рід, священство царське, народ святий, люд власности Божої, щоб звіщали чесноти Того, Хто покликав вас із темряви до дивного світла Свого» (1 Петр. 2: 9). З одного боку, церква є результатом місії, а з іншого – вона є Божим агентом здійснення місії²¹⁶. Мета церкви не полягає в ній самій, вона спрямована назовні, у світ. Документ Лютеранської всесвітньої федерації каже: «Церква бере участь у місії Бога, щоб привести людство до справедливості та спасіння і зцілити пошкоджене творіння»²¹⁷. Тут подвійний імпульс спасіння людства і справедливості у суспільстві та у світі в цілому стають очевидними.

Дослідник місії та місіолог Т. Сандермаєр виділяє дві моделі місіонерської роботи²¹⁸. Відповідно до першої моделі, проповідь Євангелії спочатку веде до формування особистої духовності, а потім до соціальної трансформації. Друга модель місії закликає спочатку до соціальної дії і має на меті формування духовності. Першу модель, більш традиційну, використовували католицькі та євангельські місії. Другу модель обґрунтовують переважно богослови визволення й окремі політичні богослови²¹⁹. Ці дві моделі місії не обов'язково є суперечливими. При виборі певної перспективи вони доповнюють одна одну. Їхньою метою є холістичне бачення місії.

Таке цілісне бачення місії церкви окреслив К. Барт у четвертому томі «Церковної догматики»²²⁰. Він вказав на шість умов християнської місіонерської діяльності. По-перше, церква повинна усвідомлювати, що все, що можна зробити для людства і світу уже зроблено в Ісусі Христі. По-друге,

²¹⁶Hendrikus Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*. (Atlanta: John Knox Press, 1977), 38–39.

²¹⁷“L.W.B.,” 9.

²¹⁸Theo Sundermeier, “Begegnung Mit Dem Fremden. Pladoyer Fur Eine Verstehende Missionwissenschaft,” *Evangelische Theologie* 50, no. 5 (1990): 390–400.

²¹⁹Lesslie Newbigin, *The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 102.

²²⁰Barth, *Church Dogmatics*, 4.3, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, 874–76.

місія не є факультативним заняттям для окремих людей або місіонерських товариств, вона призначена для усієї церкви. По-третє, єдиним завданням місії є проголошення Євангелії та навернення людей до Христа. По-четверте, з людської перспективи місію необхідно здійснювати з повагою до цінностей інших народів, але з перспективи Євангелії, вона повинна бути критичною до будь-якої форми теїзму і релігійності. По-п'яте, місія повинна тотально охоплювати всю особистість. Освіта, здоров'я, матеріальні потреби теж повинні йти поряд із місією. По-шосте, метою місіонерської діяльності є створення місіонерської церкви, яка буде свідкувати народам. Холістичне бачення К. Барта, зосереджене на Божій діяльності у Христі в силі Святого Духа, намагається долучити все людство і все творіння до життя триєдиного Бога.

Історія християнської місії знає багато методів здійснення місіонерської роботи. Основними шляхами донесення Євангелії є проповідь і служіння, метою яких є духовне та кількісне зростання церкви. У другій пол. ХХ – на поч. ХХІ ст. активізувався так званий Рух церковного росту. Для нього кількісне примноження членів церкви є важливим, і чи не найважливішим показником успішності місії²²¹. В. Скотт запитує: «Чи не є зосередженість на чисельному зростанні лише відображенням сучасної американської стурбованості успіхом?»²²².

Стурбованість успіхом є вже не лише американським феноменом і кількісне зростання, поставлене на перший план, є глобальним явищем християнської місії. У такому розумінні місії існує небезпека оцінювання досягнень місії лише кількісними показниками і загроза перебільшеного наголосу на людському факторі в місії. Але коли є розуміння місії як місії триєдиного Бога, то результати місіонерської роботи не можуть визначатися виключно кількісними показниками. Хоча чисельне зростання може

²²¹Дональд Мак-Гавран, *Закономерности роста церкви*, Библийская кафедра (Санкт-Петербург: Библия для всех, 1995).

²²²Waldron Scott, *Karl Barth's Theology of Mission, Outreach and Identity 01* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press [u.a.], 1978), 33.

відображати якісний духовний ріст церкви, це відбувається не завжди. Новий Заповіт говорить про кількісний приріст церкви, але це відбувається силою Духа Святого.

Новозаповітні тексти також часто говорять про духовне зростання віруючих, зростання у Христі²²³. В. Абрахам зауважує, що «ми часто схильні одомашнювати Духа Святого в структурах і посадових інструкціях прозаїчної професії»²²⁴. Інакше кажучи, місія триєдиного Бога часто ототожнюється з виконанням дослідницьких і адміністративних проєктів. Виконання проєктів є необхідною частиною здійснення місії, проте місія повинна здійснюватися як участь у місії триєдиного Бога. Саме розуміння місії як діла Отця, Сина і Святого Духа допомагає будь-якому руху за ріст церкви уникнути поверховості і надто сильного наголосу на людських методах здійснення місіонерської роботи.

Тринітарне вчення про Бога вбачає в Ісусі Христі істинного Бога, який в унікальний спосіб відкрив себе людству. Однак цей ексклюзивізм примирення у Христі має також універсальну перспективу, примирення охоплює все людство й усе творіння. Парадигма місії та міжрелігійного діалогу є ексклюзивістсько-інклюзивною з природи²²⁵.

Тринітарне розуміння місії та міжрелігійного діалогу пропонує Л. Ньюбігін: «Це доктрина про Трійцю створює для нас справжню граматику для діалогу і місії»²²⁶. Це означає, що три Особи Трійці створюють три базові концепції для міжрелігійного діалогу і місії. По-перше, існує наперед встановлена єдність усього людства, тому що всі люди є об'єктами Божого творіння і примирення. Це має означати готовність співпрацювати і вести діалог з усіма людьми, зокрема і людьми інших релігійних традицій для досягнення спільного блага без компрометації християнської віри. Це також означає, що між Ісусом як людиною та усіма іншими людьми існує

²²³Barth, *Church Dogmatics*, 4.2, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, 644.

²²⁴William J. Abraham, *The Logic of Evangelism* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1989), 81.

²²⁵Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 79.

²²⁶Newbigin, *The Open Secret*, 1978, 206–7.

онтологічний зв'язок, тому що Ісус Христос є Господь завдяки Його справі примирення людства з Богом і прилучення його до спілкування триєдиного Бога. По-друге, діалог і місія повинні здійснюватися на основі сотеріологічної унікальності Христа. Універсальність особи Христа і Його справи створює спільний фундамент для усіх людей, але не всі люди про це знають і не всі вірять. По-третє, християни здійснюють місію і заходять у діалог, маючи віру й очікуючи, що Дух Святий може використати людські зусилля у здійсненні своєї суверенної місії.

Тринітарне розуміння місії дає можливість християнину бути відкритим до діалогу, проповідувати і вчитися, давати і сприймати, ставити питання і слухати відповіді, і зрештою – довіритися роботі Духа Святого в очікуванні результатів.

Висновки до розділу 5

Ренесанс доктрини про Трійцю у ХХ ст. є помітним і резонансним явищем в історії християнського богослов'я. Його вплив позначився на всіх сферах богослов'я і церковного життя. Еклезіологія не залишилася поза сферою впливу тринітарного богослов'я. Еклезіологічні концепції М. Вольфа, С. Гренца і П. Фіддеса є яскравим прикладом інтеграції доктрини про Трійцю у вчення про церкву. М. Вольф закладає основи еклезіології, ґрунтуючись на концепції першого баптиста Дж. Сміта про те, що церква – це спільнота віруючих людей, які зібралися в ім'я Ісуса Христа. Тринітарну основу своєї еклезіології М. Вольф розвиває в діалозі та полеміці з двома видатними теологами римо-католицької та православної еклезіології Й. Ратцінгером та І. Зізіуласом. Й. Ратцінгер вбачає в основі єдності Трійці єдність божественної сутності. Він екстраполює цю концепцію на церкву і вбачає її єдність в єдності вселенської церкви в Римі. І. Зізіулас вважає, що єдність Трійці обґрунтовується Особою Бога Отця, а в церкві об'єднуювальним фактором є особа єпископа в євхаристичній спільності. М. Вольф обирає й

обґрунтовує іншу стратегію, порівнюючи Трійцю і церкву, він вбачає єдність Трійці в перихоретичній єдності божественних Осіб. Церква має поліцентричний характер, її єдність створюють віруючі, наділені дарами Святого Духа.

Підходи С. Гренца і П. Фіддеса до тринітарної еклезіології радикально не суперечать концепції М. Вольфа, і навіть доповнюють її. С. Гренц також наголошує на дотриманні рівноваги між індивідуальним та еклезіологічним аспектами спасіння. Ці дві сторони спасіння не витісняють одна одну, а взаємодоповнюють. Індукована Духом віра містить у собі спільну віру церкви, її вчення й особисте визнання цієї віри. С. Гренц доводить, що християнин формується і живе у церковній громаді та посвячує своє індивідуальне життя спільноті християн, переймаючи зразок тринітарного життя.

Богословська концепція П. Фіддеса говорить про автентичну єдність із життям триєдиного Бога. Стосунки християнина з Богом – це безперервний рух окремої особи, церкви і тринітарних Осіб у взаємному спілкуванні, де індивідуальність, своєрідність та взаємозв'язки досягають реалізації та досконалості. Історія Трійці – це історія взаємин Бога і церкви. Тринітарне богослов'я – це реалізація та інтерпретація християнського життя. Життя триєдиного Бога є основою християнської церкви.

Відродження та розвиток тринітарного богослов'я спонукали низку богословів пов'язати триєдиність Бога і людське суспільство. Проте бразильський римо-католицький богослов Л. Бофф виділяється у своїх зусиллях продемонструвати безпосередній зв'язок між реляційністю Осіб Трійці та ідеальною людською спільнотою. Він належить до богословської школи «теології визволення», проте його методологія відрізняється від інших представників цієї школи, які обирають «метод знизу». Л. Бофф обирає «метод згори». Доктрина про триєдиного Бога є його соціальною та еклезіологічною програмою. Бог Отець є джерелом визволення, Бог Син – посередником визволення і Дух Святий – рушійною силою визволення.

Тринітарна соціальна концепція Л. Боффа має практичні наслідки визволення та формування особистості, церкви і суспільства. Основу та рушійний мотив для визволення та формування окремої людини, суспільства і церкви він вбачає у перихоретичній спільноті божественних Осіб Трійці. Сліди Трійці в особистості окремої людини виявляються в таємничості та глибині її психіки (Отець), її раціональності і мудрості (Сині), та її любові (Дух). Життя сім'ї також вказує на її архетип – Трійцю. Трійця є прототипом людського суспільства. Перихоретичні відносини тринітарних Осіб накладають свій відбиток на суспільство, що виявляється в особливих рисах: інклюзивність, єдність та різноманітність. І на кінець, у церкві таємниця Трійці виявляє себе найбільш виразно. Церква – це пріоритетний архетип Трійці. Церква втілює тринітарне бачення і є рівноправною спільнотою, самовідданим служінням один одному, відкритим колом із розкритими обіймами для всіх людей.

Християнське богослужіння є також важливою сферою християнської практики, де вплив доктрини про Трійцю є очевидним. Християнські богослови розуміють, що найбільш важливим є питання, не в який спосіб слід поклонятися Богові, а якому Богові слід поклонятися. Богослови виділяють дві форми богослужіння: унітарне і тринітарне. В унітарному богослужінні люди поклоняються Богові. У тринітарному богослужінні спільнота віруючих бере участь через натхнення Духа Святого у спілкуванні втіленого Бога Сина з ініціатором спасіння Богом Отцем.

Тринітарна модель стосунків Бога і людини створює основу для тринітарного типу богослужіння. За тринітарною моделлю поклоніння є даром Трійці. Основою тринітарного богослужіння не є ініціатива віруючих – їхній релігійний досвід, каяття, віра або рішення. У поклонінні Дух Святий дарує віруючим участь у спілкуванні втіленого Сина з Богом Отцем. Унікальні стосунки Ісуса з Небесним Отцем є основою тринітарного богослужіння. Христос, який має єдність та досконале спілкування з Отцем, провадить віруючих у поклонінні до Отця у силі Духа. Дух Святий долучає їх

до поклоніння Христа Богу Отцю. Дух робить людей спроможними поклонятися Богу і готує їхні серця до поклоніння.

Тринітарні Особи славлять одна одну і завдяки цьому створюється тринітарна спільнота. Прославлення Бога залучає віруючих до вічної тринітарної доксології божественних Осіб. Богослов'я не випереджає богослужіння. Доксологія йде першою, тому що віруючі спочатку приходять у присутність триєдиного Бога, поклоняються Йому і заходять у взаємини з Отцем, Сином, Духом і одні з одними. Богослов'я як рефлексія про природу та характер Бога завжди має спиратися на досвід богослужіння та доксологію. Усі форми богослужіння: проповідь, молитва, таїнство, піснеспіви повинні залучати віруючих до вихваляння триєдиного Бога.

Тринітарна динаміка ікономії спасіння також є очевидною у здійсненні таїнств хрещення та євхаристії. Тринітарна формула хрещення базується на центральному сповіданні віри в триєдиного Бога, Отця, Сина і Святого Духа. У таїнстві євхаристії Бог Отець постає перед віруючими як творець і подавець дарів, які вказують на тіло і кров Христа у силі Духа Святого. Дари є знаками вдячності Богу Отцю. Молитовне життя християн також має тринітарну динаміку та зміст. Віруючі можуть звертатися у молитві до кожної Особи Трійці, однак молитва переважно спрямована до Отця, через Сина, і здійснюється вона в силі Святого Духа.

Одкровення триєдиного Бога створило християнську церкву, об'єднало її в одну спільноту, надихнуло на богослужіння та надало послання для проповіді. У проповіді Дух Святий відкриває віруючим Слово Боже, і водночас робить їх відкритими для Слова, ведучи до Бога Отця. Через Святого Духа й у Сині християни поклоняються Богові Отцю.

В останні десятиліття тринітарне богослов'я також проникає у сферу місіології. Богословська концепція *mission Dei* передусім вказує на те, що місія є справою Бога, яка лише потім стає завданням християнської церкви.

Місія є відображенням природи, волі та ікономії божественних Осіб в історії спасіння. Трійця є основою місії. У *mission Dei* триєдиний Бог є

ініціатором місії, Він є посланим і Тим, хто приходить. Особлива увага до *mission Dei* веде до інтеграції місіології і тринітарного богослов'я в єдину богословську концепцію.

