

Влияние ТРИНИТАРНОГО БОГОСЛОВИЯ на учение о Церкви

Фёдор СТРИЖАЧУК, *Одесская богословская семинария, Одесса, Украина*

«Богословские размышления»: Спецвыпуск ОБС, 2014, с. 105-121 © Ф. Стрижачук, 2014

Со времени написания в 1521 году лютеранским богословом Филиппом Меланктоном *Loci Communes* (Общие места)¹¹ – первого протестантского богословского труда по систематическому богословию, который содержал 24 раздела (*Loci*), богословы, писавшие систематическое богословие имели склонность исследовать и представлять каждую тему богословия отдельно и независимо от других разделов богословия. Такой подход безусловно обладает педагогической ценностью, поскольку позволяет читателю обратиться непосредственно к интересующей его теме без ознакомления с содержанием всего богословского труда. Но со временем у метода «общих мест» выявились недостатки. Хотя такое богословие не было бессвязным, отдельные темы представлялись изолированно и не в достаточной мере влияли друг на друга.

Некоторые стали воспринимать учебники по систематическому богословию как словари или энциклопедии. При использовании метода «общих мест», не всегда понятно, какая тема богословия является главной, доминирующей, определяющей. При этом подходе не всегда можно увидеть богословский центр или норму богословия даже если автор заявляет о наличии основного богословского мотива.

Современные богословы, понимая эту проблему, предложили целый ряд основных истолковательных тем: Слово Божье, непогрешимость Писания, Божья



Федор СТРИЖАЧУК, магистр богословия, преподаватель Одесской богословской семинарии. Женат, воспитывает две дочери.

Fedor STRIZHACHUK holds an M.Th. in theology and is an instructor at Odessa Theological Seminary. He is married with two daughters.

¹¹ Melancthon P. *Loci Communes*, 1521, Melancthon Werke 2, ed. R. Stupperich (Gutersloh, 1952).

любовь, эсхатология и др. Но выбор истолковательной темы не может быть случайным, он должен быть обоснован.

В данной статье мы рассмотрим влияние тринитарного богословия как истолковательной темы на учение о церкви в евангельском богословии. В первом разделе статьи мы покажем, почему доктрина о Троице стала доминирующей темой в богословии XX-го века и приобрела статус истолковательной для богословия в целом и экклесиологии в частности. Во втором разделе мы представим сущность «социальной модели Троицы», которая больше всего повлияла на развитие экклесиологии в тринитарном ключе. Последний раздел посвящен евангельской экклесиологии с точки зрения тринитарного богословия, как истолковательной темы в трудах трех богословов: Мирослава Вольфа, Стенли Гренца и Пола Фиддеса.

Приключения доктрины о Троице

Доктрина о Троице – одна из всего двух тщательно разработанных доктрин патристического периода. Вторая доктрина, тесно связанная с доктриной о Троице, – это доктрина о Христе. Эти две доктрины являются основополагающими для христианского богословия.

Доктрина о Троице не является результатом рациональной спекуляции о Боге на основе общего откровения. Хотя средневековые богословы иногда пытались вывести доктрину о Троице исходя только из интуитивного рационального постижения Бога, общепринятым все-таки стало понимание, что из общего откровения человеческий разум может прийти только к пониманию существования Бога. Доктрина о Троице стала возможной только благодаря особому историческому откровению Бога, как Отца, Сына и Духа Святого.

Новозаветные авторы и самые ранние христианские учителя и писатели постновозаветного периода осознавали реальность Троицеобразного Бога, но не испытывали потребности сформулировать последовательное учение о Боге. Со временем, когда христиане вступили в диалог с греческим мышлением и больше погрузились в контекст греко-римской культуры, сформировалась ситуация вопрошания о природе Бога. Кроме того, бурный расцвет метафизических и мифологических спекуляций в христианской среде и на её богословских окраинах привел к ситуации, когда нужно было сформулировать нормативное христианское учение о Боге. Эта ситуация вопрошания и иначе мыслящая вынудила христианскую Церковь в лице её учителей и пастырей заняться разработкой ортодоксального учения о Боге.

Путь к доктрине о Троице не был простым и легким, скорее он был извилистым и трудным. Но в IV веке Каппадокийские Отцы на Востоке и Августин на Западе сформулировали учение о Троицеобразном Боге, которое обрело статус ортодоксального учения. Доктрина о Троице может быть представлена достаточно лаконично: «Бог есть единая Сущность в трех Личностях». Эта формулировка показала преемственность христианства с ветхозаветным монотеизмом, и в тоже время, хорошо описала христианский опыт спасе-

ния, которое пришло как проявление любви Бога Отца, через благодать Бога Сына и в силе Бога Святого Духа.

Цель создания доктрины о Троице, как и любой другой доктрины, была не задача усложнить понимание христианского учения, а наоборот сделать учение о Боге более понятным и согласованным, насколько это возможно, в доступных богословам того времени терминах. Роберт Дженсон, излагая богословие Карла Барта, заметил: «Доктрина о Троице не является загадкой, которую нужно решить, это матрица, при помощи которой должны быть решены все богословские загадки».^[2] Но ясность доктрины, конечно, не зависит только от способности Отцов Церкви подобрать необходимые образы, метафоры и термины и сформулировать понятную человеческому уму доктрину. Степень постижимости доктрины о Троице определяется также самим предметом, изложенным в доктрине, т.е. самим Троициным Богом. Но доктрина о Троице, описывая Бога, не делает Его абсолютно концептуально прозрачным, Бог остается тайной. Откровение Бога – это не раскрытие секрета, а откровение тайны. Тайна и после откровения остается тайной. Апофатическое богословие Восточной церкви напоминает нам эту истину. Поэтому, в учении о Троицином Боге всегда будет присутствовать привкус недосказанности и тайны.

