

протоієрей Володимир СМІХ

Апофатизм тріадології: спроба аналізу

У статті розглядається православне вчення про Бога Трійцю. Осмислюється апофатичний характер православної тріадології. Спростовується тріадологія філіюкве «співвідношення за протиставленням». Обґрунтовується єдиноначальність Бога. Акцентується увага на тому, що Єдинопочаток Отця встановлює незворотні співвідношення, які дають нам можливість відрізнити дві інші іпостасі від іпостасі Отця, і разом з тим зводити їх до Отця як до конкретного Початку троїчної єдності. З'ясовується, що догмат «філіюкве» порушує троїчну рівновагу, розриваючи троїчну Монаду на дві діади.

Ключові слова: Трійця, тріадологія, єдиноначальність Бога, монада, діада, троїчна антиномія, раціоналізація, філіюкве, сутність, іпостась, природа, співвідношення за протиставленням, співвідношення за відмінністю, причинність, особистісність, субстанція.

З перших днів існування Церкви православні християни вірують у Бога-Трійцю – Предвічного Отця, Єдинородного Сина і Святого Духа, базуючись на словах Ісуса Христа та свідченнях Священного Писання і Передання Церкви. Однак знадобилося декілька століть, щоб вчення про Трійцю набуло точних богословських формулювань. Вчення про Трійцю – це не філософська абстракція, не винахід богословів, а богоодкровенна істина. «Тільки після пришествя Христа Бог відкрився людям як Трійця. Стародавні євреї свято оберігали віру в єдиного Бога, і вони не здатні були зрозуміти ідею троїчності божества, бо така ідея сприймалася б ними як трибожжя. В епоху, коли в світі повністю панував політеїзм, таємниця Трійці була прихована від людських поглядів, вона була наче прихована в найглибиннішій серцевині істини про єдність Божества» [7, с. 51]. Православна тріадологія сягає своїми коренями Євангелія. Таємницю Святої Трійці відкрив нам Сам Господь Ісус Христос, посылаючи апостолів на проповідь. Він сказав: «Отже, йдіть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Мф. 28, 19). Апостол

і євангелист Іоан також ясно свідчить не тільки про троїчність Божественних Лиць, але й про Їх єдиносущність. «Бо трое свідчать на небі: Отець, Слово і Святий Дух; і Ці трое – єдине» (1 Ін. 5, 7). З першого вірша пролога Євангелія від Іоанна бачимо, що «Отець називається Богом, Христос – Словом, і Слово у цьому «початку», який має тут не тимчасовий, а онтологічний характер, є одночасно і Бог («на початку... Слово було Бог»), та інший ніж Отець («і Слово було у Бога»). Ці три твердження святого євангелиста Іоана «На початку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог» – зерно, із якого проросло все тринітарне богослів'я. Вони відразу зобов'язують нашу думку стверджувати у Бозі одночасно тотожність і відмінність» [8, с. 465].

Ми можемо частково зрозуміти таємницю Святої Трійці тільки серцем – любов'ю, перебуваючи в святій соборній Церкві Христовій. «Трійця є таємниця, Свята Святих Божественної реальності, саме життя Бога прихованого, Бога Живого... Трійця не може бути охоплена людиною. Вона сама охоплює людину і викликає у ній славослів'я. Коли ми говоримо про Трійцю поза славослів'ям і поклонінням, не перебуваючи в особистісних стосунках, дарованих вірою, мова наша завжди невірна» [8, с. 475].