Бог є Богом місії. Посилання Сина і Духа Святого у створений світ є найвищим вираженням божественної місіонерської активності. Утілення Сина, який посланий Небесним Отцем, надихається Духом і посилає Духа, є змістом місії і справжньою божественною таємницею.

Бог Отець є Творцем та ініціатором місії у створений світ. Божа місія є всесвітньою і космічною у своєму всеохопному масштабі. Бог Отець діє в особливий спосіб, посилаючи Сина як Слово, який не лише проголошує, але також і втілює Царство Боже у своєму житті і своїй особі. Бог Син бере людську природу, зазнає суду за гріхи людей, а Його смерть і воскресіння стають перемогою над гріхом, смертю і силами темряви.

Місія Духа і місія Сина пов'язані. Проте між ними є принципові відмінності. Син є об'єктивною реальністю одкровення в історії, а Дух є суб'єктивною реальністю одкровення в особистості віруючого. Христос дарує Духа Святого, який є його Духом. Завдяки діяльності Духа, віруючі стають «новим творінням» у Христі. Дух формує у віруючих образ Христа і християнську спільноту загалом. Дух споряджає віруючих на місію і служіння, даючи їм дари. Він є символом і печаттю, які вказують на есхатологічне майбутнє віруючих. Дух є фактором єдності та спільності Отця і Сина у Трійці, Він також єднає віруючих із Сином.

Підвалиною місії триєдиного Бога є Бог Отець, який створив світ і посилає Сина у силі Святого Духа для спасіння світу. Безпосереднім принципом Його місії є спасіння, здійснене Сином через своє життя, смерть і воскресіння. А найближчою підставою місії Трійці є Дух Святий, який діє у віруючих. Місія базується на волі, історії і діяльності благодаті та любові триєдиного Бога.

У тринітарній концепції *missio Dei* місія є пріоритетною справою Отця, Сина і Духа, проте з цього не слід робити висновок, що всю місію здійснює

Бог, а люди відстороненні від неї взагалі. Насправді, *missio Dei* виявляє, що Бог є фундаментом і діячем місії, до якої покликані приєднатися люди. Бог кличе і готує їх стати учасниками та інструментом у своїй місії.

З концепції *missio Dei* випливає, що між місією церкви, сотеріологічною справою Христа і діяльністю Святого Духа існує безпосередній зв'язок. Місія церкви продовжує сотеріологічну справу Христа з примирення людства і всього творива з Богом. Місія Христа є унікальною і веде твориво до єдності з Отцем і Духом, проте ця місія є універсальною та інклюзивною за масштабом. Долучення всіх людей і всього творіння до однієї спільноти і життя Трійці є метою місії.

Тринітарне розуміння місії як *missio Dei* уникає пелагіанства в практичному здійсненні місіонерської роботи. Поверховий популізм і залежність від людських зусиль тануть у променях слави триєдиного Бога, який здійснює місію. Усвідомлюючи своє покликання і роль у тринітарній місії, християнин стає відкритим до діалогу, він готовий давати і брати, проповідувати і вчитись, запитувати і слухати.

ВИСНОВКИ

У дисертації вперше в вітчизняному богослов'ї здійснене цілісне дослідження відродження та розвитку доктрини про Трійцю в християнському західному богослов'ї ХХ століття та показаний потенціал тринітарного богослов'я для розвитку християнського богослов'я і практик.

1. Доктрина про Трійцю є унікальним християнським вченням про Бога, яке виділяє християнство з-поміж усіх світових та національних релігій. Вона описує та підсумовує усе християнське вчення про Бога та релігійний досвід християнина. Тринітарна доктрина є «твердим ядром» і контрольним принципом всієї традиції християнського богослов'я. Однак вона може бути платформою для діалогу та точкою дотику для місії серед adeptів інших релігійних традицій і стати принципом універсалізації християнства. Доктрина про Трійцю може тлумачити та інтегрувати релігійний досвід різних релігійних традицій, не компрометуючи унікальність християнства.

2. Розвиток християнської традиції в перші століття поставив багато концептуальних та практичних питань. Ці питання мали як світоглядний сенс – християни прагнули мати когерентне поняття про Бога, так і практичне значення – вони бажали знати, як слід поклонятися Богам. Християни бажали розуміти, які стосунки між Отцем, Сином і Духом, як узгоджується монотеїзм із вірою у божественність Сина і Духа, як розуміти божественність Отця, Сина і Духа. Створення класичного формулювання доктрини про Трійцю стало відповіддю на ці питання. Доктрина про Трійцю на Сході завдяки зусиллям Афанасія та Отців-каппадокійців була виражена у формулі – *mia ousia, treis hypostaseis*, а на Заході завдяки Тертуліану та Августину тринітарна формула здобула форму *una substantia, tres personae* (одна сутність у трьох Особах).

3. Факт маргінального становища доктрини про Трійцю визнають як окремі богослови, так і церковні об'єднання на конфесійному і широкому

екуменічному рівні. Причинами цього явища є низький рівень доктринальної підготовки в церкві, поверховий емпіризм віруючих, поклоніння Богу як одній Особі, або поклоніння одній Особі Трійці, прагматизм служителів помісних церков, бажання уникати полемічних питань богослов'я, «бібліцизм» у протестантських церквах, ізоляція доктрини про Трійцю від інших доктрин у популярних підручниках систематичного богослов'я і навчальних богословських планах, антиметафізичні тенденції в сучасній філософії та історія доктрини про Трійцю у західному богослов'ї.

4. Маргіналізація доктрини про Трійцю має свої передумови та генезу далеко за межами безпосереднього церковного і богословського контексту. Вся традиція західного богослов'я потрапила під підозру. Доктрина про Трійцю провідного богослова західної традиції Августина мала риси, які з часом сприяли відсуненню тринітарного богослов'я на маргінес богословського дискурсу. Наголос на монотеїзмі та єдності Трійці, атрибуція божественних дій у творінні усій Трійці та психологічні аналогії – це риси доктрини про Трійцю Августина, успадковані наступниками його богослов'я, які сприяли поступовому занепаду тринітарного богослов'я. Доктрина про Трійцю Ансельма Кентерберійського і Рішара Сен-Вікторського витримувала виважений баланс між акцентами на Особах Трійці і єдністю Трійці, проте їхнє тринітарне богослов'я не здобуло широкої рецепції у західній богословській традиції. Більш впливовим у Середньовіччі стало богослов'я Томи Аквінського. Його тринітарне богослов'я розвивало тенденції, закладені в богослов'ї Августина. Тома Аквінський теж робив наголос на єдності Трійці. Розділення трактату про Бога на вчення про одного Бога і про Трійцю і диференціація природного богослов'я і богослов'я одкровення також сприяли пріоритету єдності Бога перед Трійцею Осіб. Особливий акцент Томи на простоті Бога, ідентичності сутності, природи та атрибутів також зараховує його доктрину про Трійцю до категорії психологічних концепцій Трійці. Спекулятивний аналіз доктрини про Трійцю з використанням складного богословського інструментарію і віднесення його у

кінець богословського дискурсу зробили доктрину про Трійцю важко доступним вченням для пересічних віруючих і спричинили її маргіналізацію у їхній свідомості.

5. Реформація теж дала певний імпульс відсуненню доктрини про Трійцю на узбіччя богослов'я. Вивчення богослов'я М. Лютера і Ф. Меланхтона виявило, що на початку своєї богословської діяльності вони, акцентуючи увагу на принципі *sola scriptura*, нехтували доктриною про Трійцю. Проте під тиском критики та запитань своїх опонентів із католицької церкви перші реформатори повернулися до символів віри й ортодоксальної віри у Трійцю. Поява та зростання антитринітарних рухів змусили їх стати на захист доктрини про Трійцю. На відміну від лютеранського крила Реформації, в якому спочатку було амбівалентне ставлення до доктрини про Трійцю, Ж. Кальвін був послідовним у своєму тринітаризмі від початку свого богословського шляху. Його богослов'я було під впливом протестантського принципу *sola scriptura*, і за своєю структурою відповідало апостольському символу віри і було тринітарним. Він дотримувався ортодоксального тринітарного богослов'я і обстоював його перед антитринітарієм своєї епохи. Радикальні реформатори сповідували віру в триєдиного Бога, але дотримувалися в своєму тринітарному богослов'ї біблійного мінімуму і не розвивали тринітарне богослов'я. Піднесення раціоналізму в час і після Реформації стало фактором, який спричинив антитринітарні рухи. Антитринітарії заявляли, що доктрина про Трійцю суперечить розуму або неосяжна розумом.

6. У Ф. Шлеєрмахера доктрина про Трійцю винесена у висновки його монументальної праці «Християнська віра», що одні тлумачать як нехтування доктриною, а інші – як завершення і кульмінацію його богослов'я. Він критикував традиційну доктрину про Трійцю за її слабкий зв'язок із християнською вірою і благочестям. Він вважав її некогерентною, спекулятивною і не заснованою на одкровенні Христа і Духа. Його критика традиційної доктрини про Трійцю здійснила визначальний вплив на його

послідовників у ліберальній традиції протестантського богослов'я і призвела до ще більшої маргіналізації доктрини про Трійцю. Конструктивний аспект його доктрини про Трійцю є непоміченою спадщиною його богослов'я, тому що його симпатії до модалізму Савелія та розміщення доктрини про Трійцю у висновках систематичного богослов'я «Християнська віра» позбавило христологію і пневматологію відповідного тринітарного контексту і дозволило його наступникам вважати доктрину про Трійцю неважливою для християнської віри і богослов'я.

7. К. Барт і К. Ранер є піонерами тринітарного ренесансу. Вони ініціювали процес відродження доктрини про Трійцю у ХХ ст. К. Барт ставить доктрину про Трійцю на початок богословського дискурсу, як богословські пролегомени. Його богослов'я є тринітаризмом одкровення. Фундаментальне твердження його богослов'я «Бог відкрив Себе як Господь» визначає структуру та зміст його богослов'я. Бог є Суб'єктом одкровення (Отець), Об'єктом одкровення (Син) і сприйняттям одкровення (Дух Святий). Тринітаризм одкровення К. Барта розв'язує зовнішню концептуальну проблему, уникаючи антропологічної редукції і відповідаючи на критику релігії Л. Феєрбаха, який стверджував, що теологія є антропологією, спроектованою на трансцендентну сферу. К. Барт доводив, що християнська віра є результатом одкровення триєдиного Бога, який є автором одкровення (Отець), змістом одкровення (Син) і результатом одкровення (Дух Святий). Тринітарна доктрина одкровення К. Барта не передбачає жодного прихованого Бога, який «ховається» за, поряд, чи поза межами Бога в Його одкровенні.

8. Незважаючи на багато концептуальних відмінностей між богослов'ям К. Барта і К. Ранера, вони були однодумцями щодо місця і ролі доктрини про Трійцю в традиції християнського богослов'я. У своїх ранніх працях К. Ранер підкреслював ідею диференціації Осіб Трійці, яка набула розвитку у його пізніших творах. Дослідження тринітарного богослов'я у монографії «Трійця» стало підґрунтям богословських дискусій. К. Ранер

добре відомий за викриття «антитринітарної сором'язливості» та артикуляцію і послідовне впровадження методологічного принципу «правила Ранера». Антитринітарну сором'язливість він пояснює послідовністю викладу доктрини про Трійцю, за якої вчення про єдність Бога передує вченню про Трійцю, ізоляцією доктрини від інших доктрин і особливо від історії спасіння, та абстрактним змістом традиційного викладу доктрини. Базовий принцип доктрини про Трійцю, який здобув назву *правило Ранера* має форму: «*Ікономічна Трійця є іманентною Трійцею, а іманентна Трійця є ікономічною Трійцею*». Цей базовий принцип вирішує концептуальну проблему пізнавальної дистанції між Богом-у-Собі і Богом-для-нас, який відкривається в історії спасіння. Люди пізнають Бога в процесі спасіння і вони можуть довіряти цьому досвіду. В історії спасіння Бог передає Себе людям. Бог-у-Собі є тим самим Богом, якого люди пізнають у досвіді як Отця, Сина і Святого Духа.

9. Ю. Мольтманн є одним із провідних публічних протестантських богословів другої пол. ХХ ст., який розвинув соціальну концепцію Трійці. Саме вона, на думку мислителя, допоможе розв'язати концептуальну проблему богословського, еклезіологічного і політичного монотеїзму, що існує в традиції західного богослов'я. Ю. Мольтманн розвиває соціальну модель доктрини про Трійцю, протиставляючи її панівній у західному богослов'ї психологічній моделі триєдиного Бога. Соціальна доктрина про Трійцю має історичний характер і корелюється з історією поступу людської свободи. Трійця є спільнотою божественних Осіб з усіма характеристиками суб'єктності в досконалому спілкуванні. Опис форм Трійці у різних тринітарних подіях посилює концепцію унікальності суб'єктності Осіб триєдиного Бога.

У сформульованій соціальній концепції Трійці виникла концептуальна проблема про єдність Трійці. Ю. Мольтманн розглядає декілька аспектів єдності Осіб триєдиного Бога. Проте він вбачає вирішення цієї концептуальної проблеми в ідеї *перихоретичної* єдності Отця, Сина і Святого

Духа. Оскільки мислитель робить наголос на трьох Особах у Трійці, концепція *перихорези* є придатною для збереження балансу між трьома Особами та єдністю Трійці. Він творчо розвиває концепцію *перихорези* у всеосяжну концепцію взаємного проникнення тринітарних Осіб. Ю. Мольтманн доводить, що концепція *перихорези* є найкращим способом зобразити реальні взаємини у триєдиному Богові без ототожнення Трійці з недиференційованою єдністю або дефрагментації єдності до групи з трьох богів.

10. В. Панненберг є богословом із широкими інтелектуальними інтересами. У фокусі його богословського проєкту стоїть завдання подати у сучасному культурному контексті когерентну систему християнської істини, в центрі якої є саморозкриття триєдиного Бога. Контекстом одкровення триєдиного Бога є повнота історичного процесу. В історичному процесі відбувається змагання релігійних традицій, в якому бере участь і християнська традиція. Доктрина про Трійцю в богослов'ї В. Панненберга займає чільне місце не лише у вченні про Бога, але й також у всьому систематичному богослов'ї. В. Панненберг по-новому переосмислює концепцію походження божественних Осіб, застосувавши ідею самодиференціації. Кожна божественна Особа здобуває свою ідентичність від іншої Особи. Взаємна самодиференціація Отця, Сина і Святого Духа складає конкретну форму тринітарних відносин. Самодиференціація тринітарних Осіб створює конкретну ідентичність кожної Особи і створює концептуальну проблему єдності Осіб. В. Панненберг відкидає концепцію єдності Трійці на основі єдиної субстанції, одного суб'єкта. *Перихореза* тринітарних Осіб і монархія Отця є маніфестацією і результатом єдності Трійці, а не її передумовами. В. Панненберг дійшов висновку, що концепція «Духа», яку слід тлумачити категоріями «поля енергії» є фактором єдності тринітарних Осіб. Філософські концепції «дух» і «поле» в тринітарному богослов'ї В. Панненберг висловив біблійним терміном «любов».