Первоначальные ортодоксальные формулировки доктрины о Троице, на Востоке – отцов-каппадокийцев, и на Западе – Августина, уже содержали акценты, которые затем, получив развитие, сделали толкования доктрины о Троице в разных частях империи несколько отличными друг от друга. Каппадокийцы и их последователи на Востоке сосредоточили свое внимание на Лицах Троициного Бога, что привело к выделению троичного аспекта в Троице.^[3] В аналогиях для иллюстрации учения о Троице в основном использовался образ трех людей (Адам, Ева, Сиф; Петр, Павел и Иоанн и т. д.). Современные богословы назвали такое использование аналогий для объяснения Троицы «социальной моделью Троицы». Августин же и его последователи на Западе подчеркивали единство божественной сущности и единое дело Бога в творении и спасении. А использование Августином аналогии одной личности с тремя способностями (любовь, знание, воля и др.) называют «психологической моделью Троицы». Кроме этого Августин в трактате *О Троице* не ограничился представленным в символе веры определением природы Святого Духа, в котором Дух Святой провозглашается сопоклоняемым с Отцом и Сыном и исходящим от Отца. Августин учил, что Дух Святой исходит также от Сына.^[4] Два века спустя поместный испанский синод в Толедо (589 г.) включил вставку Августина *filioque* (и от Сына) в латинский перевод символа веры. Это изменение получило распространение и

^[2] Jenson, Robert W. "Karl Barth," in *The Modern Theologians: An Introduction to the Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. David F. Ford, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997). – p. 31.

^[3] Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines*. Rev.ed. (San Francisco: Harper & Row, 1978). – pp. 3-28.

^[4] Логика Августина в изложении этого доктринального вопроса представлена в Kelly, *Early Christian Doctrines*. – p. 275.

признание на Западе, затем привело к открытому противостоянию Западной и Восточной церкви, которое закончилось Великой схизмой в 1054 г.

Средневековые богословы подвергли тщательному логическому анализу доктрину о Троице, используя как богословскую рефлексию над откровением, так и философскую спекуляцию. Здесь мы выделим только двоих богословов, внесших особый вклад в доктрину о Троице: Ришара Сен-Викторского и Фому Аквинского.

Ришар Сен-Викторский, богослов XII века в труде *De Trinitate* предложил выдающееся изложение доктрины о Троице. Его цель состояла в том, чтобы предложить «необходимые причины» для веры в Троицу Единого Бога.^[5] Особый интерес вызывают его аргументы в пользу множественности Личностей в Боге. Чтобы рационально обосновать это учение Ришар Сен-Викторский прибегает к «аналогии любви», взятой у Августина.

Его аргументация следует такой логике. Бог, как Высшее Благо должен быть любовью. Но любовь к себе не может быть совершенной любовью, настоящая любовь требует существования равноценного возлюбленного, который является восприемником любви. Эта совершенная любовь должна быть взаимной в обоих направлениях, каждый должен любить и быть возлюбленным. Но Ришар Сен-Викторский считает, что и этого недостаточно, чтобы любовь была совершенной. Совершенная любовь не желает замыкаться между двумя возлюбленными, иначе она будет эгоистической, а стремится поделиться этой любовью с кем-то ещё, третьим. Потому самая совершенная любовь по учению Ришара Сен-Викторского может быть только между тремя и только тремя любящими.^[6] Таким образом, Ришар Сен-Викторский отставил в сторону психологическую модель Троицы Августина, подчеркивающую единство Бога, и создал учение о Троице, которое уделяет большее внимание «Лицам-в-отношениях».

Фома Аквинский, выдающийся богослов XIII века, осуществил творческий синтез традиционной психологической модели Троицы Августина и социальной модели Троицы Ришара Сен-Викторского. Хотя Аквинский высказывается очень сдержанно в отношении допущения Ришара Сен-Викторского, что триединство Бога может быть познано естественным разумом человека, а не только через божественное откровение. Отправным пунктом тринитарного богословия Фомы служит основанное на Библии учение церкви о двойном действии в Боге: рождении Сына и исхождении Духа. Это двойное действие вовлекает разум и волю Бога, которые соответствуют Слову и любви Бога.^[7] В первом действии Божий интеллект создает образ Себя, который единосущен и равен Ему, что соответствует рождению Сына. Во втором действии Божественная Воля, направленная к образу, являет Себя, как Любовь, которая в свою очередь единосущна и равна Отцу и Сыну, и соответствует исхождению Духа.

^[5] Fortman, Edmund J. *The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (Philadelphia: Westminster, 1972). — p. 191.

^[6] Richard of St. Victor, *The Trinity* 3.2-3, 14-15.

^[7] Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 1a, 27 (1:147-151).

Ряд исследователей считают, что формулировка тринитарной доктрины Фомой Аквинским — это вершина тринитарного богословия,^[8] другие же полагают, что его учение привело к закату и пренебрежению доктриной о Троице в последующие века.^[9] Это обусловлено тем, что Фома Аквинский, как и многие его последователи, начинает изложение доктрины о Боге с единства Бога, а потом переходит к учению о триединстве. Общепринято также обвинять Августина в снижении значимости доктрины Троицы в западном богословии. Еще одной причиной утраты интереса к доктрине Троицы называют сложный богословский язык средневековых схоластов, который с трудом мог быть усвоен церковным благочестием.^[10]

Основные богословы Реформации не отвергли доктрину Троицы, представленную в древних символах веры, потому что верили, что Писание учит этой доктрине. Но их главные богословские интересы сосредоточились вокруг других тем богословия, таких как спасение, оправдание по вере, природа авторитета в церкви и т. д. Таким образом, одним из ведущих принципов Реформации было правило — говорить о Боге только в контексте Его отношения к человечеству или истории спасения.^[11]

Но уже в шестнадцатом веке появилось движение, совершенно отвергающее учение о Троице. Наиболее известным антитринитарием был Фауст Социн (1539–1604). Он аргументировал свою позицию, апеллируя к Писанию и разуму и, в то же время, отрицая традиционные исповедания веры. Социн отождествлял сущность и личность Бога, и утверждал, что Бог — это одна личность.^[12]

В период Просвещения, когда разум был возведён в ранг верховного арбитра всякой истины, основные мыслители этого периода отвергали, или подозрительно относились к доктрине о Троице, которая, по их мнению, могла быть оправдана только обращением к «внешним» авторитетам, таким как Писание или церковное предание.