Православне вчення про Бога Трійцю розкривається у наступних термінах: «Бог є єдиним по сутності. Але при цьому є єдиним і в трьох Іпостасях. Якщо формула «одна природа – три Лиця» залишала можливість говорити про еманациї та личини однієї і тієї ж Істоти, то формула «одна сутність – три Іпостасі», вказуючи на онтологічну єдність Божества, підкреслювала разом із тим самостійність кожної Іпостасі. Отець, Син і Святий Дух – це три повноцінні Особистості-персона, кожна з Яких володіє не тільки повнотою буття, але і водночас є й всецїлим Богом. Одна іпостась не є третиною загальної сутності, а вмщає в Себе всю повноту Божественної сутності. Отець є Бог, а не третина Бога, Син також є Бог і Святий Дух – також Бог. Але і всі Три разом не є трьома Богами, а одним Бо-

гом. Ми сповідуємо «Отця і Сина і Святого Духа – Трійцю єдиносущну і нероздільну» (з Літургії святителя Іоанна Золотоустого). Тобто три іпостасі не ділять єдину сутність на три сутності, але й єдина сутність не зливає і не змішує три Іпостасі в одну» [7, с. 54-55]. З цього приводу варто взяти у свідки Святителя Григорія Богослова. Охочі до суперечок запитували у святителя: «Якщо Бог, Бог і Бог, то як же не три Боги? І славиме тобою чи не є багатоначальність?» На що Григорій Богослов відповідав: «У нас один Бог, тому що Божество одне. І до Єдиного зводяться суцці від Бога, хоча й вірується у Трьох, бо як Один не більший, так і Другий не менший є Бог, і Один не раніше, і Другий не після: Вони й хотінням не різняться, і силою не діляться, і все те не має місця, що тільки буває у речах роздільних. Навпаки, якщо висловитися стисліше, Божество в Розділених нероздільне, як у трьох сонцях, які одне в одному, одне розчинення світла. Тому коли маємо на думці Божество, першу причину і єдиноначальність, тоді те, що уявляється нами, – одне. А коли маємо на думці Тих, Які Божеству Суцці від першої Причини, і Суцці від Неї дочасно й рівночасно, тоді Поклоняємих - три» [3, с. 472-473].

Тріадологія «філіокве» – принцип раціоналізації троїчного догмату.

Методично Римо-Католицьке тринітарне богослів'я розглядає на початку єдину природу, щоб згодом перейти до трьох Осіб. Православна Церква спершу розглядає три Особи, щоб потім піднятися до єдності природи. Західне богослів'я розглядає спершу природу саму в собі, а потім переходить до носія цієї природи. Східна Церква розглядає насамперед носія і потім проникає у Нього, щоб розшукати природу. У першому випадку особистість розглядається як образ проявлення природи, у другому – природа розглядається як зміст особистості [5, с. 194]. «У IX столітті суперечка між латинянами та греками ставить питання про Трійцю в ас-

пекті Іпостасі Святого Духа. Обидві протилежні сторони, передбачаючи природну єдність Трьох, намагаються визначити в Трійці їх іпостасну відмінність. Перші намагаються встановити цю особистісну відмінність в аспекті $\alpha\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, тобто виходячи із природної тотожності. Другі, краще усвідомивши троїчну антиномію – антиномію «усії» та «іпостасі», враховуючи єдиносущність, звеличують єдиноначальність Отця, уникаючи, таким чином, небезпеки появи якогось нового савеліанства. Два вчення про іпостасне сходження Духа Святого: від Отця і Сина як єдиного початку та від одного Отця є двома різними вирішеннями питання про відмінність Лиць у Трійці, тобто дві різні тріадології» [8, с. 611].

На заході сформульований Фомою Аквінським тріадологічний принцип, який обґрунтовує іпостасну відмінність на принципі співвідношення за протиставленням, стає незворотнім з того часу, коли прийнято вчення про сходження Святого Духа і від Отця, і від Сина. «Цей принцип передбачає: 1) співвідношення являються обґрунтуванням іпостасей, які визначаються взаємопротиставленням: перша (іпостась) протиставляється другій, обидві разом – третій; 2) два Лиця являють неособистісну єдність, оскільки вони стають причиною нового зв'язку за протиставленням» [8, с. 612]. Із зазначеного зрозуміло, що сходження Святого Духа і від Отця, і від Сина, робиться ставка на єдність природи, адже в даному випадку Святий Дух сходить від природи, однієї для Отця і Сина. «Загальний характер цієї тріадології – зазначає В. Лоський – можна визначити як перевагу природної єдності над особистісною троїчністю, як онтологічний примат сутності над іпостасями» [8, с. 612-613]. Павло Євдокімов з цього приводу зазначає: «*Filioque*, таким чином, переміщує принцип єдності із іпостасі Отця у природу, воно применшує монархію Отця і порушує троїчну рівновагу, досконалу рівновагу трьох Лиць. Справді, воно змушує розірвати троїчну Монаду на дві діади:

«Отець – Син» і «Отець Син – Дух Святий»... Дух, який походить від двох – Отця – Сина, які розглядаються як один початок, – перетворює Дві особи в одне безлике божество – першопочаткову субстанцію... Це результат заміни позитивного відношення єдності негативним відношенням опозиції» [5, с. 196]. Отже, в контексті католицького тріадологічного принципу співвідношення за протиставленням стає зрозумілим, що в такому аспекті протиставлення Духа Святого Отцю і Сину, як одному початку особисті відмінності іпостасей стають відносними: «якщо Дух Святий – іпостась, то Отець і Син, з якими Він пов'язаний, постають перед нами в якійсь природній розмаїтості; якщо Отець і Син – дві відмінні іпостасі, то Дух Святий – тільки єдність Духа в одній і тій же природі» [8, с. 613]. У такій тріадології неможливо відрізнити одну іпостась від іншої, не змішуючи їх у тій чи іншій мірі із природою.

З православної точки зору особисте існування іпостасей у силу їхньої абсолютної неповторності не підлягає жодному визначенню. Щоб сказати, що Отець – не Син і не Дух Святий; Син – не Дух Святий і не Отець; Дух Святий – не Отець і не Син, необхідно піти апофатичним шляхом. Для прикладу покличемося на Святителя Григорія Богослова: «Бути ненародженим, народжуватися і сходити, дає назву: перше – Отцю, друге – Сину, третє – Святому Духові... тож не злитність трьох іпостасей дотримується в єдиному естві й гідності Божества. Син не Отець, тому що Отець – один, але те ж, що Отець. Дух – не Син, хоча й від Бога, тому що Єдинородний – один, але те ж, що Син. І Три – єдине в Божестві, і Єдине – Три за особистими властивостями, так що немає ні єдиного – у розумінні Савелієвому, ні трьох – у значенні нинішнього лукавого розділення» [3, с. 469]. Отже, як впливає із щойно наведеної цитати – про Трійцю не можна говорити в контексті співвідношення за протиставленням, а лише про співвідношення за відмінністю.

Богословська позиція, властива тріадології «філіокве», допускає відповідну раціоналізацію троїчного догмату в тій мірі, в якій вона нівелює основну антиномію між сутністю та іпостасями. Всупереч латинській логіці в православному розумінні походження Святого Духа від Отця – це безмежне подолання діади. Оскільки «Бог – монада-тріада, у Ньому немає місця для діади. Відповідно, протиставлення, яке нібито напрошується між Отцем і Сином, повністю штучне і є результатом неприпустимої абстракції. Коли мова йде про Святу Трійцю, то перед нами завжди Один або Три, але ніколи не два» [8, с. 621]. У цьому сенсі, на наш погляд, виняткової уваги заслуговує думка Григорія Чудотворця: «Божество виступило з одиничності через багатство, переступило подвійність (діада подолана. – Прот. В. С.), бо Божество вище матерії і форми, з яких складаються тіла, і визначилося троїчністю (першим, що перевершує склад подвійності) (в Трійці звершується досконалість, адже вона перша долає подвоєння. – Прот. В. С.), через досконалість, щоб не бути обмеженим, але і не розлитися до безкінечності. Перше показувало б нелюбов до спілкування (було б безславним. – Прот. В. С.) останнє – безладдя; одне було б зовсім у дусі іудейства, інше – язичництва і багатобожжя» [3, с. 346]. Таємниця, про яку тут говорить філософськими термінами святий Чудотворець, розкриває перед нами за межами будь-якої логіки та будь-якої метафізики іншу сферу буття.