11. У другій пол. ХХ ст. тринітарний ренесанс поширився також на американський континент. Студент В. Панненберга Р. Дженсон став одним із піонерів відродження тринітарного богослов'я у Північній Америці. Р. Дженсон критично прочитує християнську богословську традицію, ставлячи під сумнів відповідність традиційних концепцій «позачасовість», «простота», «безсторонність» «субстанційність» християнському розумінню Бога. У конструктивній частині свого богослов'я він пропонує динамічне тринітарне вчення про Бога. Бог Отець є «звідки» божественного життя, Дух Святий є «куди» божественного життя, і Син є простором сьогодення цього життя. Р. Дженсон наполягає на тому, що основною функцією богослов'я є ідентифікація Бога і доктрина про Трійцю виконує це завдання. Християнський Бог має тринітарну ідентичність, Його власне ім'я є «Отець, Син і Дух Святий». Тринітарні Особи є персонажами божественної драми. Персонажі божественної драми постають у такій послідовності: Син, Дух і Отець. Тринітарна драма Бога містить хрест Христа, який є «осьовим моментом», де любов Отця до Сина і послух Сина Отцю досягає кульмінації, в якій Дух Святий піднімає цю любов і послух у вічне живе майбутнє. Р. Дженсон переконаний, що доктрина про Трійцю не є богословською загадкою, навпаки, вона є основою для розв'язання богословських проблем. Доктрина про Трійцю є всеосяжною концептуалізацією євангельської звістки.

12. Видатний сучасний православний богослов І. Зізіулас зробив помітний внесок у рух відродження доктрини про Трійцю у сучасному західному богослов'ї. Книга І. Зізіуласа «Буття як спілкування» вважається одним із визначальних внесків у тринітарне богослов'я і богослов'я «особистості». І. Зізіулас доводить, що каппадокійці трансформували «особу» в конститутивний елемент буття і зробили революцію в онтології, поєднавши онтологічний термін «іпостась» і соціологічну концепцію «особа». Слово «особа» стало онтологічним терміном, який описує фундаментальну природу буття. Концепція «буття» стала реляційною:

існувати і перебувати у стосунках стало ідентичним. Спираючись на християнську антропологічну концепцію *imago Dei* та еклезіологічну концепцію «спілкування», І. Зізіулас сформував тринітарну концепцію «тринітарного персоналізму». Персоналістичний термін каппадокійців *prosopon* став онтологічною категорією, яка визначає подальшу долю «реляційної онтології» християнського богослов'я.

13. К. Лакунья вбачає основну концептуальну проблему традиції християнського богослов'я в розмежуванні іманентної Трійці та ікономії спасіння. Розв'язання цієї проблеми вона вбачає в поверненні тринітарної рефлексії від спекуляцій про іманентну Трійцю до рефлексії про Трійцю як таємницю спасіння. Ікономічна Трійця повинна стати у центрі уваги християнської спільноти, тому що вона вказує на зв'язок триєдиного Бога зі спасінням і християнським життям. К. Лакунья розвиває послідовне богослов'я реляційності божественних Осіб і доводить, що спілкування з Богом може бути лише особистим. Вона також формулює по-новому зміст атрибутів Бога, беручи за основу реляційну онтологію тринітарних Осіб. З перспективи онтології спілкування, вона критикує всі форми ієрархії і зловживання владою. У підсумку К. Лакунья доводить, що богослов'я – це доксологія, дискурс прославлення Бога. Літургія, молитва та інші форми доксології є найкращим способом говорити про Бога і з Богом.

14. У богословській традиції сучасних євангельських церков доктрина про Трійцю не була в фокусі уваги. Однак в останні десятиліття ХХ ст. з'явилися окремі дослідження на тему тринітарного богослов'я. Тринітарний синтез М. Еріксона є помітним внеском у дискусію щодо доктрини про Трійцю в євангельському середовищі. М. Еріксон залучає Біблію, богословську традицію і метафізику як джерела для створення свого тринітарного синтезу. Він намагається уникнути крайнощів східної та західної богословських традиції і пропонує третій шлях, утверджуючи одночасно єдність Бога і Трійцю Осіб, які поєднані *перихорезою*. За прикладом ранніх богословів М. Еріксон добирає декілька аналогій для

ілюстрації єдності і потрійності Осіб у Трійці. У реляційному тринітаризмі, який він розвиває, М. Еріксон вбачає потенціал для формування суспільства взаємин та рівноправної взаємодії. З образу Трійці він виводить ідею взаємного послуху і рівноправного спілкування.

14. Т. Торренс бачив зовнішню концептуальну проблему взаємодії богослов'я і науки. Він шукав точки перетину між богослов'ям і природничими науками і вибудовував спільну платформу для продуктивної взаємодії цих типів дискурсу. Одним з основних здобутків його діяльності є послідовний розвиток тринітарного богослов'я. До формування доктрини про Трійцю Т. Торренс теж застосовує триступеневу наукову методологію, за якою пізнання починається з досвіду, проходить стадію створення наукової теорії, і завершується формуванням вищої логічної єдності. Богословська наука спирається на релігійний досвід в Євангелії і житті церкви на доксологічному рівні, проходить через аналіз самоодкровення Бога в історії через Ісуса Христа, це веде до формування концепції ікономічної Трійці (теологічний рівень) і завершується формуванням іманентної Трійці, онтологічної концепції триєдиного Бога, яким Він є у вічності (вищий теологічний рівень). Патристичний термін «одноістотність» (*homoousion*) Т. Торренс використовує, щоб пояснити внутрішньотринітарні відносини у Трійці, а також легітимізувати знання про Бога через Ісуса Христа.

15. Ренесанс доктрини про Трійцю у ХХ ст. є помітним і резонансним явищем в історії християнського богослов'я. Його вплив позначився на всіх сферах богослов'я і церковного життя. Еклезіологія не залишилася поза сферою впливу тринітарного богослов'я. Еклезіологічна концепція М. Вольфа є яскравим прикладом інтеграції доктрини про Трійцю у вчення про церкву. М. Вольф закладає основи еклезіології, ґрунтуючись на концепції першого баптиста Дж. Сміта про те, що церква – це спільнота віруючих людей, які зібралися в ім'я Ісуса Христа. Тринітарну основу своєї еклезіології М. Вольф розвиває в діалозі та полеміці з двома видатними теологами римо-католицької та православної еклезіології Й. Ратцінгером та І. Зізіуласом.

Й. Ратцінгер закладає в основу єдності Трійці єдність божественної сутності. Він екстраполює цю концепцію на церкву і вбачає її єдність в єдності вселенської церкви в Римі. І. Зізіулас вважає, що єдність Трійці обґрунтовується Особою Бога Отця, а в церкві об'єднувальним фактором є особа єпископа в євхаристійній спільності. М. Вольф обирає й обґрунтовує іншу стратегію, порівнюючи Трійцю і церкву, він вбачає єдність Трійці в перихоретичній єдності божественних Осіб. Церква має поліцентричний характер, її єдність творять віруючі, наділені дарами Святого Духа.

16. Відродження та розвиток тринітарного богослов'я спонукали окремих богословів пов'язати триєдність Бога і людське суспільство. Бразильський римо-католицький богослов Л. Бофф виділяється у своїх зусиллях продемонструвати безпосередній зв'язок між реляційністю тринітарних Осіб Трійці та ідеальною людською спільнотою. Він належить до богословської школи «теології визволення», проте його методологія відрізняється від інших представників цієї школи, які обирають «метод знизу». Л. Бофф обирає «метод згори». Доктрина про триєдиного Бога є його соціальною та еклезіологічною програмою. Бог Отець є джерелом визволення, Бог Син – посередником визволення і Дух Святий – рушійною силою визволення. Тринітарна соціальна концепція Л. Боффа має практичні наслідки визволення та формування особистості, церкви і суспільства. Основу та рушійний мотив для визволення та формування окремої людини, суспільства і церкви він вбачає в перихоретичній спільноті божественних Осіб Трійці. Сліди Трійці в особистості окремої людини виявляються в таємничості та глибині її психіки (Отець), її раціональності і мудрості (Сині), та її любові (Дух). Життя сім'ї також вказує на її архетип – Трійцю. Людське суспільство з відбитками Трійці також має орієнтуватись на свій прототип – Трійцю. Перихоретична спільність Отця, Сина і Святого Духа накладає свій відбиток на суспільство, передаючи йому свої особливі характеристики: відкритість, інтеграцію та різноманітність. І, зрештою, церква – це місце, де таємниця божественної Трійці виявляє себе найбільш красномовно. Церква –

це першочерговий символ триєдиного Бога. Церква втілює тринітарне бачення і є рівноправною спільнотою, самовідданим служінням один одному, відкритим колом з розкритими обіймами для всіх людей.

17. Християнське богослужіння є важливою сферою християнської практики, де вплив доктрини про Трійцю є очевидним. Християнські богослови розуміють, що найбільш важливим є питання, не в який спосіб слід поклонятися Богові, а якому Богові слід поклонятися. Богослови виділяють дві форми богослужіння: унітарне і тринітарне. В унітарному богослужінні люди поклоняються Богові. У тринітарному богослужінні спільнота віруючих бере участь через натхнення Духа Святого у спілкуванні втіленого Бога Сина з ініціатором спасіння Богом Отцем. Тринітарна модель відносин між Богом і людиною створює основу для тринітарного типу богослужіння. За цією моделлю, богослужіння є даром триєдиного Бога. В центрі тринітарного богослужіння не стоїть релігійний досвід віруючих, їхня віра, їхнє покаяння або їхнє рішення. Основою тринітарного богослужіння є унікальні відносини між Ісусом та Небесним Отцем. Христос постає перед віруючими як Син, який живе життям спілкування та єдності з Отцем у Святому Духові і приводить людей через Духа до Отця. Дух Святий залучає людей в поклоніння Христа Небесному Отцю. Дух робить людей спроможними поклонятися Богу і готує їх серця до поклоніння. Кожен аспект поклоніння, проповіді, молитви, таїнств має залучати християн до прославлення Бога на основі того, що Бог вже зробив для людей і усього творива.

19. В останні десятиліття тринітарне богослов'я також проникає у сферу місіології. Тринітарна концепція *missio Dei* вказує на те, що місія не є лише завданням для церкви, а передусім ділом триєдиного Бога. Місія має основу в Трійці та відображає природу, волю і діяльність Отця, Сина і Духа. У місії триєдиного Бога Бог є Тим, хто посилає, є посланим і є Тим, хто приходить. Бог є Богом місії. Посилання Сина і Духа Святого у створений світ є найвищим вираженням божественної місіонерської активності. Реальна

божественна таємниця місії полягаю у приході і втілені Сина, який посланий Отцем, є змістом цієї місії, надихається Духом і посилає Духа. Концепція *missio Dei* розглядає місію передусім як діяльність триєдиного Бога, проте це не означає, що Бог робить усе, а люди не можуть і не роблять нічого. У світлі *missio Dei* триєдиного Бога як основи й агента місії люди покликані та споряджені Богом стати живим знаряддям в Божій особливій місії і стати її учасниками. Розуміння місії як діла Отця, Сина і Святого Духа допомагає будь-якому руху за ріст церкви уникнути поверховості і надто великого наголосу на людських методах здійснення місіонерської роботи. Тринітарне розуміння місії дає можливість християнину бути готовим до діалогу, проповідувати і вчитися, давати і приймати, ставити питання і слухати відповіді.

Ренесанс доктрини про Трійцю у богослов'ї ХХ ст. став поверненням до автентичного вчення, на якому ґрунтується християнська традиція і практики індивідуального та спільного благочестя. Доктрина про Трійцю, поставлена в центр християнської богословської традиції, робить її унікальною в умовах релігійної різноманітності й обґрунтованою в історії спасіння та релігійному досвіді. Історія процвітання, забуття і відродження тринітарної доктрини – це драматична розповідь, яка мала бути виголошеною, і автор сподівається, що вона буде вислухана і почута. Тут немає потреби повторювати «пригоди» доктрини про Трійцю. Тринітарний ренесанс призвів до багатьох прозрінь та засвоєння численних уроків із довгої та багатої історії християнської традиції. Він дозволив побачити та відкрити приховані скарби тринітарного вчення, на які впало світло сучасних богословських досліджень. Їх перелік може бути досить довгим, але тут ми назвемо основні концептуальні внески та богословські ідеї, які народилися в дискусіях тринітарного відродження.

1. Тринітарна ідентичність.
2. Доктрина про Трійцю як структуротворний фактор християнського богослов'я.

3. Трійця в біблійній історії.
4. Трійця як спільнота.
5. Христос у тринітарній перспективі.
6. Ікономічна та іманентна Трійця.
7. Доктрина про Трійцю як соціальна критика.
8. Доктрина про Трійцю і християнські практики.

Тринітарна ідентичність. К. Барт виголосив програмне твердження щодо унікальності християнської віри, підкресливши, що саме доктрина про Трійцю відрізняє християнство від множини всіх наявних та можливих релігій. Доктрина про Трійцю виконує функцію контрольного принципу всього християнського богослов'я. Р. Дженсон розвинув цю ідею і виявив незамінну роль доктрини про Трійцю як способу ідентифікації християнської ідеї Бога та критерію розпізнавання біблійного Бога серед богів світових та етнічних релігій. Християнська відповідь на питання «Хто є Бог?» неодмінно веде до доктрини про Трійцю. Тринітарна доктрина є найбільш всеохопним «стислим викладом» християнського богослов'я, вона підсумовує і спрямовує християнський досвід зустрічі і спілкування з Богом. Однак унікальність християнського вчення про Бога як доктрини про Трійцю не руйнує всіх мостів, через які може бути встановлений плідний діалог з іншими релігіями та концепцією Бога у філософській теології. Доктрина про Трійцю повинна стати відкритою «публічною істиною» в глобальному культурному просторі доби постмодерну.