Фридрих Шлейермахер (1768–1834), «князь Церкви», «отец современного богословия», провозгласив основанием христианской жизни и богословия «чувство абсолютной зависимости», утверждал, что доктрина Троицы не является непосредственным религиозным переживанием, а является выводом из таких переживаний.^[13] По мнению Шлейермахера, христианин приходит к этой доктрине опосредованно, через христологию и пневматологию. Таким образом, для Шлейермахера, доктрина Троицы была результатом конструктивной рефлексии, а не изначальным свидетельством христианской веры. По этой причине, он поместил учение о Троице в конец своего монументального труда «Христианская вера». Некоторые расценили это, как пренебрежение доктриной Троицы, другие же посчитали это логическим и

^[8] Fortman, *The Triune God*. — p. 206.

^[9] Rahner, Karl. *The Trinity*, trans. Joseph Donceel (New York: Crossroad, 1997). — pp. 16-17.

^[10] Grenz, Stanley J. *Rediscovering the Triune God: The Trinity in Contemporary Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2004). — p. 13.

^[11] Loeschen, John R. *The Divine Commu-*

nity: Trinity, Church, and Ethics in Reformation Theologies (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal, 1987). — pp. 17-18.

^[12] Fortman, *The Triune God*. — p. 244.

^[13] Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*, ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, n. d.). — p. 738.

правомерным следствием его подхода к богословию.^[14] Более убедительной представляется точка зрения, что доктрина Троицы у Шлейермахера является логической кульминацией учения о Боге или даже всего богословия. Но место доктрины Троицы в конце богословской системы, не позволяет поместить другие доктрины богословия в тринитарный контекст и они развиваются у Шлейермахера в антропологическом контексте «чувства абсолютной зависимости», что делает справедливой критику Барта, отметившего, что Шлейермахер «говорил о Боге, говоря о человеке, но громким голосом».^[15]

Толчок к развитию тринитарного богословия в XIX веке пришел с неожиданной стороны – от коллеги Шлейермахера по университету, философа Георга Ф. Гегеля (1770–1831). Философия Гегеля является, возможно, наиболее всеохватывающей и сложной философской системой, и здесь мы не можем её рассматривать, отметим только интересующие нас аспекты. Гегель полагал, что религия и философия описывают одну и ту же реальность – религия делает это при помощи воображения, используя образы, а философия – при помощи разума, используя понятия. Он считал, что доктрина Троицы не является сугубо религиозным учением, она находится в центре понимания всей реальности, которая, как он видел, находится в постоянном движении. Бог, Абсолютный Дух, проходит следующие стадии: Бог (Отец) как Абсолютный Субъект делает Себя объектом для Себя (Сын), но Бог остается нераздельной сущностью даже после своей само-дифференциации, так как любит Себя в Своем другом, оставаясь с Ним единым (Дух Святой).^[16] Оценка богословами философии Гегеля неоднозначна, но то, что его философия способствовала возрождению интереса к доктрине о Троице – бесспорно.

Богословие и философия XIX века заложили определенные предпосылки возрождения интереса к доктрине Троицы, но подлинный ренессанс доктрины пришелся на богословие XX века. Пионером этого ренессанса был один из наиболее известных и влиятельных богословов современности швейцарский богослов Карл Барт (1886–1968).

Богословие Карла Барта в основном концентрировалось вокруг двух основных тем: откровение и христология.^[17] Учение Барта об откровении Божьем было ответом на критику Фейербаха, утверждавшего, что христианское богословие думает, что говорит о Боге, а в действительности говорит о человеке, но только в возвышенных и максимальных терминах. Барт же доказывал, что христианское богословие может говорить о Боге, потому что оно основывается на предшествующем всякой рефлексии самооткровении Бога.

Богооткровение – это событие, которое имеет тринитарную структуру. В откровении участвуют все три Лица Троицыного Бога: Отец, Сын и Дух

^[14] Для более детальной дискуссии этого вопроса см. Grenz. *Rediscovering the Triune God*. – pp. 17-24.

^[15] Barth, Karl. *The Word of God and the Word of Man* / trans. Douglas Horton (New

York: Harper, 1957). – pp. 195-196.

^[16] Гегель Г. Лекции по философии религии.

^[17] Mueller, David L. *Karl Barth: Makers of the Modern Theological Mind* (Waco Tex.: Word, 1972). – p. 51.

Святой. По учению Барта, Бог есть Открывающий (Отец), Он же есть Откровение (Сын), а также Процесс Откровения или Эффект Откровения (Дух Святой). Бог не только субъект откровения, Он идентичен самому откровению и влиянию откровения на человека.^[18] Бог есть Господь в тройственном самоповторении. Таким образом, в богословии Барта упоминание Троицы встречается уже в пролегоменах к богословию, в учении об откровении, а не в учении о Боге, как это принято в традиционных трактатах по богословию. Доктрина Троицы становится не выводом из других доктрин, а скорее, занимает место предпосылки и даже матрицы богословия. По мнению Барта, доктрина Троицы является не просто одной из многих доктрин христианского богословия, но, по сути, она определяет все остальные доктрины.

Следующим после Барта богословом, внесшим значительный вклад в возрождение доктрины о Троице, был «католический отец церкви двадцатого века» Карл Ранер (1904–1984). Ранер в отличие от Барта был укоренен в классической традиции Августина и Фомы Аквинского и положительно относился к естественному богословию. Но он, как и Барт, сожалел о том, что в жизни современного христианина доктрина Троицы не занимает какого-либо существенного места. Он говорил, что если из современной ему христианской литературы упустить учение о Троице, то не многое изменилось бы.^[19] Несмотря на словесное признание учения о Троице, в практической жизни христиане являются унитариями, т.е. признают Бога одним Субъектом, одной Личностью.