Сходження Святого Духа від Отця і Сина не є подолання діади, а зворотне її злиття у монаду, повернення монади в саму себе. Це діалектика монади, яка розкривається у діаді та знову повертається у монаду. Принагідно необхідно зазначити, що у цьому сенсі для тріадології «філіокве» характерне розуміння Духа Святого як взаємної любові між Отцем і Сином.

Всупереч католицькій позиції православне богослів'я наполягає на необхідності подолання діади. «При розкритті монади особистісна повнота Бога не може зупинитися на

діаді, адже «два» передбачає взаємне протиставлення і обмеження; «два» розділило б Божественну природу і ввело б у безкінечність джерело невизначеності. Це була б перша поляризація творіння, яке було б, як у гностичних системах простим проявленням. Таким чином, Божественна реальність у двох Особах немислима. Подолання «двох», тобто числа, звершується у «трьох»; Це не повернення до першопочаткового, але досконале розкриття особистого буття. Справді, «три» тут не наслідок складання; три абсолютно відмінні реальності не можуть бути вираховані; три абсолюта не підлягають складанню (додаванню . – Прот. В. С.); «три», які перебувають за межами будь-якого вираховання, за межами будь-якого протиставлення, встановлюють абсолютну відмінність. Трансцендуючи число, воно не починає і на завершує ряда, але розкриває за межами «двох» безмежність: не непроникливість перебування у собі, не самопоглинання у поверненні в єдине, а відкриту безмежність живого Бога, невичерпний надлишок Божественного життя» [9, с. 217]. Таким чином сходження Святого Духа від одного Отця, як конкретного Джерела Трьох, безмежно долає діаду і це подолання є освяченням абсолютної, а не відносної відмінності Осіб Пресвятої Трійці. Сходження Святого Духа від одного Отця являє нам Бога-Трійцю, не підвладну математичним законам числа. І навпаки, якщо Дух Святий сходиться від Отця і Сина, то це Трійця співвідносна та підвладна числовим законам. «Захищаючи іпостасне сходження Духа Святого від одного Отця, Православ'я сповідує свою віру в «Трійцю просту», в якій відношення за походженням вказують на досконалу відмінність Трьох і одночасно вказують на Їх єдність, яка від Отця, адже Він не лише монада, але, як Отець, є початок Триєдності» [8, с. 623].

Що ж до підсумку, то необхідно визнати, що неосяжна сутність Отця, Сина і Духа Святого у тріадології «філіокве» отримує позитивну, визначаючу кваліфікацію. Сутність Бога об'єктивується, що не припустимо. Дог-

мат «філіокве» порушує троїчну рівновагу, розриваючи троїчну Монаду на дві діади. Дух, який походить від двох – Отця – Сина, – перетворює Дві особи в одне безлике божество – першопочаткову субстанцію. Загальний характер триадології «філіокве» можна визначити як перевагу природної єдності над особистісною троїчністю, як онтологічний примат сутності над іпостасями. Filioque переміщує принцип єдності із іпостасі Отця у природу, нівелює монархію Отця і порушує досконалу рівновагу трьох Лиць.

Єдиноначальність Бога.