Доктрина про Трійцю як структуротворний фактор християнського богослов'я. Тринітарний ренесанс ХХ ст. поставив доктрину про Трійцю в центр християнського богослов'я і віри. Нині в богословському середовищі зростає консенсус стосовно того, що доктрина про Трійцю є найсуттєвішою частиною змісту християнської віри, а також структуротворним фактором будь-якого вияву християнської віри. Доктрина про Трійцю стає своєрідною системою координат християнського богослов'я.

Ще на початку становлення християнської богословської традиції у ранніх християнських спільнотах доктрина про Трійцю слугувала основою для структурування богослов'я. Стародавні християнські символи віри побудовані за зразком: Бог Отець як Творець, Бог Син як Спаситель і Дух Святий як Той, Хто освячує. Навіть у періоди «монотеїстичного зміщення» чи «забуття Трійці» тринітарні субструктури богослов'я, літургії та молитви не дозволяли християнській церкві суттєво відхилитися від основ християнської віри.

Хоча К. Ранер був одним з основних ініціаторів тринітарного відродження, йому самому не вдалося вибудувати богослов'я навколо тринітарного центру. К. Барт досягнув більшого у цьому, він розпочав дискусію про Трійцю в пролегоменах до «Церковної догматики» і весь зміст його богослов'я пов'язаний із доктриною про Трійцю. Проте найбільш послідовним із методологічного погляду є В. Панненберг. Він застосовує доктрину про Трійцю до всього систематичного богослов'я, раціонально і методично обґрунтовуючи її релевантність, важливість і зміст. Доктрина про Трійцю у В. Панненберга стає не лише однією частиною його систематичного богослов'я, вона є всеохопною структурою богословського трактату. Після В. Панненберга більшість трактатів із систематичного богослов'я також мають тринітарну структуру.

Трійця у біблійній історії. Доктрина про Трійцю не є продуктом спекулятивного богослов'я або застарілої метафізики, вона є результатом рефлексії християнської церкви над конкретними біблійними наративами, історією спасіння, релігійним досвідом та діяльністю Бога в історії. Тринітарна доктрина є вченням про Бога Біблії, який є триєдиним. Доктрина про Трійцю не є абстрактними роздумами та результатом формального логічного висновку, навпаки, вона базується на розгортанні біблійної історії, в центрі якої стоїть прихід Сина, який відкриває Царство Отця в силі Святого Духа. Розгортання тринітарної історії в біблійному одкровенні є драмою Осіб триєдиного Бога Отця, Сина і Духа. Рефлексія над біблійною історією веде

до висновку, що християнське визнання Бога як Трійці знаходиться в центрі християнської віри й обґрунтовує її унікальність.

Трійця як спільнота. Якщо патристичне та середньовічне богослов'я мало тенденцію говорити про Бога як єдину нескінчену *субстанцію*, а богослов'я Нового часу під впливом німецького ідеалізму інтерпретувало Бога як *суб'єкта*, то більшість сучасних тринітарних богословів, починаючи від І. Зізіуласа та Ю. Мольтманна, розглядають Бога як спільноту любові Отця, Сина і Святого Духа. Ідея Бога як спільноти біблійною мовою означає «Бог є любов». Реляційне розуміння Бога веде до застосування реляційних категорій у розумінні всієї реальності, людської природи та людської спільноти. Модерністські концепції ізоляції, індивідуалізму та незалежності під впливом тринітарної думки заміщуються концепціями реляційності, відносин, взаємозалежності, становлення, виникнення тощо. Психологічна концепція Трійці, яка апелювала до аналогій однієї «психологічної особистості» з трьома душевними функціями, зазнає критики за її схильність до модалізму. Натомість сучасні богослови надають перевагу соціальній моделі Трійці, в якій використовуються соціальні аналогії трьох осіб об'єднаних в єдину спільноту.

Розуміння біблійного Бога як люблячої спільноти божественних Осіб сприяє виходу за межі традиційної концепції Бога як простого, незмінного і неспроможного страждати. Бог як любов заходить у взаємини, поділяє радості і печалі, співчуває та турбується. Бог Отець шукає втрачених, Бог Син віддає Своє життя за людей і Дух Святий стає на бік віруючих і всього творіння та веде їх до тринітарного спілкування.

Христос у тринітарній перспективі. Доктрина про втілення та христологія стоять у центрі тринітарного богослов'я. У період «забуття Трійці» христологічні трактати могли не згадувати про Трійцю, а тринітарні дослідження приділяли не багато уваги Ісусу з Назарету. Завдяки тринітарним дослідженням Ю. Мольтманна, В. Панненберга та ін. ситуація зараз змінилася. Христологія повернулася в центр доктрини про Трійцю.

Хрест Христа, який став символом єдності в різноманітності, на якому Отець віддав Сина, Син підкорився волі Отця і Дух Святий створив єдність у роз'єднанні, став основою тринітарного богослов'я. Бог Біблії відкриває Себе у стражданнях Христа на хресті. Хрест Христа відрізняє Бога як Трійцю від богів інших релігій і бога філософського теїзму. У богослов'ї В. Панненберга не лише хрест Христа, але й вся історія Ісуса стає тринітарною подією. Однак воскресіння Христа стає вихідним пунктом для обґрунтування божественності Христа і створення фундаменту для доктрини про Трійцю. Ідентифікація Бога через історію Ісуса Христа стає основою для інтеграції часу, темпоральності та історії в життя триєдиного Бога. Тринітарне богослов'я – це історія триєдиного Бога і Його діяльності у світі, центром якої є життя Ісуса Христа.

Ікономічна та іманентна Трійця. Уже з перших століть існування християнської богословської традиції богослови розмежовували *теологією* та *ікономією*. У дискурсі *теології* вивчали природу, конституцію і життя триєдиного Бога у вічності, а в *ікономії* говорили про Божу діяльність в історії спасіння. У тринітарному богослов'ї для цієї диференціації використовуються терміни *іманентна* та *ікономічна* Трійця. К. Ранер запропонував базову аксіому тринітарного богослов'я, яка здобула назву *правило Ранера*, за якою «ікономічна Трійця є іманентною Трійцею і vice versa». Його пропозиція викликала жваву дискусію про відношення між внутрішньо тринітарним життям Бога і діяльністю Отця, Сина і Духа в одкровенні та історії спасіння. «Богослов'я згори» і зосередженість богословів минулого на дослідженнях про Трійцю у вічності мали тенденцію до абстрактних спекуляцій. Серед сучасних богословів склався консенсус, що ікономія та історія спасіння є адекватним вихідним пунктом знання про триєдиного Бога.

Чи слід зупинитися у царині ікономії чи рухатися далі до іманентної Трійці? Серед богословів немає цілковитої згоди. Одні вважають, що ікономічна Трійця є також кінцем нашого пізнання Бога. Інші думають, що

внутрішньотринітарне життя Бога також є доступним для людського пізнання і біблійний наратив уможлиблює доступ до зовнішніх і внутрішніх аспектів життя Бога. Шлях богопізнання від ікономії до теології є надійним, проте це не означає, що він є повним і всеосяжним. Бог залишається таємницею, як про це говорить апофатична традиція Сходу та Заходу.

Правило Ранера також ставить питання про свободу триєдиного Бога. Складається враження, що в інтерпретації окремих богословів все, що відбувається в ікономії спасіння, інваріантно детерміноване буттям Бога у вічності. Отже, визнаючи епістемологічний пріоритет ікономічної Трійці, слід залишити онтологічний пріоритет іманентній Трійці. Бог-у-вічності вільно обирає і визначає хід тринітарної історії спасіння.

Доктрина про Трійцю як соціальна критика. Упродовж довгого періоду християнської богословської традиції доктрина про Трійцю сприймалась як складне і таємниче вчення про Бога. Вона була розділом вчення про Бога, можливо, в окремих прикладах навіть основним і визначальним. Проте її не співвідносили з християнським життям і формуванням церковної спільноти. Наприкінці ХХ ст. ситуація кардинально змінилася. Доктрина про Трійцю стала критичною і конструктивною концепцією в багатьох богословських дискурсах. Бог Трійця як спільнота рівних та люблячих Осіб стала парадигмою для формування та реорганізації людських спільнот. Якщо Бог є Творцем усієї реальності, то божественна істина має бути застосована не лише до релігійної сфери. Церковні спільноти і світські інституції повинні орієнтуватися на зразок спільності, спілкування, взаємності у спільноті божественних Осіб триєдиного Бога. У богослов'ї Ю. Мольтманна, Л. Боффа, К. Лакуньї та інших видатних християнських мислителів доктрина про Трійцю стала інструментом соціополітичної критики несправедливих, авторитарних та ієрархічних суспільств. Устрій та життя Трійці стали основою для соціальних, політичних та еклезіологічних перетворень. Проте не всі богослови погоджуються з лозунгом «Трійця є нашою соціальною програмою». Одні вважають, що онтологічна прірва між божественним і

людським суспільствами не дозволяє людям «імітувати» Трійцю. Інші не можуть дійти консенсусу щодо розуміння рівності, ієрархічності чи субординації в Трійці.

Доктрина про Трійцю у християнських практиках. На поч. ХХІ ст. інтерес до формування нових тринітарних концепцій дещо втратив свою інтенсивність. Богослови вже не намагаються запропонувати нові уможливлені формулювання доктрини про Трійцю. Тринітарна доктрина не розглядається як окрема концептуальна проблема, яка вимагає розв'язання. Найпевніше, доктрина про Трійцю сприймається як усталена система координат, у межах якої слід розв'язувати всі теоретичні і практичні проблеми, з якими стикається сучасна християнська церква. Тепер богослови зосередились на тому, як прозріння та відкриття тринітарного ренесансу можуть бути застосовані в інших сферах богослов'я і втіленні у християнських практиках.

Нині доктрина про Трійцю не є лише розділом доктрини про Бога, її обговорюють не лише у вузькому колі академічного богослов'я, вона викладена не лише в підручниках для богословів-семінаристів. Тринітарне богослов'я починає формувати мислення широкого кола віруючих. Прикладні сфери богослов'я і християнські практики переживають чимраз більший вплив тринітарного мислення і зазнають докорінних змін. У дослідженні ми розглянули лише чотири сфери, які зазнали впливу розвитку тринітарного богослов'я: еклезіологію, політичну соціологію, літургіку і місіологію. Але це не вичерпний перелік сфер, на яких позначилося тринітарне мислення. Такими сферами також є пасторське богослов'я і служіння, церковне лідерство, гендерні дослідження, політичне богослов'я, душеопікунство та консультування, діалог із світовими релігійними традиціями, економіка тощо. Християнські практики та практичне богослов'я зазнають впливу розвитку доктрини про Трійцю й оновлюються.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

- Abraham, William J. *The Logic of Evangelism*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1989.
- Albright, Carol Rausch, and Joel Haugen, eds. *Beginning with the End: God, Science, and Wolfhart Pannenberg*. Chicago, Ill: Open Court, 1997.
- Alexander, James. "A Systematic Theory of Tradition." *Journal of the Philosophy of History*, no. 10 (2016): 1–28.
- . "The Four Points of the Compass." *Philosophy* 87, no. 1 (January 2012): 79–107. <https://doi.org/10.1017/S0031819111000568>.
- Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Translated by Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Anatolios, Khaled. *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2011.
- Angier, Tom. "Alasdair MacIntyre's Analysis of Tradition: Alasdair MacIntyre's Analysis of Tradition." *European Journal of Philosophy* 22, no. 4 (December 2014): 540–72. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2011.00505.x>.
- Anselm, Jasper Hopkins, Herbert Warren Richardson, Anselm, and Anselm. *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*. Minneapolis: A.J. Banning Press, 2000.
- Anselm, Thomas Williams, and Gaunilo. *Monologion and Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm*. Indianapolis, Ind: Hackett, 1996.
- Archibald R. D. Alexander. *The Shaping Forces of Modern Religious Thought*. Glasgow: Jackson and Co, 1920.
- Archimandrite Ephrem. "The Trinity in Contemporary Eucharistic Liturgy." In *The Forgotten Trinity: A Selection of Papers Presented to the BBC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*, 47–61. London: BBC/CCBI, 1991.

- Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2004.
- Badcock, Gary. "Karl Rahner, the Trinity, and Religious Pluralism." In *Kevin J. Vanhoozer, Ed.. The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Baik, Chung-Hyun. "A Matrix of Ontology, Epistemology, and Mystery in Karl Barth and Karl Rahner on the Immanent–Economic Trinity Relation." *Theology Today* 75, no. 3 (October 2018): 297–317.
<https://doi.org/10.1177/0040573618791748>.
- Balthasar, Hans Urs von, ed. *Die Heilsgeschichte Vor Christus*. 3. unveränderte Aufl., 12. Tausend. *Mysterium Salutis*, Bd. 2. Einsiedeln: Benziger, 1978.
- . *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.
- Balthasar, Hans Urs von, and Edward T. Oakes. *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*. San Francisco: Communio Books, Ignatius Press, 1992.
- Barth, Karl. *Anselm, Fides Quaerens Intellectum: Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme*. Pittsburgh Reprint Series 2. Pittsburgh: Pickwick Press, 1985.
- . *Church Dogmatics*. Vol. IV.1. T. & T. Clark, 1961.
- . *Church Dogmatics 1.1* Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1975.
- . *Church Dogmatics, 1.2*, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1956.
- . *Church Dogmatics 2.1* Ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, Trans. G. W. Bromiley, 2nd Ed. Edinburgh: T & T Clark, 1975.
- . *Church Dogmatics, 4.2*, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1977.
- . *Church Dogmatics, 4.3*, Ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1977.

- . *Church Dogmatics, Edd. G.W. BROMILEY and T.F. TORRANCE*. Vol. 4.2. Edinburgh: T & T Clark, 1956.
- . *Church dogmatics study edition 21. IV. 1. Sections 57-59 IV. 1. Sections 57-59*. London: T & T Clark, 2010.
- Barth, Karl, Geoffrey William Bromiley, and Thomas F. Torrance. *Church Dogmatics*. 2d ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1975.
- . *Church Dogmatics*. 1st pbk. ed. London ; New York: T. & T. Clark International, 2004.
- Battaglia, Vincent. "An Examination of Karl Rahner's Trinitarian Theology." *Australian EJournal of Theology*, no. 9 (March 2007): 1–18.
- Bauckham, Richard. "Jurgen Moltmann." In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Ed. David F. Ford. Oxford: Blackwell, 1996.
- . *Moltmann: Messianic Theology in the Making*. Contemporary Christian Studies. Basingstoke, Hants, UK: M. Pickering, 1987.
- Bavinck, Herman, John Bolt, and John Vriend. *Reformed Dogmatics*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2003.
- Berkhof, Hendrikus. *Christian Faith. An Introduction to the Study of the Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- . *The Doctrine of the Holy Spirit*. Atlanta: John Knox Press, 1977.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1941.
- Bevans SVD, Stephen. "The Mission Has a Church: An Invitation to the Dance." *Australian EJournal of Theology* 14, no. 1 (2009): 1–14.
- Bloesch, Donald G., and Donald G. Bloesch. *God, the Almighty: Power, Wisdom, Holiness, Love*. Christian Foundations. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2006.
- Bobrinskoy, Boris. *The Mystery of the Trinity: Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition*. Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary, 1999.