Чтобы разъяснить тринитарное учение своим современникам Карл Ранер провозгласил богословский принцип, который стал известен как правило Ранера: «“Икономическая” Троица есть “имманентная” Троица и “имманентная” Троица есть “икономическая” Троица».^[20] Правило Ранера стало катализатором плодотворной богословской дискуссии в XX веке. Оно также способствовало возвращению «истории спасения» в дискуссию о Троице. Троица стал восприниматься, как близкий человеку и как открывшийся нам без остатка.

После Барта и Ранера начался настоящий ренессанс учения о Троице, появилась целая плеяда богословов, которые осознали важность этой доктрины для христианского богословия. Здесь мы обратимся только к тринитарному богословию Юргена Мольтмана и Вольфхарта Панненберга, подхвативших эстафету переданную Бартом и Ранером.

Мольтман и Панненберг особенно подчеркивали важность истории в понимании Божьего откровения и Самого Бога. Кроме того эти богословы в

^[18] Barth, Karl. *Church Dogmatics I/1* / ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburg: T. & T. Clark, 1975). – p. 296.

^[19] Икономическая Троица – Бог в истории спасения, явивший Себя во времени, как Отец, Сын и Дух Святой. Имманентная Троица – Бог в вечности, Бог в Себе, независимо от откровения. Rahner K. «The

Trinity» in *A Map of Twentieth-Century Theology: Readings from Karl Barth to Radical Pluralism* / edited by Carl Braaten and Robert Jenson (Minneapolis: Fortress Press, 1995). – p. 190.

^[20] Rahner Karl. *The Trinity* (New York: Herder and Herder, 1970). – p. 32.

основном концентрировались на теме взаимодействия концепции истории спасения с Троициным Богом.^[21] Они убеждены, что если рассматривать историю спасения с тринитарной точки зрения, то три Лица Троицы становятся данностью самооткровения Бога в Иисусе Христе, а единство Бога предстает как вопрос, требующий решения в богословской системе. В отличие от многих классических и современных богословов, помещающих в начале своих систем учение о единстве Бога, как связанное с общим пониманием Бога, Вольфхарт Панненберг на первое место, сразу после учения об откровении, ставит учение о Троице, а затем переходит к единству Бога и учению об атрибутах Божьих.

Мольтман и Панненберг, следуя за Бартом, обосновывают учение о Троице в самооткровении Бога в Иисусе Христе, то есть в домостроительстве спасения. Они развивают доктрину о Троице, основываясь на том, как Отец, Сын и Дух Святой проявляют Себя и вступают в отношения друг с другом в главном событии откровения – в жизни и проповеди Иисуса Христа, а особенно в Его смерти и воскресении. И когда дискуссия о Боге переходит к учению об атрибутах Бога, то обнаруживается, что одними и теми же атрибутами обладают Отец и Сын и Дух Святой, что указывает на единство Троициного Бога. Такой приоритет Трех Лиц над Единой сущностью называют социальной моделью Троицы, к рассмотрению этой концепции мы переходим в следующем разделе.

Социальная модель Троицы

В современном тринитарном богословии существует два основных подхода к формулировке доктрины Троицы: психологическая модель и социальная модель. Эти подходы, как уже упоминалось, существовали на протяжении всей истории христианских доктрин, но сами термины были изобретены в двадцатом веке и тогда же этому различию стали придавать большое значение.

Юрген Мольтман считает, что неправильное понимание Бога губительно повлияло на историю христианства и продолжает влиять на современность. В истории западного богословия он видит два основных ответа на вопрос о природе Бога: Бог есть Высшая Сущность, и Бог есть Абсолютный Субъект.^[22] Первый ответ появился еще в античной философии, получил развитие в Средние Века, особенно в доказательствах существования Бога, и в настоящее время считается приемлемым в католической церкви. Второй ответ, происходящий от одной из традиций Ветхого Завета, нашел отклик в средневековом номинализме, и получил максимальное развитие в европейском идеализме XIX века. Оба подхода относятся к «психологической модели Троицы», изначально разработанной Августином, так как отдают приоритет единству Бога, а не Его Трем Лицам.

^[21] Grenz, *Rediscovering the Triune God*. – p. 74. Kingdom / trans. Margaret Kohl (New York:

^[22] Moltmann Jurgen. *The Trinity and the* Harper and Row, 1981). – p. 10.

По мнению Мольтмана, «психологическая модель Троицы» неверно отражает свидетельство Нового Завета об истории Иисуса Христа, являющейся частью истории Отца, Сына и Святого Духа.^[23] Основные христианские ереси в учении о Боге: арианство и модализм, также происходят из-за чрезмерного акцента на единстве Бога. Кроме того, тяготеющие к монархии и другим формам абсолютизма политические режимы, а также церковные структуры монархического типа — это следствие богословия, которое принимает форму радикального монотеизма.^[24] Политические и экклесиологические монархии часто использовали идеологию: «Один Бог на небе, один царь на земле или один епископ в церкви».

Мольтман видит только одну альтернативу «богословскому монархизму» — тринитарное учение о Боге, которое должно начинаться с библейской истории Отца, Сына и Святого Духа, а не с богословской рефлексии о природе Бога. «В отличие от психологической доктрины Троицы мы развиваем социальную доктрину Троицы, и обосновываем её историей спасения» — заявляет Мольтман.^[25] Бог не является одним субъектом в осуществлении истории спасения или троекратным самоповторением Бога. Он открывает Себя в тринитарной истории как три личности-субъекта в отношениях друг к другу. Тринитарная история — это вечный перихорезис, взаимоводворение и взаимопроникновение Отца, Сына и Святого Духа, явленное в истории спасения. В истории спасения вечный Троиединый Бог привлекает и включает человечество и всё творение в Свою вечную тринитарную жизнь во всей своей полноте. Лица Троицы не являются «модусами бытия», а представляют собой уникальные, не взаимозаменяемые Субъекты, обладающие сознанием и волей, имеющие общую божественную сущность. Быть личностью, по мнению Мольтмана, означает существовать-в-отношениях с другими. Благодаря внутритринитарной любви Лица Троицы полностью существуют друг в друге.