За вченням Православної Церкви іпостасі обумовлюють одночасно єдність і відмінність у божественному житті, адже єдність визначається не природою, а Отцем. Важливо бачити відмінність між рівнем природи та рівнем іпостасі в божественному бутті. Один із авторитетних сучасних богословів митрополит Іоан Зізіюлас зазначає: «І те (природа . – Прот. В. С.) і інше (іпостась. – Прот. В. С.) вказує на буття, але перше стосується до «що», а останнє – до «як» буття. Дарування існування або буття Сину Отцем є питанням не природи, не того, що є Бог, а того, як Бог є. Звідси виходить, що ідея причинності використовується для того, щоб описати «як» божественного буття і не дати підстав думати, нібито поява Трійці – питання надання оуся. Отець є «причиною» надання не оуся, а особистої інакшості (тобто «як» буття)... Отець як «причина» - вищий онтологічний принцип божественної особистісності» [6, с. 166-167]. Термін оуся вказує на щось загальне, тобто на однакове у Трійці. Тому Отець є причиною не *однаковості*, а інакшості, тобто особистісності. Святий Василій Великий говорячи про «причину» старанно уникає фрази «від оуся Отця»: «Дух Святий... має буття, залежне від причини – Отця, від Якого і сходить, то відмітна ознака іпостасної Його властивості є той, хто після Сина і з Сином пізнається і від Отця має буття» [2, с. 25].

Причинність вказує на те, «що в Бозі є не тільки сутність, реляційна та динамічна, але й інакшість, якій також властива динаміка... Причинність якраз і є складовою динамічного буття Бога; вона вміщує у собі рух, але не рух сутнісної необхідності, а рух без примусу, ініційований іпостассю» [6, с. 168]. Прикметною, з огляду на вищевикладене, уявляється думка Святителя Григорія Богослова. Він розкриває тайну Трійці саме як рух, ініційований особистістю Отця: «Тому Єдиниця, Яка від початку перейшла в подвійність, зупинилася на троїчності. І це в нас – Отець, і Син, і Святий Дух. Отець – народжує і зводить безприсрасно, поза часом і безтілесно» [3, с. 433]. Далі святитель пояснює, чому причинність – питання не природи, а особистості: «щоб не ввести мимовільного народження і ніби природного й нестримного виверження, що найменше узгоджується з поняттями про Божество» [3, с. 433].

З огляду на сказане, «Отець є причиною інших іпостасей, оскільки він не є власна своя сутність, тобто оскільки він не володіє сутністю для одного Себе. Саме це і повинен виражати образ причинності... Єдинопочаток Отця встановлює незворотні співвідношення, які дають нам можливість і відрізнити дві інші іпостасі від іпостасі Отця, і разом з тим до Отця їх зводити, як до конкретного Початку троїчної єдності. Це не тільки єдність однієї і тієї ж природи Трьох, але також єдність Трьох однієї і тієї ж природи» [8, с. 620]. У цьому контексті на неабияку увагу заслуговує смисловий імператив Григорія Богослова: «Єдине Божество і єдину Силу, яка перебуває в трьох одинично й обіймає Трьох роздільно, без різниці в сутностях або ествах, не зростає або не зменшується, через додавання і зменшення, всюди рівна, всюди та ж, як єдина краса і єдина велич неба. Вона є Трьох Безкінечних безкінечна співприродність, де й Кожний, умоспоглядальний сам по Собі, є Бог, як Отець і Син, Син і Дух Святий, зі збереженням у Кожного особистої властивості, і Три, умоспоглядальні разом, також Бог; перше через єдиносущність, останнє через єдиноначальність» [3, с. 598-599].