- Boff, Leonardo. *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1986.
- . *Holy Trinity, Perfect Community*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2000.
- . *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1978.
- . *The Maternal Face of God: The Feminine and Its Religious Expressions*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- . “Trinity.” In *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts Of Liberation Theology*, 389–404. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1993.
- . *Trinity and Society*. Theology and Liberation Series. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1988.
- Boff, Leonardo, and Clodovis Boff. *Salvation and Liberation*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1984.
- BORDEIANU, Radu. “Filled with the Trinity.” *Journal of Eastern Christian Studies*, no. 1 (2010): 55–85. <https://doi.org/10.2143/JECS.62.1.2056230>.
- Bourgine, Benoît. “The Christology of Karl Barth.” In *Jesus Christ Today. Studies in Christology in Various Contexts. Proceedings of the Académie Internationale Des Sciences Religieuses, Oxford 25-29 August 2006 and Princeton 25-30 August 2007*, 179–208. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009.
- Boyd, Gregory A. *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne’s Di-Polar Theism towards a Trinitarian Metaphysics*. American University Studies, v. 119. New York: P. Lang, 1992.
- Braaten, Carl E. “A Trinitarian Theology of the Cross.” *The Journal of Religion* 56, no. 1 (January 1976): 113–21.
- . “God and the Gospel: Pluralism and Apostasy in American Theology.” *Lutheran Theological Journal* 25, no. 1 (May 1991).
- . “The Triune God: The Source and Model of Christian Unity and Mission.” *Practical Anthropology* 18, no. 4 (October 1990): 415–27. <https://doi.org/10.1177/009182969001800402>.

- Bradshaw, Timothy. *Trinity and Ontology: A Comparative Study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg*. Lewiston: Published for Rutherford House/Edinburgh by E. Mellen Press, 1992.
- Bray, Gerald Lewis. *The Doctrine of God*. Contours of Christian Theology. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1993.
- Brink, Gijsbert van den. "Trinitarian Ecclesiology and the Search for Unity. A Reformed Reading of Miroslav Volf." In *Studies in Reformed Theology*, 18:313–25. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Brown, David. *The Divine Trinity*. La Salle, Ill: Open Court Pub. Co, 1985.
- . "Trinitarian Personhood and Individuality." In *The Trinity, Incarnation, and Atonement*, Ed. Ronald J. Feenstra and Cornelius Plantinga, 57–64. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.
- Brunner, Emil. *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*. London: S.C.M. Press, 1947.
- Buckley, James J. "Intimacy: The Character of Robert Jenson's Theology." In *Trinity, Time, and Church: A Response to the Theology of Robert W. Jenson by Colin E. Gunton (Editor)*, 342. Eugene: Eerdmans, 2000.
- Buller, Cornelius A. *The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology*. Lanham, Md: Littlefield Adams Books, 1996.
- Bultmann, Rudolf. *Essays,: Philosophical and Theological*. The Library of Philosophy and Theology. New York: Macmillan, 1955.
- Bushur, Jim. "Worship: The Activity Ofthe Trinity." *Logia: A Journal of Lutheran Theology* 3, no. 3 (July 1994): 3–12.
- Calvin, John. *John Calvin, Institutes of the Christian Religion*, Ed. John T. McNeill, Trans. Ford Lewis Battles, 2 Vols. 2 vols. Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster, 1960.
- Champion, Justin. *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*. Politics, Culture, and Society in Early Modern Britain. Manchester ; New York : New York: Manchester University Press ; Distributed exclusively in the USA by Palgrave, 2003.

- Chiavone, Michael L. "The Unity of God as Understood by Four Twentieth-Century Trinitarian Theologians: Karl Rahner, Millard Erickson, John Zizioulas and Wolfhart Pannenberg." PhD diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, n.d.
- Christian, C. W. *Friedrich Schleiermacher. Makers of the Modern Theological Mind.* Waco, Tex: Word Books, 1979.
- Chun, Young-ho. "The Trinity in the Protestant Reformation: Continuity within Discontinuity." In *The Cambridge Companion to the Trinity / Edited by Peter C. Phan.*, 417. (Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Cobb, John B. "Foreword." In *On the Way to God: An Exploration into the Theology of Wolfhart Pannenberg.* By David P. Polk, 333. Lanham, Md: University Press of America, 1989.
- Coffey, David. "Trinity." In *The Cambridge companion to Karl Rahner, Edited by Declan Marmion and Mary E. Hines.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Collins, Paul M. *Trinitarian Theology, West and East: Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas.* Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001.
- Congar, Yves. *I Believe in the Holy Spirit.* New York; London: Seabury Press ; G. Chapman, 1983. <http://books.google.com/books?id=jQtCAQAAIAAJ>.
- . *The Meaning of Tradition.* San Francisco: Ignatius Press, 2004.
- Conyers, A. J. *God, Hope, and History: Jürgen Moltmann and the Christian Concept of History.* Macon, Ga.: Mercer, 1988.
- Cooper, John W. "Review of Trinity and Society." *Calvin Theological Journal* 26 (April 1991).
- Copleston, Frederick C. *Aquinas.* London: Penguin Books, 1991.
- Copleston, Frederick Charles. *A History of Philosophy.* New York: Image Books, 1993.

- Coppedge, Allan. *The God Who Is Triune: Revisioning the Christian Doctrine of God*. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2007.
- Cousins, Ewert. "The Trinity and World Religions." *Journal of Ecumenical Studies*, no. 7 (1970): 476–98.
- Crisp, Oliver, ed. *Advancing Trinitarian Theology: Explorations in Constructive Dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2014.
- Cunningham, David S. *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology*. Challenges in Contemporary Theology. Malden, Mass: Blackwell Publishers, 1998.
- Curtis, Jason M. "Trinity, Time and Sacrament: Christ's Eucharistic Presence in the Theology of Robert W. Jenson." *Journal for Christian Theological Research* 10 (2005): 21–38.
- Daniel Munteanu. "Dumitru Stăniloae's Influence on Jürgen Moltmann's Trinitarian and Ecological Theology." *International Journal of Orthodox Theology* 6, no. 4 (2015): 24–52.
- Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. 1. iss. in paperback. Clarendon Paperbacks. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- De Jonge, Henk Jan. "Erasmus and the Comma Johanneum." *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, no. 56 (1980): 381–89.
- Delio, Ilia. "Bonaventure's Metaphysics of the Good" 60, no. 2 (1999).
- Dillenberger, John, and Claude Welch. *Protestant Christianity: Interpreted through Its Development*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.
- Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Development: Three Lectures, with an Appendix on Eschatology and History*. London: Hodder and Stoughton, 1963.
- Dorrien, Gary J. *The Barthian Revolt in Modern Theology: Theology without Weapons*. 1st ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2000.
- Dowey, Edward A. *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. Expanded ed. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 1994.

- Downey, Michael. *Altogether Gift: A Trinitarian Spirituality*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2000.
- . “Review of God for Us.” *Modern Theology* 28, no. 1 (Spring 1993).
- Doyle, Brian M. “Social Doctrine of the Trinity and Communion Ecclesiology in Leonardo Boff and Gisbert Greshake.” *Horizons* 33, no. 2 (2006): 239–55. <https://doi.org/10.1017/S0360966900003418>.
- Dragas, Georg Dion. “The Incarnation and the Holy Trinity: An Introduction to the Theme.” *The Greek Orthodox Theological Review* 43, no. 1–4 (1998): 257–80.
- Dünzl, Franz. *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*. London ; New York: T & T Clark, 2007.
- Egan, Harvey D. *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life*. The Crossroad Spiritual Legacy Series. New York: Crossroad Pub. Co, 1998.
- Eliot, T. S. *After Strange Gods*. London: Faber and Faber, 1934.
- . “Tradition and the Individual Talent.” In *The Sacred Wood*, 7th ed., 47–59. London: Faber, 1950.
- Engelsviken, Tormod. “*MISSIO DEI*: THE UNDERSTANDING AND MISUNDERSTANDING OF A THEOLOGICAL CONCEPT IN EUROPEAN CHURCHES AND MISSIOLOGY.” *International Review of Mission* 92, no. 367 (October 2003): 481–97. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.2003.tb00424.x>.
- Erickson, Millard J. *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity*. Grand Rapids, Mich: Baker Books, 1995.
- . *Making Sense of the Trinity: 3 Crucial Questions*. 3 Crucial Questions. Grand Rapids, Mich: Baker Books, 2000.
- . *The Word Became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology*. Second print. Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 2000.
- Eugenio, Dick Osita. “Communion with God: The Trinitarian Soteriology of Thomas F. Torrance.” The University of Manchester, 2011.

- Evans, G. R. *Anselm*. Outstanding Christian Thinkers. London ; New York: Continuum, 2001.
- Farrow, Douglas, David Demson, and J. Augustine Di Noia O.P. "Robert Jensen's Systematic Theology: Three Responses." *International Journal of Systematic Theology* 1, no. 1 (March 1999): 89–104. <https://doi.org/10.1111/1463-1652.00006>.
- Fee, Gordon D. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1994.
- Feinberg, John S. *No One like Him: The Doctrine of God*. The Foundations of Evangelical Theology. Wheaton, Ill: Crossway Books, 2001.
- Feodorov, Nikolai F. "The Restoration of Kinship Among Mankind." In *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*, Alexander Schmemmann (Ed.), 175–223. London and Oxford, 1977.
- Fiddes, Paul S. *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001.
- Fisher, David A. "Byzantine Ontology: Reflections on the Thought of John Zizioulas" 29, no. 1 (1996).
- Fitch, David E. *The End of Evangelicalism? Discerning a New Faithfulness for Mission: Towards an Evangelical Political Theology*. Theopolitical Visions 8. Eugene, Or: Cascade Books, 2011.
- Fitch, David E., and Geoffrey Holsclaw. "Mission amid Empire: Relating Trinity, Mission, and Political Formation." *Missiology: An International Review* 41, no. 4 (October 2013): 389–401. <https://doi.org/10.1177/0091829613480626>.
- Flannery, Austin. *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1975.
- Forsyth, Peter Taylor. *Missions in State and Church : Sermons and Addresses*. London: Hodder and Stoughton, 1908.
- Forte, Bruno. *The Trinity as History: Saga of the Christian God*. New York: Alba House, 1989.

- Fortman, Edmund J. *The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1999.
- Fox, Patricia. *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2001.
- Frame, John M. *Doctrine of God.*, 2002.
- Frei, Hans W., and George Hunsinger. *Types of Christian Theology*. New Haven [ua.a.]: Yale Univ. Press, 1992.
- Friedman, Jerome. *Michael Servetus: A Case Study in Total Heresy*. Geneva: Librairie Droz S.A., 1978.
- Garvie, Alfred. *The Ritschlian Theology*. BiblioLife, 2009.
- George Cross. *The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of His Chief Work, "The Christian Faith."* Chicago: University of Chicago Press, 1911.
- Gerhard, Johann. *Loci Theologici*. Vol. 1. Tübingen: Cotta, 1762.
- Gerrish, Brian Albert. *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology*. Eugene: Wipf and Stock, 2001.
- Glick, G. Wayne. *The Reality of Christianity: A Study of Adolf Harnack as Historian and Theologian*. New York: Harper and Row, 1967.
- Goldhill, Simon. *Learning Greek Is Heresy! Resisting Erasmus*. Cambridge: CUP, 2002.
- González, Justo L. *A History of Christian Thought. Vol. 1: From the Beginnings to the Council of Chalcedon*. Rev. ed., 22. print. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- . *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*. Nashville: Abingdon Press, 1990.
- Goody, Jack. *The Power of the Written Tradition*. Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.
- Grenz, Stanley J. *Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*. 2nd ed. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub.Co, 2005.

- . *Rediscovering the Triune God: The Trinity in Contemporary Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Grenz, Stanley J. *The Named God and the Question of Being: A Trinitarian Theology*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2011.
- Grenz, Stanley J. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. 1st ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001.
- . *Theology for the Community of God*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2000.
- Grenz, Stanley J, and Roger E Olson. *20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997.
- Grenz, Stanley J., and Roger E. Olson. *Who Needs Theology? An Invitation to the Study of God*. Downers Grove, Ill., USA: InterVarsity Press, 1996.
- Gunton, Colin. "Persons and Particularity." In *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church Edited by Douglas H. Knight*, 97–108. Wiltshire: Ashgate, 2007.
- . "The Church on Earth: The Roots of Community." In *On Being the Church: Essays on the Christian Community, Colin Gunton & Daniel W. Hardy (Eds.)*, 48–80. Edinburgh: T & T Clark, 1989.
- Gunton, Colin E. *Father, Son, and Holy Spirit: Essays toward a Fully Trinitarian Theology*. London ; New York: T & T Clark, 2003.
- . *The Promise of Trinitarian Theology*. 2nd ed., rev.Expanded. London ; New York: T & T Clark, 2003.
- Gunton, Colin E., and Paul Brazier. *The Barth Lectures*. T & T Clark Theology. London: T & T Clark, 2007.
- Habets, Myk, and Phillip Tolliday, eds. *Trinitarian Theology after Barth*. Princeton Theological Monograph Series 148. Eugene, Or: Pickwick Publications, 2011.

- Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*. 1st pbk. ed. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2005.
- Hardy, Daniel W. "Karl Barth." In *The Modern Theologians : An Introduction to Christian Theology since 1918.— 3rd Ed. / Edited by David F. Ford with Rachel Muers.*, 819. The Great Theologians. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- . "Thomas F. Torrance." In *Modern Theologians*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- Hardy, Daniel W, and David Ford. *Jubilate: Theology in Praise*. London: Darton, Longman and Todd, 1984.
- Harnack, Adolf von. *History of Dogma*. Vol. 4. 7 vols. University of California Libraries, 1896.
- . *History of Dogma*. Vol. 7. 7 vols. New York: Russell & Russell, 1958.
- . *History of Dogma, Ed. B. Bruce; Trans. N. Buchanan et Al.* 7 vols. London, 1894.
- . *What Is Christianity*. London: Williams and Norgate, 1902.
- . *What Is Christianity*. New York: Harper & Row, 1957.
- Harnack, Adolf von, and Thomas Bailey Saunders. *What Is Christianity?: Sixteen Lectures Delivered in the University of Berlin during the Winter-Term 1899-1900*, 2011.
- Harrison, Nonna Verna. "Zizioulas on Communion and Otherness." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42, no. 3–4 (1998): 273–300.
- Harrison, Verna. "Perichoresis in the Greek Fathers." *St. Vladimir's Theological Quarterly*, no. 35 (1991): 53–65.
- Hart, David Bentley. "The Lively God of Robert W. Jenson." *First Things* 156 (October 2005): 28–34.
- Hartenstein, Karl. *Die Mission Als Theologisches Problem : Beitrage Zum Grundsatzlichen Verstandnis Der Mission*. Berlin: Furche, 1933.