За иллюстрациями учения о Троице сторонники «социальной модели Троицы» предпочитают обращаться к отцам Восточной церкви, в основном, к каппадокийцам: Василию Великому, Григорию Нисскому и Григорию Богослову, которые использовали образ трех человек в качестве образа Троицы. Таким образом, подчеркивается приоритет Божественных Лиц перед общей сущностью. В социальной модели Троицы единство Троицы обосновывается, в основном, не ссылкой на единую сущность Бога, хотя она не отрицается, а указанием на перихоретические отношения между Лицами Троицы.

Концепция перихореза была введена в тринитарное богословие Псевдо-Кириллом Александрийским, но широкое применение получила в богословии Иоанна Дамаскина.^[26] Концепция перихореза буквально означает вза-

^[23] Ibid. — p. 16.

^[24] Мольтман называет монотеизмом то, что принято называть унитаризмом, за что и подвергается критике.

^[25] Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*. — p. 157.

^[26] Harrison, Verna. "Perichoresis in the Greek Fathers," *St. Vladimir Theological Quarterly* 35 (1991). — pp. 53-65.

имное водворение и проникновение Лиц Троицы друг в друга, существование в другом, жизнь в другом и посредством другого. Концепция перихореза сохраняет особенность и индивидуальность каждого Лица, не редуцируя его к отношению внутри сущности. В тоже время, идея перехореза позволяет объяснить единство Троицыного Бога, не пожертвовав реальностью отличий Отца, Сына и Святого Духа. Концепция социальной Троицы, как важная составляющая учения о Боге повлияла на многие доктрины христианского богословия, но наш интерес сосредоточен на учении о Церкви.

Тринитарная церковь

Возникший в последнее время интерес к доктрине Троицы привел к существенному росту ее влияния на другие разделы богословия. Доктрина о Троице уже не рассматривается как отдельный изолированный раздел богословия. Некоторые даже призывают к созданию мозаики христианского богословия на тринитарной основе.^[27]

Доктрине Троицы приписывается методологическая функция, и она используется для развития всех классических доктринальных тем. Учение о творении, богословская антропология, учение о личности и деле Христа, эсхатология, богословие религий и др. исследуются сейчас с точки зрения возросшей важности доктрины Троицы. И потому не стало неожиданностью, прозрение многих богословов, увидевших, что доктрина Троицы может найти применение в учении о церкви.

В последнее время появилось несколько публикаций по тринитарному богословию от богословов традиции Свободных церквей. В этой статье мы рассмотрим публикации трех евангельских богословов – Мирослава Вольфа, Стэнли Гренца и Пола Фиддеса – и отметим основные различия и общие черты их подходов.

Церковь по образу Троицы

Свое исследование мы начнем с Мирослава Вольфа. Приступая к теме отношения между учением о Троице и учением о церкви, Вольф замечает, что «В наши дни мысль о том, что церковное сообщество должно служить отражением сообщества тринитарного, кажется практически очевидной».^[28] Отметив широкий консенсус по этому вопросу, он выражает удивление, что это соответствие между Троицей и Церковью все же недостаточно изучено, и ставит себе это за цель. Первые две главы своей книги он посвящает обстоятельной дискуссии с Йозефом Ратцингером и Иоанном Зизиуласом, представителями католического и православного богословия соответственно. У обоих он находит общинную, неиндивидуалистическую экклесиологию, к

^[27] McFadyen A.I. "The Trinity and Human Individuality. The Condition of Relevance." *Theology* 95, 1992. – p. 10.

^[28] Вольф Мирослав. По подобию Наше-

му. Церковь как образ Троицы / пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – С. 238.

которой он, в общем, примыкает и ставит целью развить ее в рамках традиции «Свободной церкви».

Обращаясь к вопросу «Что такое церковь?», Вольф начинает с людей. Он использует выражение, которое было взято на вооружение людьми бывшей Восточной Германии, когда они разрушали Берлинскую стену в 1989 году: «Народ — это мы!». По мнению Вольфа, христиане также должны сказать: «Церковь — это мы!». ^[29] Это основополагающее утверждение подчеркивает, что церковь — не теория и не идеал, но историческая реальность, существующая в настоящем времени и в определенном месте. Церковь — это община, состоящая из личностей, а не единый коллективный субъект. Вольф определяет церковь, как собрание людей, собравшееся во имя Христа. ^[30] Таким образом, Вольф отвергает идею, что церковь является «субъектом», невидимой сущностью, отличной от конкретных исторически обусловленных собраний людей, которые ответили на Евангельскую весть.

В определении церкви для Вольфа важны два элемента — люди и их свободное решение вступить в сообщество веры во имя Христа. Однако, человеческий ответ на Евангелие сам по себе не создает церковь. Церковь — это не человеческое творение, свободная ассоциация. Такое понимание церкви и веры было бы, по мнению Вольфа, «волюнтаристским искажением» веры. Церковь создается Духом Божиим, который приводит людей к вере во Христа и вводит в общение церкви. Христос живет в этих отношениях людей веры, и, именно это общинно-образующее присутствие Христа посредством Духа Святого создает церковь. Эти два основных признака церкви — собрание людей и веру в Христа — Вольф, следуя за первым баптистом Джоном Смитом, находит в Мф. 18. 20: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». ^[31] Аргументируя свою позицию, Вольф замечает, что уже Тертуллиан видел в Мф. 18.20 церковь и рассматривал ее как отражение Троицы. ^[32]

Тот факт, что церковь является общением личностей служит для Вольфа основанием аналогии между церковью и Троицей. Он не соглашается с Ратцингером и с католической традицией, идущей от Фомы Аквинского, что личность — это «чистое отношение». Такое понимание личности редуцирует Лица Троицы к отношениям внутри единой сущности: Отец становится «отцовством», Сын — «сыновством» и Дух — «исхождением». Личности, которые являются чистыми отношениями, не могут действовать. Вольф соглашается с Кэтрин Лакунья, что такое понимание Божественных Личностей, в котором Троица взаимодействует с миром как одна личность, является «провалом» западного учения о Троице. ^[33] Он настаивает, что Лица Троицы следует рассматривать как «Субъекты». В этом отношении Вольф соглашается с Мольтманом, утверждающим, что личность и отношения дополняют друг друга. В Божественной жизни идентичность лиц взаимно оп-

^[29] Там же. — С. 165.