Григорій Богослов протиставляє єдиноначальність безначальності та багатоначальності: «Три найдавніші думки про Бога: безначальність, багатоначальність і єдиноначальність. Дві перші були ... грою розуму синів еллінських. Тому що безначальність є безладдя, а багатоначальність обурлива; внаслідок же цього вона безначальна та безладна. Те й інше веде до одного кінця – до безладу, а безлад – до руйнування; тому що безлад є вправа у руйнуванні. Але ми шануємо єдиноначальність; втім, не ту єдиноначальність, яка визначається єдиною особою..., але ту, яка становить рівночасність єдності, єдність волі, тотожність руху й напрямку до єдиного у тих, які з Єдиного (що неможливо у єстві створеному), так що Вони, хоча різняться числом, але не розділяються владою. Тому Єдиниця, Яка від початку перейшла в подвійність, зупинилася на троїчності. І це в нас – Отець, і Син, і Святий Дух. Отець – народжує і зводить безпристрасно, поза часом і безтілесно» [3, с. 432-433]. У цьому уривку предмет перенесений на онтологічний рівень. Тепер це питання не моральної єдності, а питання того, як Три Особи співвідносяться між собою у термінах онтологічного походження. Текст цитати безпосередньо пов'язує Єдиницю із Отцем. У цьому контексті доречно було б згадати ще одну думку Григорія Богослова: «Єство у Трьох єдине – Бог, Єднання ж Отець, з Якого Друге, і до Якого Вони зводяться, не зливаючись, а співперебуваючи з Ним, і не розділені між Собою ні часом, ні хотінням, ні могутністю» [3, с. 432-433]. Своєрідним підтвердженням цих роздумів є позиція Діонісія Ареопагіта: «Єдиним Джерелом надприродної божественності є Отець» [4, с. 412]. З вищезазначеного не важко робити висновок: вчення про Отця як «причину» інших двох осіб закріплює за ним статус вищої реальності особистісного буття Бога.

Може виникнути запитання, чи не є єдиноначальність Отця причиною субординалізму? Відповідь слід дати заперечно, адже «необхідно пам'ятати... про апофатичний

характер православного богослів'я, про той принцип, який фундаментально змінює якість філософських термінів, які застосовуються відносно Бога. Не лише образ «причини», але також і такі терміни, як «народження», «сходження», «походження», необхідно приймати за такі вираження, які не адекватні тій реальності, якій не властиве ні становлення, ні жодний процес, ні жодний початок... Тому і «причина» тут не що інше, ніж у тій чи іншій мірі недосконалий образ, який повинен виразити особистісну унікальність, яка визначає походження Сина і Святого Духа. Це єдина Причина, яка не випереджує Своїх наслідків, адже Трійця не криє у Собі нічого з передуючого і нічого з наступного. Вона не перевершує Своїх наслідків, адже від Причини досконалої не можуть походити наслідки менш досконалі» [8, с. 617-618]. Таким чином, Причинність у існуванні Трійці являє нам особистість, яка відкривається любов'ю.

Що ж до загального підсумку, то маємо визнати: «Причина» особистісної ідентичності породжує, викликає зовсім інші, онтологічно свободні, і апріорі рівні, ідентичності. «Ідея Божественної причинності допомагає усвідомити те, що інакшість є не симетричною, а асиметричною. У цій інакшості завжди є «більший» (Ів. 14, 28), не у моральному чи функціональному відношенні, але в онтологічному» [6, с. 166-167]. Причинність у Бозі не має жодного відношення до божественної сутності, а лише до Його особистісності. Причиною буття Бога є Особа Отця. Богословські труднощі, пов'язані з розумінням Бога-Трійці, вирішуються при умові, якщо природа поступиться місцем особистості як принципу причинності.

-
1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
 2. Василій Великий, святий; Творіння. Кн. I. Догматико-полемічні твори. Екзегетичні твори Т. I. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 633 с.

3. Григорій Богослов, святий, Творіння. Кн. I. Слова Т. I. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 721 с.
4. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви: Пер. с древнегреч. / Сост. и предисл. Л. С. Кукушкина. – М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Филио», 2001. – 592 с.
5. Евдокимов П. Православие / Пер. с фр. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – 500 с.: илл.
6. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – xii + 407 с.
7. Іларіон (Алфеев). Ахієп. Таїнство віри: Вступ до православного богослів'я / Архієпископ Іларіон. – 1-е видання – Київ: АДЕФ-Україна, 2009. – 336 с. – (Золотий фонд християнства).
8. Лосский В.Н. Боговидение. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 759, [9] с.
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288с.