- Hendry, George S. *The Holy Spirit in Christian Theology, Rev. and Enl. Ed.* (Philadelphia: Westminster, 1965) 45. Philadelphia: Westminster, 1965.
- Heron, Alasdair. "The Biblical Basis for the Doctrine of the Trinity." In *The Forgotten Trinity: A Selection of Papers Presented to the BBC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*, 33–43. London, 1991.
- Heron, Alasdair I. C. *A Selection of Papers Presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*. Erscheinungsort nicht ermittelbar: Verlag nicht ermittelbar, 1991.
- Herrmann, Wilhelm. *The Communion of the Christian with God: Described on the Basis of Luther's Statements*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Heslam, Peter Somers. "Book Review: The Christian Doctrine of God." *Theology* 100, no. 794 (March 1997): 127–28.
<https://doi.org/10.1177/0040571X9710000212>.
- Hesselink, I. John. "A Pilgrimage in the School of Christ - An Interview with T. F. Torrance." *Reformed Review* 38, no. 1 (Autumn 1984): 59.
- Hilkert, Mary Catherine. "The Mystery of Persons in Communion: The Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna." *Word & World* 18, no. 3 (Summer 1998): 237–43.
- Hill, William J. *The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1982.
- Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways: Reactivating the Missional Church*. Grand Rapids, Mich: Brazos Press, 2006.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. Reprinted from the ed. originally publ. by Eerdmans [Grand Rapids, 1952]. Peabody, Mass: Hendrickson, 2003.
- Hoffmeyer, John F. "The Missional Trinity." *Dialog: A Journal of Theology* 40, no. 2 (Summer 2001): 108–11.
- Hoon, Paul Waitman. *The Integrity of Worship: Ecumenical and Pastoral Studies in Liturgical Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1971.

- hrsg. Johannes Feiner und Magnus Löhner. *Mysterium Salutis. Grundriß Heilsgeschichtlicher Dogmatik Band 2 Die Heilsgeschichte Vor Christus*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967.
- Hunsinger, George. "The Mediator of Communion: Karl Barth's Doctrine of the Holy Spirit." In *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Edited by John Webster, 177–94. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hunter, James Davison. "Religion and Political Civility: The Coming Generation of American Evangelicals." *Journal for the Scientific Study of Religion* 4, no. 23 (December 1984): 364–80.
- Jenson, Robert. *Alpha and Omega: A Study in the Theology of Karl Barth*. Eugene, Or: Wipf and Stock, 2002.
- . *God after God;: The God of the Past and the God of the Future, Seen in the Work of Karl Barth*. Bobbs-Merrill Co, 1969.
- . "God's Time, Our Time: An Interview with Robert W. Jenson." *Christian Century*, May 2, 2006, 31–35.
- . "Jesus in the Trinity." *Pro Ecclesia* 8, no. 3 (1999): 312–24.
- . "The Bible and the Trinity." *Pro Ecclesia* 11, no. 3 (Summer 2002): 329–39.
- Jenson, Robert W. *Essays in Theology of Culture*. Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Pub. Co, 1995.
- Jenson, Robert W. "Karl Barth." In *The Modern Theologians: An Introduction To Christian Theology In The Twentieth Century* by David F. Ford (Editor), 1:772. New York: Blackwell, 1989.
- Jenson, Robert W. "Proclamation without Metaphysics." *Dialog*, no. 1 (Autumn 1962).
- . *Story and Promise: A Brief Theology of the Gospel about Jesus*. 1. Sligler Press ed. Ramsey, N.J: Sigler Press, 07.
- Jenson, Robert W. *Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- . *Systematic Theology. 1, 1,.* New York: Oxford Univ. Press, 2001.

- Jenson, Robert W. *The Knowledge of Things Hoped For: The Sense of Theological Discourse*. New York: Oxford University Press, 1969.
- . “The Religious Power of Scripture.” *Scottish Journal of Theology* 52, no. 1 (February 1999): 89–105. <https://doi.org/10.1017/S0036930600053503>.
- . *The Triune Identity: God According to the Gospel*. Eugene, Or: Wipf and Stock, 2002.
- Jenson, Robert W, and Carl E Braaten. *Christian Dogmatics. Volume 2 Volume 2*, 2014. <http://muse.jhu.edu/books/9781451404791/>.
- Jüngel, Eberhard. *The Doctrine of the Trinity: God’s Being Is in Becoming*. Monograph Supplements to the Scottish Journal of Theology ; 4. Grand Rapids, Mich: W. B. Eerdmans Pub. Co, 1976.
- Jungel, Eberhard. “Trinitarian Prayers for Christian Worship.” *Word & World* 13, no. 3 (Summer 1998): 244–53.
- Kaiser, Christopher B. “The Incarnation and the Trinity: Two Doctrines Rooted in the Offices of Christ.” *The Greek Orthodox Theological Review* 43, no. 1–4 (1998): 221–55.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2002.
- . “The Trajectories of the Contemporary ‘Trinitarian Renaissance’ in Different Contexts.” *Journal of Reformed Theology* 3, no. 1 (February 1, 2009): 7–21. <https://doi.org/10.1163/156973109X403697>.
- . “The Trinitarian Doctrines of Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg in the Context of Contemporary Discussion.” In *The Cambridge Companion to the Trinity, Edited by Peter C. Phan.*, 223–42. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- . *The Trinity: Global Perspectives*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2007.

- . *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2004.
- Kasper, Walter. *The God of Jesus Christ*. New York: Crossroad, 2005.
- . *The God of Jesus Christ, Tr. Matthew J. O'Connell*. New York: Crossroad, 1989.
- Kaufman, Gordon D. *An Essay on Theological Method*. 3rd ed. Reflection and Theory in the Study of Religion, no. 05. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1995.
- Keith W. Clements. *Friedrich Schleiermacher : Pioneer of Modern Theology. Making of Modern Theology*. London: Collins, 1987.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Creeds*. 3rd ed., Continuum ed. London ; New York: Continuum, 2006.
- Kelly, John N. D. *Early Christian Doctrines*. 5., rev. Ed., Reprint. London: Continuum, 2008.
- Klaassen, Walter, ed. *Anabaptism in Outline: Selected Primary Sources*. Classics of the Radical Reformation 3. Kitchener, Ont. : Scottdale, Pa: Herald Press, 1981.
- Küng, Hans, and John Bowden. *Christianity: Its Essence and History*. London: SCM Press, 1995.
- La Due, William J. *The Trinity Guide to the Trinity*. Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 2003.
- Laats, Alar. *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theologies: A Study with Special Reference to K. Barth and V. Lossky*. Studies in the Intercultural History of Christianity ; Studien Zur Interkulturellen Geschichte Des Christentums, vol. 114 = vol. 114. Frankfurt am Main ; New York: P. Lang, 1999.
- LaCugna, C. M. "Re-Conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation." *Scottish Journal of Theology* 38, no. 1 (February 1985): 1–23.
<https://doi.org/10.1017/S0036930600041594>.

- Lacugna, C. M., and K. McDonnell. "Returning from 'The Far Country': Theses for a Contemporary Trinitarian Theology." *Scottish Journal of Theology* 41, no. 2 (May 1988): 191–215. <https://doi.org/10.1017/S0036930600040783>.
- LaCugna, Catherine Mowry. "Author's Responce." *Horizons* 20, no. 1 (Spring 1993): 137.
- , ed. *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. 1st ed. San Francisco, Calif.: HarperSanFrancisco, 1993.
- . *God for Us: The Trinity and Christian Life*. 1st ed. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
- LaCUGNA, Catherine Mowry. "PHILOSOPHERS AND THEOLOGIANS ON THE TRINITY." *Modern Theology* 2, no. 3 (April 1986): 169–81. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1986.tb00112.x>.
- LaCugna, Catherine Mowry. "The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology." *Journal of Ecumenical Studies* 26, no. 2 (1989): 235–50.
- . "The Practical Trinity." *The Christian Century* 109, no. 22 (July 15, 1992): 678–82.
- LaCugna, Katherine Mowry. "Introduction." In *Karl Rahner, The Trinity, Trans. Joseph Donceel*. New York: Crossroad, n.d.
- Laudan, Larry. *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. 1st paperback print. Berkeley, Calif.: Univ. of Calif. Press, 1978.
- Lee, Jung Young. *The Trinity in Asian Perspective*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Leff, Gordon. *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham*. Baltimore: Penguin Books, 1958.
- Letham, Robert. *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology, and Worship*. Phillipsburg, NJ: P & R Pub, 2004.
- Letters and Papers from Prison*. Princeton, N.J.: Recording for the Blind & Dyslexic, 2006.

Lexikon Für Theologie Und Kirche. 10 Vols. Ed. K. Rahner and J. Hofer.

(Freiburg: Herder, 2nd Edn., 1957–65)., n.d.

Lienhard, Joseph. “Ousia and Hypostasis: The Cappadocian Settlement and the Theology of ‘One Hypostasis.’” In *The Trinity Edited by Stephen Davis, Daniel Kendall Sj, Gerald O’Collins Sj*, 99–121. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Lilley, Christopher. “Theology as Research Tradition.” Dr. D. Stephen Long, 2013. https://www.academia.edu/5344902/Theology_as_Research_Tradition.

Lincicum, David. “Economy and Immanence: Karl Rahner’s Doctrine of the Trinity.” *European Journal of Theology* 14, no. 2 (2005): 111–18.

Lonergan, Bernard J. F. *The Way to Nicea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1976.

Lorenzen, Thorward. “Jurgen Moltmann.” In *A New Handbook of Christian Theologians, Ed. Donald W. Musser and Joseph L. Price*. Nashville: Abingdon, 1996.

Lucci, Diego. “John Locke on Atheism, Catholicism, Antinimianism, and Deism.” In *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XX, 201–46, 2018.

Luoma, Tapio. *Incarnation and Physics: Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrance*. American Academy of Religion Academy Series. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Luther, Martin. *Large Catechism, in The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, Trans. and Ed. Theodore G. Tappert*. Philadelphia: Fortress, 1959.

Luther, Martin, George Wolfgang Forell, Helmut T. Lehmann, and Jaroslav Jan Pelikan. *Luther’s Works: American Edition. [31] 2: Career of the Reformer [...]*. Philadelphia: Fortress Press, 1958.

Luther, Martin, Helmut T. Lehmann, and Jaroslav Pelikan. *Luther’s Works: American Ed. 15: Notes on the Ecclesiastes. Lectures on the Song of Solomon. Treatise on the Last Words of David*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1972.

- Luther, Martin, Jaroslav Jan Pelikan, and Helmut T. Lehmann. *Luther's Works. ... Career of the Reformer: 4*. 3. print. Saint Louis, Mo.: Concordia Publ. House [u.a.], 1988.
- “Lutherischerweltbund—Dokumentation, Gottes Mission Als Gemeinsame Aufgabe: Ein Beitrag Des L. W.B. Zum Verstandnis von Mission.” Kreuz Verlag, 1989.
- Manecke, Dieter. *Mission Als Zeugendienst: Karl Barths Theol. Begründung d. Mission Im Gegenüber Zu d. Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag u. Joh. Christiaan Hoekendijk*. Wuppertal: Theologischer Verlag Brockhaus, 1972.
- Mann, William E. *God, Belief, and Perplexity*. Oxford University Press, 2016.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190459208.001.0001>.
- Marmion, Declan, and Rik Van Nieuwenhove. *An Introduction to the Trinity*. Introduction to Religion. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2011.
- McCormack, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-1936*. Oxford: Oxford. Univ. Press, 1997.
- McDonald, Grantley Robert. “Raising the Ghost of Arius: Erasmus, the Johannine Comma and Religious Difference in Early Modern Europe.” Dissertation, Erasmus Universiteit Rotterdam, 2011.
- McFadyen, Alistair. “The Trinity and Human Individuality: The Conditions for Relevance.” *Theology* 95, no. 763 (January 1992): 10–18.
<https://doi.org/10.1177/0040571X9209500103>.
- McFague, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- McGiffert, Arthur Cushman. *Protestant Thought Before Kant: -1911*. New York: Cornell University Library, 2009.
- McKenna, Stephen. “Introduction.” In *Saint Augustine. The Trinity*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1963.
- McWilliams, Warren. *The Passion of God*. Macon: Mercer University Press, 1985.

- . “Why All the Fuss About Filioque? Karl Barth and Jürgen Moltmann on the Procession of the Spirit.” *Perspectives in Religious Studies*, no. 22 no 2 (Sum 1995): 167–81.
- Meeks, M. Douglas. *Origins of the Theology of Hope*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Meerson, Michael Aksionov. *The Trinity of Love in Modern Russian Theology: The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought ; (from Solovyov to Bulgakov)*. 1. print. Studies in Franciscanism. Quincy: Franciscan Press, 1998.
- Meijering, E. P. *Melanchthon and Patristic Thought: The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity, and the Creation*. Studies in the History of Christian Thought, v. 32. Leiden: E.J. Brill, 1983.
- Melanchthon and Bucer, Ed. John Baillie, et Al.,. Vol. 19. The Library of Christian Classics*. London: SCM Press, 1969.
- Melanchthon, Philip. “Apology of the Augsburg Confession.” In *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Theodore G. Tappert Ed. and Trs. Philadelphia: Fortress Press, 1959.
- Melanchthon, Philipp. *A Melanchthon Reader*. American University Studies, v. 41. New York: P. Lang, 1988.
- Michel René Barnes. “Rereading Augustine’s Theology of the Trinity.” In *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* Stephen T. Davis, Daniel Kendall SJ, and Gerald O’Collins SJ, 145–79. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Molnar, Paul D. “Some Problems with Pannenberg’s Solution to Barth’s ‘Faith Subjectivism.’” *Scottish Journal of Theology* 48, no. 03 (August 1995): 315. <https://doi.org/10.1017/S0036930600036784>.
- . *Thomas F. Torrance: Theologian of the Trinity*. Great Theologians Series. Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd, 2009.