^[30] Там же. — С. 179.

^[31] Там же. — С. 246.

^[32] Tertullian, De pudicitia 21.

^[33] LaCugna, Catherine Mowry. God For Us: The Trinity and the Christian Life (New York: HarperCollins, 1991). — pp. 145-167.

ределяется через отношения. Бог Отец является Отцом Сына и Посылающим Духа, Сын же – рожденный, Дух Святой – исходящий и т.д. Личности находятся в постоянных взаимных отношениях.

Подобным образом, в церкви индивидуальная личность верующего возникает одновременно с общинной. Ни церковь, ни личность не опережают друг друга. Вольф говорит: «Как и божественные ипостаси, члены церкви не могут жить друг без друга; каждый христианин формируется как независимо верующий человек через свои взаимоотношения с другими христианами, причем природа их церковной личности проявляется в том, что все они одновременно отдают и получают (Флп 4:15)».^[34]

Спасение имеет общинный характер. Мы принимаем спасение как отдельные верующие, но мы слышим Евангелие от других верующих, мы отвечаем на призыв в церковной общине вместе с другими верующими. По мнению Вольфа, божественная и церковная общности создаются плюральностью, а не сингулярностью. Вольф предлагает оставить идею единой Божественной Сущности, которая объединяет Божественные Лица, потому что единство Бога создается перихоретическими отношениями Отца, Сына и Святого Духа. Проводя аналогию с церковной общностью, Вольф заявляет, что никакой отдельный человек или церковный титул не может соответствовать «единой Сущности», так как эта сущность является «совокупностью взаимоотношений». Только вся поместная церковь, включая все ее взаимоотношения между верующими, может быть образом единой тринитарной сущности.

Из подобия церкви тринитарной общности Вольф выводит три принципа. Во-первых, церковь не является единым субъектом, а скорее сообществом взаимозависимых субъектов. Во-вторых, восприятие спасительной благодати осуществляется не только через служителей, а через всех членов церкви. В-третьих, церковь создается Святым Духом, а не посредством официальных церковных служений, когда христиане совместно исповедуют свою веру и проповедуют друг другу слово Божье.^[35] Исходя из этих принципов, Вольф делает вывод, что церковь имеет полицентричный характер.

Полицентричная церковь проявляет себя через харизматическую структуру церкви, которую Вольф объясняет при помощи идеи священства всех верующих. Поскольку духовными дарами наделены все верующие и все призваны к служению, Христос действует во всех членах церкви, а не только через ее официальных служителей.^[36] Полицентричная церковь создается дарами Духа, благодаря чему Христос присутствует во всей церкви и все ответственны за жизнь церкви. Это в свою очередь предполагает взаимную субординацию членов церкви, как это видно в тринитарной жизни Бога. Любое подчинение лидерам должно быть помещено в контекст взаимной субординации и взаимозависимости. Сама же харизматическая природа церкви определяется Духом Божиим, наделяющим дарами.^[37] Предложив такой набросок введомой Духом общины, Вольф делает вывод, что модель Свободной церкви

^[34] Вольф. По подобию Нашему. – С. 258.

^[36] Там же. – С. 288.

^[35] Там же. – С. 282.

предлагает наиболее последовательный образ церкви, соответствующей Троице. Такая церковь полагается на водительство Духа и на свободное решение членов церкви, которые готовы отвечать на водительство Духа.

Экклесиологическая природа спасения

Возможно, самое новаторское в презентации экклесиологии Свободной церкви в изложении Вольфа, — это вызов, который он бросил индивидуалистским и пиетическим тенденциям в традиции понимания евангельскими христианами природы спасения. Вольф критически относится к индивидуалистической концепции спасения у первого баптиста Джона Смита, который крестил сам себя и церковь считал только «помощью извне» для более полного переживания спасения, само же спасение он воспринимал асоциально.^[38] Вольф же подчеркивает общинную и реляционную природу спасения. Он говорит, что евангельским христианам следует расширить понятия «личное спасение» и «личный Спаситель», их не нужно понимать исключительно в индивидуалистическом и частном смысле. «Личное спасение» не должно значить только «индивидуальное», но и предполагать связь с Богом и с другими верующими в церкви.

Больше на тему экклесиологической природы спасения в книге «Социальный Бог и реляционная самость» пишет евангельский богослов Стенли Гренц.^[39] В этом труде Гренц приходит к выводу, что Новый Завет, говоря о преобразующем деле Бога, представляет спасение общинной категорией: «Преобразование направленно не на изолированных индивидуумов. Наоборот, оно включает преобразование всех отношений человека, и предполагает созидание нового сообщества тех, кто участвует в преобразующем присутствии Духа».^[40] Здесь мы видим, что спасение включает отдельных людей, но эти люди — личности, имеющие отношения, и преобразование должно включать и их отношения. Гренц тщательно исследует богословие образа Божьего в человеке и приходит к выводу, что человеческая личность не только реляционная, но реляционная личность является также экклесиологической личностью. Жить по образу Троицыного Бога означает участвовать в сообществе, созданном Духом Божиим, т.е. в церкви.

Гренц также указывает, что спасение во Христе имеет эсхатологическую природу, и только частично реализовано в настоящем. Спасение — это вторжение в настоящее эсхатологической силы, создающей сообщество людей во Христе и, в конечном счете, преобразующей их в образ Божий. Церковь — это пролепсис и знамение грядущего человечества, обещанного Богом сообществу людей, которые живут в любви и взаимозависимости по образу тринитарной жизни. Гренц, как и Вольф утверждает, что церковь сама по

^[37] Там же. — С.287-295.

^[38] Smyth, John. *The Works of John Smyth* / edited by W.T. Whitley (Cambridge: Cambridge University Press, 1915). — p. 267f.

^[39] Grenz Stanley. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).

^[40] *Ibid.* — pp. 249-250.

себе не может создать такого сообщества, только Дух Божий может сделать это. «Присутствие Духа преобразовывает церковную общину по образу перихоретической жизни Троицеуподобного Бога».^[41] Оба автора, Вольф и Гренц, подчеркивают, что спасение во Христе является по своей природе и индивидуальным и церковным, и оба эти аспекта спасения не исключают, а дополняют друг друга. Производимая Духом Божиим вера во Христа включает свидетельство церкви, ее назидание и личное принятие этого свидетельства. Они также показывают, что верующий возвращается и живет в общности, посвящая себя общине верующих.

Отношение Церкви к Богу: имитация или участие

Экклесиология Свободной церкви предполагает, что церковь создается совместным действием: Божиим призывом людей и их ответом на этот призыв посредством собрания общины верующих. Но каково отношение церкви к Божественному общению, Святой Троице? Мирослав Вольф, вводя идею соответствия между Божьей тринитарной жизнью и жизнью церкви, не обосновывает его человеческим желанием быть похожим на Бога. Это соответствие создается Божиим действием, которое имеет место при крещении. Крещение во имя Отца, Сына и Святого Духа вводит верующего одновременно в тринитарное и экклесиологическое общение. Возникающие новые отношения имеют не только формальный характер, это онтологическая связь, обоснованная фактом спасения.^[42] Дух Святой посылает стремление и надежду в сообщество верующих, чтобы они воплотили в конкретной ситуации смысл своего крещения. Именно в помесных церквях, а не во вселенской церкви, это соответствие между тринитарной жизнью и церковной жизнью должно быть реализовано.

Другой баптистский богослов Пол Фиддес подверг критике идею «соответствия» между церковью и Троицеуподобным Богом. Он утверждает, что Троицеуподобный Бог привлекает нас в Свою жизнь в качестве участников.^[43] Когда мы говорим об Отце, Сыне и Святом Духе, мы не просто называем, описываем или ссылаемся на Бога, скорее мы вовлекаемся и участвуем в «движениях» Божьей жизни.

Учение о Троице Пола Фиддеса примыкает к западной традиции, идущей от Фомы Аквинского. Фиддес считает, что внутренние тринитарные отношения «рождение Сына» и «исхождение Духа Святого» не являются отвлеченными идеями, но действительными действиями в Боге. Тринитарные «процессы» внутри Божественной жизни, постулируемые Фомой Аквинским, являются реальными отношениями и действиями или «ипостасированными отношениями».^[44] Ипостасированные отношения — это Отец, Сын и Дух Святой.

^[41] Ibid. — pp. 250.

^[42] Вольф М. По подобию Нашему. — С.243.

^[43] Fiddes, Paul. Participating in God: a pastoral doctrine of the Trinity (London: Darton, Longman and Todd, 2000). — p. 30.

Фиддес считает, что Фома Аквинский и Каппадокийские Отцы в понимании Лиц Троицы отталкивались от понятий «движений» и «действий» в Боге, а не от «субъектов». Он опасается, что современные сторонники «социальной модели Троицы» подвергаются искушению слишком приблизиться к «тритеизму», когда подчеркивают тройственность в ущерб единства в Троице.^[45] Фиддес, как и Фома Аквинский, — сторонник идеи простоты Божественной Сущности. Божьи действия и Божья сущность составляют одно целое. Фиддес не соглашается с Вольфом в том, что «ипостасированные отношения» не могут действовать. Если Лица Троицеобразного Бога являются «ипостасированными отношениями», вовлеченными в миссию Бога, то Они, безусловно, способны к действиям.

Тринитарную жизнь, по Фиддесу, следует понимать, как «три движения отношений, ипостасированных в одном событии».^[46] Здесь Фиддес развивает идею Карла Барта о том, что бытие Бога — это «событие». Фиддес также считает, что язык о Боге не может быть окончательно объективирован, как будто мы можем находиться вне действий и отношений Троицеобразного Бога. Мы живем и говорим о Боге, участвуя в этом «событии тринитарных отношений». Мы не можем говорить о Боге как сторонние наблюдатели, о Боге мы можем говорить только как участники. Христианское учение о Боге — это исповедание о том, кем мы являемся, и Кем является Бог — в одном и том же утверждении. Бог — тот, в Ком мы живем, действуем и существуем. Это возможно, по мнению Фиддеса, только если мы допустим, что Лица Троицы не являются субъектами, а отношениями.

Фиддес высоко оценивает усилия Мольмана и Вольфа в развитии учения о перихоретических отношениях, означающих взаимозависимость и взаимопроникновение Божественных Лиц, но он считает, что следует идти дальше понимания личности как действующего субъекта к идее личности как ипостасированного отношения. Фиддес усматривает больше потенциала для взаимного водворения человеческих личностей с Троицеобразным Богом, если Божественные «Лица» понимать как «ипостасированные отношения».

Мирослав Вольф в своем описании «соответствия» между жизнью церкви и тринитарной жизнью также усматривает определенные ограничения для такого «соответствия». Внутри Божественного общения, безусловно, существует совершенное взаимное водворение Лиц, но такой уровень отношений между человеческими личностями и Богом представляется невозможным. Здесь присутствует асимметрия: Дух Божий может водворяться в людях, но люди не могут водворяться в Боге в такой же мере, заключает Вольф.^[47] Кроме того, человеческие личности качественно отличны от божественных Лиц. Хотя мы и дети Божьи и сонаследники Христу, мы являемся таковыми по усыновлению, а Сын вечно остается «Единородным от Отца». Таким образом, по мнению Вольфа мы не можем рассчитывать на такие же взаимные отношения с Богом, которые присутствуют в самой Божьей жизни.

^[44] Ibid. — p. 35.

^[45] Ibid. — p. 47.

^[46] Ibid. — p. 36.

^[47] Вольф. По подобию Нашему. — С. 265.