- Moltmann, J., and Margaret Kohl. "The Fellowship of the Holy Spirit: Trinitarian Pneumatology." *Scottish Journal of Theology* 37, no. 03 (August 1984): 287. <https://doi.org/10.1017/S0036930600017919>.
- Moltmann, Jürgen. *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000.
- . *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. 1st HarperCollins pbk. ed. The Gifford Lectures 1984–1985. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
- Moltmann, Jürgen. "God Means Freedom." In *God and Human Freedom*, Ed. H. J. Young, 10–22. Richmond: Howard Rurman Festschrift, 1983.
- Moltmann, Jürgen. *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*. New York: Crossroad, 1992.
- Moltmann, Jürgen. "Political Theology." *Theology Today*, no. 28 (April 1971): 12–14.
- Moltmann, Jürgen. "Political Theology." *Theology Today* 28, no. 1 (April 1971): 6–23. <https://doi.org/10.1177/004057367102800103>.
- Moltmann, Jürgen. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Moltmann, Jürgen. *The Coming of God: Christian Eschatology*. London: SCM Press, 1996.
- Moltmann, Jürgen. "The Crucified God." *Theology Today* 31, no. 1 (April 1974): 6–18. <https://doi.org/10.1177/004057367403100102>.
- Moltmann, Jürgen. "The Crucified God: God and the Trinity Today." *Concilium* 8, no. 6 (1972): 26–37.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

- Moltmann, Jürgen. "The Motherly Father: Is Trinitarian Patripassianism Replacing Theological Patriarchalism?" In *God as Father*, 51–56. Edinburgh: T & T Clark, 1981.
- Moltmann, Jürgen. *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- . *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. 1st U.S. ed. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- . *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. !!St Fortress Press ed. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- Moltmann, Jürgen. "The Unity of the Triune God." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 28 (1984): 157–71.
- Moltmann, Jürgen. *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope: On the Ground and Implications of a Christian Eschatology*. London: SCM Press, 1964.
- Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Moltmann, Jürgen, and Margaret Kohl. *The spirit of life: a universal affirmation*. Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2001.
- Morrison, John Douglas. *Knowledge of the Self-Revealing God in the Thought of Thomas Forsyth Torrance*. New York: Peter Lang, 1997.
- Mueller, David L, and Bob E Patterson. *Karl Barth*, 2016.
- Müller-Fahrenholz, Geiko. *The Kingdom and the Power: The Theology of Jürgen Moltmann*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- NARUM, WILLIAM H. K. "The Trinity, the Gospel, and Human Experience." *Word & World*, no. 2/1 (1982): 43–53.
- Newbigin, Lesslie. *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*. Rev. ed. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1995.

- . *The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- . “The Trinity as Public Truth.” In *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*. Edited by Kevin J. Vanhoozer, 1–8. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- . *Trinitarian Faith and Today’s Mission*. Richmond: John Knox Press, 1964.
- . *Unfinished Agenda: An Updated Autobiography*. Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2009.
- Niebuhr, Richard. “The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church.” *Theology Today*, no. 3 (October 1946): 371–84.
- Nuovo, Victor. *Christianity, Antiquity, and Enlightenment: Interpretations of Locke*. 1. ed. International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales d’histoire Des Idées 203. Dordrecht: Springer, 2011.
- O’Collins, Gerald. *The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity*. Second Edition. New York: Paulist Press, 2014.
- O’Donnell, John J. *The Mystery of the Triune God*. Heythrop Monographs 6. London: Sheed & Ward, 1988.
- . *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope*. Oxford Theological Monographs. Oxford [Oxfordshire] ; New York: Oxford University Press, 1983.
- Olson, R. “Wolfhart Pannenberg’s Doctrine of the Trinity.” *Scottish Journal of Theology* 43, no. 02 (May 1990): 175–206.
<https://doi.org/10.1017/S0036930600032488>.
- Olson, Roger E., and Christopher A. Hall. *The Trinity*. Guides to Theology. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2002.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Reprinted. New Accents. London: Routledge, 2009.

- Panikkar, Raimon. *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*. New York: Orbis Books, 1973.
- Panikkar, Raimund. "Toward an Ecumenical Theandric Spirituality." *Journal of Ecumenical Studies*, no. 5 (1968): 507–34.
- Pannenberg, Wolfhart. "A Trinitarian Synthesis." *First Things*, no. 103 (May 2000): 49–53.
- . *An Introduction to Systematic Theology*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1991.
- . *Anthropology in Theological Perspective*. 1st ed. Philadelphia: Westminster Press, 1985.
- . "Appearance as the Arrival of the Future." *Journal of the American Academy of Religion* 35, no. 2 (June 1967): 107–18.
- . "Eternity, Time and Trinitarian God." In *Trinity, Time and Church: A Responce to the Theology of Robert W. Jenson*, Ed. Colin Gunton, 62–70. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- . "Faith and Reason." In *Basic Questions in Theology*, Trans. George H. Kehm, 2 Vols. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- . "God's Presence in History." *Christian Century*, no. 98 (March 11, 1981): 260–63.
- . *Jesus: God and Man*. Philadelphia: Westminster, 1987.
- . "Problems of a Trinitarian Doctrine of God." *Dialog* 26, no. 4 (Fall 1987): 245–61.
- . *Systematic Theology*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1991.
- . *Systematic Theology. Volume 1: ...* Translated by Geoffrey W. Bromiley. Paperback edition. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- . *Theology and the Kingdom of God*. Philadelphia: Westminster Press, 1969.
- . "What Is Truth?" In *Basic Questions in Theology*, Trans. George H. Kehm, 2 Vols., 1–27. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

- Pannenberg, Wolfhart, and George H Kehm. *Basic Questions in Theology: Collected Essays*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- . *Basic Questions in Theology Collected Essays 1 1*. Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2008.
- Papanikolaou, Aristotle. *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2006.
- Paul Molnar. “Robert W. Jenson’s Systematic Theology, Volume 1: The Triune God.” *Scottish Journal of Theology* 52, no. 1 (1999).
- Pelikan, Jaroslav. “Theology and Change.” *CrossCurrents* 19, no. 4 (Fall 1969): 375–84.
- Peters, Ted. *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*. 1st ed. Louisville, Ky: Westminster/J. Knox Press, 1993.
- . “God Happens: The Timeliness of the Triune God.” *The Christian Century* 115, no. 1 (April 1, 1998): 342–44.
- . “Theology and Natural Science.” In *Modern Theologians*, 2nd ed., 649–68. The Great Theologians. Oxford: Wiley-Blackwell, 1997.
- Peterson, Erik. *Der Monotheismus Als Politisches Problem. Ein Beitrag Zur Geschichte Der Politischen Theologie Im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner, 1935.
- . “Monotheism as Political Problem.” In *Theologischen Traktate*, 45–148. Munich: Echter, 1951.
- Pfleiderer, Otto. *The Development of Rational Theology in Germany Since Kant: And Its Progress in Great Britain Since 1825*. Wentworth Press, 2016.
- Pieper, Joseph. “Josef Pieper, ‘The Concept of Tradition’, The Review of Politics 20 (1958), 465–91.” *The Review of Politics*, no. 20 (1958): 456–91.
- Pinnock, Clark H. *Flame of Love: A Theology of Holy Spirit*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.
- Plantinga, Cornelius. “Social Trinity and Tritheism.” In *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, Ed. Ronald J. Feenstra

- and *Cornelius Plantinga*, 21–47. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- . “The Threeness/Oneness Problem of the Trinity,”” *Calvin Theological Journal*, no. 23 (April 1998): 50–68.
- Pless, John T. “Tracking the Trinity in Contemporary Theology.” *Concordia Theological Quarterly* 69, no. 2 (April 2005): 99–117.
- Pocock, J. G. A. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Poe, Shelli M. *Essential Trinitarianism: Schleiermacher as Trinitarian Theologian*. London ; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017.
- Polk, David Patrick. *On the Way to God: An Exploration into the Theology of Wolfhart Pannenberg*. Lanham, MD: University Press of America, 1989.
- Portalié, Eugène. *A Guide to the Thought of Saint Augustine*. Westport, Conn: Greenwood Press, 1975.
- Porter, Lawrence B. “On Keeping ‘Persons’ in the Trinity: A Linguistic Approach to Trinitarian Thought.” *Theological Studies* 41, no. 3 (September 1980): 530–48. <https://doi.org/10.1177/004056398004100303>.
- Powell, Samuel M. *The Trinity in German Thought*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2001.
- Prenter, Regin. *Spiritus Creator*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2001.
- Prestige, G. L. *God in Patristic Thought*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2008.
- Preus, Robert D. *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*. Vol. 2. 2 vols. Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1972.
- Prickett, Stephen. *Modernity and the Reinvention of Tradition: Backing into the Future*. 1. pbk. ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012.
- Rahner, Karl. “Divine Trinity.” In *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology Vol. VI*, 295–303. New York: Herder & Herder, 1968.
- . “Divine Trinity.” In *Sacramentum Mundi* 6. New York, 1970.
- . *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. New York: Seabury Press, 1978.

- . “Oneness and Threefoldness of God in Discussion with Islam.” In *Theological Investigations 18, Trans. Edward Quinn*. New York: Crossroad, 1983.
- . “The Specific Character of the Christian Concept of God.” In *Theological Investigation, Vol. 21: Science and Theology*, 279. London: Darton, Longman and Todd, 1988.
- . “The Theology of the Symbol.” In *Theological Investigations Vol. IV: More Recent Writings, Trans. Kevin Smyth*. Baltimore: Helicon, 1966.
- . *The Trinity*. New York: Crossroad Pub, 1997.
- . *The Trinity, Trans. Joseph Donceel*. New York: Herder & Herder, 1970.
- . *Theological Investigations*. New York: Crossroad, 1974.
- . “Theos in the New Testament.” In *Theological Investigations, Vol. 1; Trans. Cornelius Ernst*, 79–148. London: Longman & Todd, 1961.
- Rahner, Karl, Paul Imhof, Hubert Biallowons, and Harvey D. Egan. *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982*. New York: Crossroad, 1986.
- Randall, John Herman. *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1970.
- Ratzinger, Joseph. *Introduction to Christianity*. London: Burns and Oates, 1969.
- Rausser, Randal. “Rahner’s Rule: An Emperor without Clothes?” *International Journal of Systematic Theology* 7, no. 1 (January 2005): 81–94.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2005.00153.x>.
- Rayburn, Robert G. *O Come, Let Us Worship: Corporate Worship in the Evangelical Church*. Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 1980.
- Reedy, Gerard. “Socinians, John Toland, and the Anglican Rationalists.” *Harvard Theological Review* 70, no. 3–4 (October 1977): 285–304.
<https://doi.org/10.1017/S0017816000019945>.
- Rees, Thomas. *The Racovian Catechism: With Notes and Illustrations, Translated from the Latin; To Which Is Prefixed a Sketch of the History of Unitarianism*

- in Poland and the Adjacent Countries*. (Classic Reprint). Forgotten Books, 2012.
- Regin Prenter. "Der Gott, Der Liebe Ist. Das Verhaltnis Der Gotteslehre Zu Christologie." *TLZ* 96 (1971).
- Reid, Duncan. *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*. American Academy of Religion Academy Series, no. 96. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1997.
- Richard, and Ruben Angelici. *Richard of Saint Victor On the Trinity: English Translation and Commentary*. Eugene, Or: Cascade Books, 2011.
- Ritschl, Albrecht. *Three Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- Ritschl, Albrecht, H. R Mackintosh, and A. B Macaulay. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004.
- Robert Sleightholme Franks. *The Doctrine of the Trinity*. Studies in Theology. Gerald Duckworth, 1953.
- Ryken, Philip Graham, and Michael LeFebvre. *Our Triune God: Living in the Love of the Triune God*. Wheaton, Ill: Crossway, 2011.
- Ryu, Jaesung. "Leonardo Boff and the Social Trinity." *Berkeley Journal of Religion and Theology* 4, no. 2 (2018): 97–118.
- Saint ATHANASIUS (Patriarch of Alexandria). *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit [to Saint Serapion]*. Translated, with Introduction and Notes by C.R.B. Shapland. Epworth Press, 1951.
- Saint Augustine. *Confessions, Trans. R. S. Pine-Coffin*. Harmondsworth: Penguin Classics, 1961.
- Saint Augustine Outler, Albert C. (Translator). *Handbook on Faith, Hope, and Love*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, n.d.
- Samuel, Geoffrey. *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2008.

- Schaff, Philip. *Nicene and Post-Nicene Fathers. Ser. 1 14 Ser. 1 14*. Peabody, Mass: Hendrickson, 2012.
- Schleiermacher, Friedrich. *Christian Faith, Ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Schleiermacher, Friedrich. "On the Discrepancy between the Sabellian and Athanasian Method of Representing the Doctrine of the Trinity. Tr. by Moses Stuart." In *Bivlical Repository and Quarterly Observer*, 204, 1835.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith. Vol. 2. 2 vols.* New York: Harper & Row, 1963.
- Schmaus, Michael. *Die Psychologische Trinitätslehre Des Heiligen Augustinus*. Munster: Aschendorff, 1967.
- Schmid, Heinrich. *Die Dogmatik Der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Dargestellt Und Aus Den Quellen Belegt*. Frankfurt am Main: Heyder und Zimmer, 1876.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker und Humblot, 1922.
- Schwöbel, Christoph, ed. *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*. Edinburgh: T & T Clark, 1995.
- Scott, Mark S.M. "God as Person: Karl Barth and Karl Rahner on Divine and Human Personhood." *Religious Studies and Theology* 25, no. 2 (February 14, 2007). <https://doi.org/10.1558/rsth.2006.25.2.161>.
- Scott, Waldron. *Karl Barth's Theology of Mission. Outreach and Identity 01*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press [u.a.], 1978.
- Segundo, Juan Luis. *Christ in the Spiritual Exercises of St. Ignatius*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1987.
- Shils, Edward. *Tradition*. Nachdr. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2007.
- Sinner, Rudolf von. "Leonardo Boff – a Protestant Catholic." *Cultural Encounters* 3, no. 2 (2007): 9–25.
- Smail, Thomas Allan. *The Forgotten Father: Rediscovering the Heart of the Christian Gospel*. Carlisle: Paternoster, 1996.