Пол Фиддес не соглашается с учением Мирослава Вольфа в этом вопросе. Он настаивает, что мы можем участвовать и действительно участвуем в божественном «событии» взаимных отношений. Мы не просто подражаем божественной жизни, мы даже «не можем подумать или назвать имя Отца, Сына и Святого Духа без участия в тринитарной жизни».^[48] Таким образом, по мнению Фиддеса, церковное сообщество очень ограничено в способности «подражать» Троице Богу. Но следует отметить, что Вольф также не считает, что «соответствие» церковной жизни Тринитарной жизни создается решением или усилиями верующих. Хотя у верующих и есть свобода в ответе на призвание Духа, это именно Дух Божий созидает собрание верующих. Идея Вольфа о «соответствии» церкви тринитарной жизни включает важный элемент деятельного участия членов церкви в созидательном действии Духа в формировании общины. Из критики Фиддеса может сложиться впечатление, что согласно богословию Вольфа церковь не участвует в божественной жизни, а только имитирует её. Но в действительности Вольф только говорит, что мы не можем испытать той глубины и того качества взаимного водворения, которое существует в тринитарной жизни.

Несмотря на отмеченные отличия, особые подходы Вольфа и Фиддеса не противоречат, а дополняют друг друга. Сильная сторона богословия Вольфа в том, что он подчеркивает еkkлесиологическую природу спасения. Он видит церковь народом Божиим ответившим на Божий призыв благодаря действию Святого Духа и вошедший в богочеловеческое общение через крещение. Он осознает риск богословия своей традиции Свободной церкви: слишком сильно акцентировать человеческое решение, свободный выбор вступить в общение. Пол Фиддес, в свою очередь, отталкивается от языка веры, предполагающего вовлеченность человека во взаимоотношения с Богом, рассматривает христианскую жизнь как участие в постоянном движении, в котором отдельная личность, жизнь церкви и тринитарное общение могут составлять одну жизнь, один комплекс отношений, в котором индивидуальность, разнообразие и взаимность обретают свою реализацию и полноту.

Заключение

В данной статье было показано, что доктрина Троицы была одной из основных доктрин патристического периода. Уже в этот период наметилось две тенденции в формулировке доктрины Троицы: на Востоке делался акцент на троичность, а на Западе — на единство. Западный подход с акцентом на единстве Троице Бога привел к пренебрежению доктриной о Троице в период от Реформации вплоть до начала XX века. Двадцатый век в богословии характеризовался всплеском интереса к тринитарному богословию благодаря трудам Карла Барта и Карла Ранера, которые вновь открыли значимость доктрины о Троице. Социальная модель Троицы стала парадигмой для формулировки всех других доктрин христианского богословия.

^[48] Fiddes, *Participating in God*. — p. 50.

Доктрина церкви не стала исключением, евангельские богословы Мирослав Вольф, Стенли Гренц и Пол Фиддес создали экклесиологии, в которых доктрина о Троице играет определяющую роль. Мирослав Вольф показал, что церковь создается по образу Троицеобразного Бога, является собой «совокупность взаимоотношений» и имеет полицентричный характер. Стенли Гренц обратил особое внимание на реляционную и экклесиологическую природу спасения. Пол Фиддес, соглашаясь с тринитарным пониманием спасения и Церкви, поднял вопрос о природе отношений верующих с Троицеобразным Богом: это имитация Троицы или участие в тринитарной жизни. Ответ Фиддеса не вызывает сомнений: церковь не имитирует Троицеобразного Бога, она участвует в «процессах» тринитарной жизни Бога. Бог — это Тот, в Ком мы живем, действуем и существуем.

Таким образом, говорить о Троице означает рассказывать историю о Боге и о самой церкви. Богословие Троицы — это самопредставление и самоистолкование христианской жизни, нашей жизни в Боге. Истинная церковь основывается ни на людях, хотя они необходимы для её существования, ни на структурах или служениях, хотя они также нужны для функционирования церкви, она основывается на самой жизни Троицеобразного Бога.

Библиография

- Вольф, Мирослав. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы / пер. с англ. О. Розенберг — Черкассы: Коллоквиум, 2012. — 424 с.
- Barth, Karl. Church Dogmatics I/1 / ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburg: T. & T. Clark, 1975).
- Barth, Karl. The Word of God and the Word of Man / trans. Douglas Horton (New York: Harper, 1957).
- Grenz, Stanley. The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).
- Grenz, Stanley J. Rediscovering the Triune God: The Trinity in Contemporary Theology (Minneapolis: Fortress Press, 2004).
- Fiddes, Paul. Participating in God: a Pastoral Doctrine of the Trinity (London: Darton, Longman and Todd, 2000).
- Fortman, Edmund J. The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity (Philadelphia: Westminster, 1972).
- Harrison, Verna. "Perichoresis in the Greek Fathers," *St. Vladimir Theological Quarterly* 35 (1991). — P. 53-65.
- Jenson, Robert W. "Karl Barth," in *The Modern Theologians: An Introduction to the Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. David F. Ford, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997).
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*, rev. ed. (San Francisco: Harper & Row, 1978).
- LaCugna, Catherine Mowry. *God For Us: The Trinity and the Christian Life* (New York: HarperCollins, 1991).
- Loesch, John R. *The Divine Community: Trinity, Church, and Ethics in Reformation Theologies* (Kirksille, Mo.: Sixteenth Century Journal, 1987).
- McFadyen, A.I. "The Trinity and Human Individuality. The Condition of Relevance", *Theology* 95, 1992. — pp. 10-18.
- Melanchton, P. *Loci Communes, 1521*, Melanchton Werke 2, ed. R. Stupperich (Gutersloh 1952).
- Moltmann, Jurgen. *The Trinity and the Kingdom* / trans. Margaret Kohl (New York: Harper and Row, 1981).
- Mueller, David L. *Karl Barth: Makers of the Modern Theological Mind* (Waco Tex.: Word, 1972).
- Rahner, Karl. *The Trinity*, trans. Joseph Donceel (New York: Crossroad, 1997).
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*, ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, n. d.).
- Smyth, John. *The Works of John Smyth* / edited by W.T. Whitley (Cambridge: Cambridge University Press, 1915).