- Smith, Jason M. Smith. "Must We Say Anything of the Immanent Trinity? Friedrich Schleiermacher and Rowan Williams on an 'Abstruse' and 'Fruitless' Doctrine." *Anglican Theological Review*, Summer 2016, 496–512.
- Smyth, John. *The Works of John Smyth, Edited by W.T. Whitley*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.
- Sohlberg, Mary M. "Concerning God's Proper Name: Comments on Robert Jenson's Discussion of the Masculinity of "Father"." *Dialog: A Journal of Theology* 30, no. 4 (1991).
- Soulen, R. Kendall. "YHWH the Triune God." *Modern Theology* 15, no. 1 (January 1999): 25–54. <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00084>.
- Stăniloae, Dumitru, Ioan Ioniță, and Robert Barringer. *The Experience of God*. Brookline, Mass: Holy Cross Orthodox Press, 1994.
- Stead, Christopher. *Divine Substance*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Stewart, Jacqui A. *Reconstructing Science and Theology in Postmodernity: Pannenberg, Ethics and the Human Sciences*. Ashgate New Critical Thinking in Theology & Biblical Studies. Aldershot, Hants, England ; Burlington, Vt: Ashgate, 2000.
- Stokes, Seh Andrew. "Karl Ranehr's Trinitarian Theology: Is It Modalist?" University of St. Michael's College, 1996.
- Stryzhachuk, Fedir. *J. Moltmann's Doctrine of the Trinity and the Orthpodox Concept of Perichoresis in the Trinity*. Heverlee-Leuven, Belgium, 2005.
- Studer, Basil, and Andrew Louth. *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1993.
- Sullivan, John Edward. *The Image of God: The Doctrine of St. Ausustine and Its Influence*. Dubuque, IA: The Priory Press, 1963.
- Sundermeier, Theo. "Begegnung Mit Dem Fremden. Pladoyer Fur Eine Verstehende Missionwissenschaft." *Evangelische Theologie* 50, no. 5 (1990): 390–400.

- Sykes, Stephen. *Friedrich Schleiermacher*. Makers of Contemporary Theology. Richmond: John Knox Press, 1971.
- Systematic Theology. Volume I, Volume I*. Princeton, NJ: Recording for the Blind & Dyslexic, 2007.
- “Talk-Back Session with Jurgen Moltman.” *The Asbury Theological Journal*, no. 48 (1993).
- The Commentary of Origen On S. John’s Gospel, the Text Revised and with a Critical Introduction and Indices*, A. E. Brooke. Vol. 2 volumes. Cambridge University Press, 1896.
- The Forgotten Trinity: The Report of the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*. Vol. 2. London: British Council of Churches, Inter-Church House, 1989.
- The Forgotten Trinity: The Report of the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*. Vol. 1. London: British Council of Churches, Inter-Church House, 1989.
- The Shorter Catechism of Westminster Assembly of Divines*. London: Publication Office of the Presbyterian Church of England, 1897.
- Thompson, John. *Modern Trinitarian Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Tingcui, Jiang. “A Critical Study on Zizioulas’ Ontology of Personhood.” Dissertation for Doctor of Philosophy, Hong Kong Baptist University, 2014.
- Toland, John, Peter Bowne, and Peter Browne. *Christianity Not Mysterious*. London: Routledge, 1995.
- Torrance, Alan. “The Trinity.” In *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Ed. John Webster, 72–91. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Torrance, Alan J. *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation with Special Reference to Volume One of Karl Barth’s Church Dogmatics*. Edinburgh: Clark, 1996.

- Torrance, James. *Worship, Community & the Triune God of Grace*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1996.
- Torrance, James B. "The Doctrine of the Trinity in Our Contemporary Situation." In *The Forgotten Trinity: Selection of Papers Presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*, 3–17. London: BBC/CCBI, 1991.
- . "The Vicarious Humanity of Christ." In *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed, A.D. 381*, Thomas F. Torrance, Ed, 180. Edinburgh: Handsel Press, 1981.
- Torrance, Thomas F. *Christian Theology and Scientific Culture: Comprising the Theological Lectures at the Queen's University, Belfast for 1980*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 1998.
- Torrance, Thomas F. *Divine and Contingent Order*. Edinburgh, Scotland: T & T Clark, 1998.
- . *The Mediation of Christ*. Rev. ed. Colorado Springs: Helmers & Howard, 1992.
- . "The Mind of Christ in Worship: The Problem of Apollinarianism in the Liturgy." In *Theology in Reconciliation*, 303. London: Geoffrey Chapman, 1975.
- . *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*. 2. ed. London: Clark, 1997.
- Torrance, Thomas F. *Theology in Reconstruction*. Eugene, OR: WS Publishers, 1996.
- . *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge: Explorations in the Interrelations of Scientific and Theological Enterprise*. Belfast: Christian Journals Ltd., 1984.
- Torrance, Thomas F. *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement*. Edinburgh: T & T Clark, 1999.
- Torrance, Thomas Forsyth. *Reality and Evangelical Theology*. Philadelphia: Westminster, 1982.

- . *Reality and Scientific Theology*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985.
- . “The Christian Apprehension of God the Father.” In *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Ed. Alvin F. Kimel, 348. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- . *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996.
- . *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1948.
- . *The Ground and Grammar of Theology*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1980.
- Troeltsch, Ernst. *Religion in History*. Fortress Texts in Modern Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Tupper, E. Frank. *The Theology of Wolfhart Pannenberg*. Philadelphia: Westminster Press, 1973.
- . *The Theology of Wolfhart Pannenberg*. London: S.C.M. Press, 1974.
- Turcescu, Lucian. “‘Person’ versus ‘Individual’, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa.” *Modern Theology* 18, no. 4 (October 2002): 527–39. <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00202>.
- Van Huyssteen, J. Wentzel. *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1989.
- Vanhoozer, Kevin J. “Does the Trinity Belong in a Theology of Religions? On Angling in Rubicon and the ‘Identity’ of God.” In *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*. Edited by Kevin J. Vanhoozer, 41–71. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Veil-Matti Kärkkäitietti. “The Trajectories of the Contemporary ‘Trinitarian Renaissance’ in Different Contexts.” *Journal of Reformed Theology*, no. 3 (2009): 7–21.

- Velde, Dolf te. "The Relevance of Reformed Scholasticism for Contemporary Systematic Theology." *Perichoresis* 14, no. 3 (December 1, 2016): 97–115. <https://doi.org/10.1515/perc-2016-0018>.
- Vicedom, Georg F. *Missio Dei: Einführung in Eine Theologie Der Mission*. Munich: Ch. Kaiser, 1958.
- Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Sacra Doctrina. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998.
- . *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Sacra Doctrina. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998.
- Wainwright, Arthur William. *The Trinity in the New Testament*. Eugene, Ore.: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- Wainwright, Geoffrey. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life: A Systematic Theology*. New York: Oxford University Press, 1980.
- Warfield, Benjamin Breckenridge. *Calvin And Augustine*. Literary Licensing, LLC, 2011.
- Warfield, Benjamin Breckinridge. "The Biblical Doctrine of the Trinity." In *Biblical and Theological Studies*, Ed. Samuel G. Craig. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952.
- Wassmer, Thomas A. "The Trinitarian Theology of Augustine and His Debt to Plotinus." *Harvard Theological Review* 53, no. 04 (October 1960): 261–68. <https://doi.org/10.1017/S0017816000027085>.
- Watson, Natalie K. "Review of After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity." *Anglican Theological Review* 81, no. 4 (Fall 1999): 744–45.
- Weborg, John. "Jaroslav Pelikan on the Emergence of Christian Doctrine: Perichoresis and Perimeter." *The Covenant Quarterly* 31, no. 2 (1973): 3–14.
- Weger, Karl-Heinz. *Karl Rahner, an Introduction to His Theology*. New York: Seabury Press, 1980.
- Welch, Claude. *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology*. Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2005.

- Wendel, François. *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*. 1st Labyrinth Press ed. Durham, N.C: Labyrinth Press, 1987.
- White, James R. *The Forgotten Trinity*. Minneapolis, Minn: Bethany House Publishers, 1998.
- Widdicombe, Peter. *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Wilbur, Earl Morse. *A History of Unitarianism, Vol. 2: In Transylvania, England, and America*. Vol. 2. 2 vols. Beacon Press, 1952.
- Wilks, John G. F. "The Trinitarian Ontology of John Zizioulas." *Vox Evangelica* 25 (1995): 63–88.
- Williams, David. "*Two Hands of God*": *Imaging the Trinity*. Place of publication not identified: iUniverse Com, 2003.
- Williams, Robert R. *Schleiermacher the Theologian: The Construction of the Doctrine of God*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Willis, W. Waite. *Theism, Atheism, and the Doctrine of the Trinity: The Trinitarian Theologies of Karl Barth and Jürgen Moltmann in Response to Protest Atheism*. American Academy of Religion Academy Series, no. 53. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1987.
- Witvliet, John D. "The Trinitarian DNA of Christian Worship: Perennial Themes in Recent Theological Literature." *University of Notre Dame*, 1997, 1–22.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Church Fathers*. 3d ed., rev. His Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza, 3. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- Wood, Laurence W. "From Barth's Trinitarian Christology to Moltmann's Trinitarian Pneumatology." *The Asbury Theological Journal* 55, no. 1 (2000): 51–68.
- Wood, Susan K. "The Trinity in the Liturgy, Sacraments, and Mysticism." In *The Cambridge Companion to the Trinity*, 381–98. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2011.

- Wray, Judith Hoch. "The Practical Trinity: Prayer and Politics." *The Living Pulpit* 8, no. 2 (June 1999): 15.
- Yarnell, Malcolm B. *God the Trinity: Biblical Portraits*. Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2016.
- Yoder, John Howard, and Stanley Hauerwas. *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*, 2011.
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/exeter/detail.action?docID=4699918>.
- Zizioulas, J. D. "Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood." *Scottish Journal of Theology* 28, no. 05 (October 1975): 401. <https://doi.org/10.1017/S003693060003533X>.
- . "The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study." In *The Forrgetten Trinity A Selection of Papers Presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*, 196. London, n.d.
- Zizioulas, Jean. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Contemporary Greek Theologians, no. 4. Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.
- Zizioulas, Jean, and Paul McPartlan. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London ; New York: T & T Clark, 2006.
- Zizioulas, John. "Communion and Otherness." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38, no. 4 (1994): 347–61.
- . "Die Pneumatologische Dimension Der Kirche." *Internationale Katholische Zeitschrift "Communio,"* no. 2 (1973).
- . "On Being a Person: Toward an Ontology of Personhood." In *Persons, Divine and Human*, Ed. Christoph Schwobel and Colin E. Gunton, 33–46. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.
- . "The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church." *Kanon*, no. 7 (1985): 30–31.
- . *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Sebastian Press, 2010.

- Zizioulas, John D. "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution." In *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*. By Christoph Schwöbel., 44–60. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.
- Августин Аврелий. *О Троице: В Пятнадцати Книгах Против Ариан*. Патристика. Тексты и Исследования. Краснодар: Глагол, 2004.
- Александрийский, Климент. *Строматы. Подг. Текста, Пер., Пред. и Комм. Е. В. Афонасина*. Vol. 1. 3 vols. Библиотека Христианской Мысли. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2003.
- Беркхоф, Луи. *Систематическое Богосовие*. Минск: Евангелия и Реформация, 2014.
- Беркхоф, Луис. *История Христианских Доктрин*. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2000.
- Бош, Дэвид. *Преобразование Миссионерства*. Библейская Кафедра. Санкт-Петербург: Библия для всех, 1997.
- Булгаков, Сергей Николаевич. *Православие: Очерки Учения Православной Церкви*. Религиозная Философия. Москва: Фолио, 2001.
- Вольф, Мирослав. *По Подобию Нашему: Церковь Как Образ Троицы*. Черкассы: Коллоквиум, 2012.
- . *По Подобию Нашему: Церковь Как Образ Троицы*. Черкассы: Коллоквиум, 2012.
- Григорий Богослов. *Григорий Богослов. Собрание Творений. Пер. Моск. Дух. Акад.* Vol. Том 1. 2 vols. Классическая Философская Мысль. Москва: АСТ, 2000.
- Грудем, Уэйн. *Систематическое Богословие*. Санкт-Петербург: Мирт, 2004.
- Ириней Лионский. *Против Ересей. Доказательство Апостольской Проповеди*. Библиотека Христианской Мысли. Издательство Олега Абышко, 2010.
- Каноны Или Книга Правил*. Братство Архистратига Михаила, 2016.

- Каспер, Вальтер. *Бог Иисуса Христа*. Современное Богословие. Москва: ББИ, 2005.
- Кун, Томас. *Структура Научових Революцій*. Київ: Port-Royal, 2001.
- Лакатос, Имре. *Избранные Произведения По Философии и Методологии Науки*. Философские Технологии. Москва: Академический Проект, 2008.
- Мак-Гавран, Дональд. *Закономерности Роста Церкви*. Библейская Кафедра. Санкт-Петербург: Библия для всех, 1995.
- Макинтайр, Аласдер. *После Добродетели: Исследование Теории Морали*. Концепции. Москва: Академический Проект, 2000.
- Мученик, Иустин. *Сочинения Святого Иустина Философа и Мученика Изд. в Русском Переводе Прот. П. Преображенским*. Москва: Университенская типография, 1892.
- Оориген. *О началах*. Санкт-Петербург: Амфора, 2007.
- Ориген. *О Началах. Против Цельса*. Санкт-Петербург: Библиополис, 2008.
- Пеликан, Ярослав. *Христианская Традиция: История Развития Вероучения, Том 1, Возникновение Кафолической Традиции (100-600)*. Vol. 1. 5 vols. Москва: Культурный центр “Духовная библиотека,” 2007.
- Поппер, Карл. “Что Такое Диалектика?” In *Диалектика и Ее Критики*. Москва, 1986.
- Ранние Отцы Церкви. Антология*. Брюссель: Жизнь с Богом, 1998.
- Святитель Василий Великий. *Творения. Том 1*. Москва: Сибирская Благовонница, 2008.
- “Творения Святаго Григория Нисскаго. Часть Четвертая.(Творения Святых Отцев в Русском Переводе, Издаваемые При Московской Духовной Академии, Том 40).,” 111–32. Москва: Типография В. Готье, 1862.
- Тейяр де Шарден, Пьер. *Феномен Человека*. Москва: АСТ, 2002.
- Фокин, Алексей. *Формирование Тринитарной Доктрины в Латинской Патристике*. Москва: Издательский дом “Познание,” 2017.
- Фома Аквинский. *Сумма теологии: Часть 1, вопросы 1-43*, 2002.

Эриксон, Миллард. *Христианское Богословие*. Библия для всех, 1999.