
Вудро Уидден, Джерри Мун, Джон Рив

Троица - тайна и откровение

Вступление

Случалось ли вам в воскресный день быть прерванным неожиданным стуком в дверь? Вы оставляете все свои занятия и идете открывать дверь. Внезапно вы обнаруживаете, что это не один из ваших старых друзей, решивший вдруг навестить вас. Перед вами - двое ревностных представителей местной организации свидетелей Иеговы.

Вы тяжело вздыхаете, догадываясь, что, если пригласите их войти, ваши доктринальные и библейские познания будут суровым образом проверены. Более того, достаточно одной такой встречи, чтобы узнать, что в первую очередь под сомнение вашими гостями будет поставлено учение о Троице.

Но больше меня удивляет не то, что приходится обсуждать вопрос о Троице с ревностными свидетелями Иеговы, а необходимость противостоять, по существу, тем же аргументам против триединой сущности Бога, исходящим от собратьев адвентистов седьмого дня. И они поднимают этот вопрос с настойчивостью, достойной сравнения с ревностью представителей Сторожевой Башни.

Зачем нужна новая книга о Троице?

Некоторые могут поставить под сомнение необходимость появления в наше время новой книги на тему Божества, или Троицы. Так как Церковь, судя по всему, решила эту проблему, обозначив в 27 положениях свою веру в существование Троицы, зачем снова поднимать этот вопрос? (1) Ответ, по существу, состоит из трех частей.

Возрождение антитринитарной идеи

Во-первых, как уже было сказано выше, догмат Троицы подвергся новым нападкам как внутри адвентизма, так и вне его. Различные сообщения и наблюдения других людей подтверждают мои собственные наработки в данном вопросе.

Обсуждая тему Божества и Троицы с членами адвентистских общин, с посетителями субботней школы и студентами колледжей, я всегда говорил следующее. Несмотря на то, что арианские и антитринитарные взгляды были широко распространены среди многих пионеров адвентистского движения, (2) вера в триединого Бога стала общепринятой, по крайней мере, к 1940-м годам, если не раньше. По сути, эта точка зрения в настоящее время представлена официально принятой доктриной, входящей в состав фундаментальных положений вероучения Церкви адвентистов седьмого дня.

Мне известно о влиятельных учителях и лидерах деноминации, живших в 1950-1960-е годы, которые решительно придерживались антитринитарных взглядов. Однако со времени моей работы в колледже и семинарии я любил говорить своим слушателям-адвентистам: «За всю свою жизнь я ни разу не встретил ни одного адвентиста, поддерживающего арианство или

антитринитаризм». Мое заявление было не эффектным риторическим приемом, а чистой правдой.

Да, я действительно говорил правду - до начала 1990-х годов. Я ясно вспоминаю приятную послеобеденную прогулку по территории Университета Андрюса, во время которой со мной поздоровались двое молодых людей, раздававших брошюры на ступенях Библиотеки Джеймса Уайта. Будучи любопытным человеком, я взял у них брошюру и, просматривая ее, спросил: «О чем вы здесь рассказываете?»

К моему великому изумлению, они сообщили мне, что открыли драгоценную истину. Они заново открыли то, что по их заявлению, было учением пионеров адвентизма о природе Божества. И теперь они распространяли идеи, в которых отрицались полная и предвечная Божественность Христа и личностная Божественность Святого Духа. Позже я узнал от своих знакомых, живущих в разных частях страны, что появление этих молодых людей не было отдельным явлением. Приходит все больше сообщений не только о появлении очагов возрождения антитринитарных взглядов в различных районах Северной Америки, но и о том, что эти взгляды распространяются по всему миру через Интернет. По мере того, как корни арианства или антитринитарного движения проникают все глубже, местные церкви все больше раздирают споры по этой проблеме.

Относительное богословское пренебрежение вопросом природы Божества

Второй фактор, пробудивший наш интерес к проблеме природы Божества, - это в значительной степени всеобщее и нарочитое невнимание адвентистских богословов и руководства поместных адвентистских конференций и церквей. Члены Церкви повсеместно приняли доктрину о Троице, однако в последние десятилетия мало размышляли над этим учением. Поэтому пришло время вновь обратиться к этому вопросу.

Широкая популяризация взглядов пионеров адвентизма

Третий, и последний, фактор, обусловивший интерес к теме Божественной природы, - это решение Совета попечителей литературного наследия Елены Уайт о популяризации трудов первых адвентистов посредством их выпуска на компакт-дисках. Широкое распространение электронных технологий дало возможность членам церквей (при незначительном вложении денег и времени) получить прямой доступ ко всем высказываниям пионеров адвентизма с помощью простого ввода нужных слов или фраз. Проще говоря, теперь мы вновь ознакомились с разнообразными антитринитарными взглядами пионеров адвентистского движения.

Читатели, к которым обращена наша книга

Авторы этой книги обращаются к членам местных церквей, а также и к занятым пасторам (или руководителям) и студентам колледжей, столкнувшимся с вопросами о Троице. Хотя в подборе материала мы брали за основу лучшие исследования богословов, в изложении его мы преследовали цель привлечь внимание верующих: членов Церкви, посетителей субботней школы, студентов колледжей и внимающих с церковных кафедр по всему миру.

Как мы ответим на вопросы, касающиеся Троицы?

Сможем ли мы ответить на вопросы, касающиеся природы Троицы, с позиций Священного Писания (нашего основного авторитетного источника), трудов Елены Уайт, освященного разума и христианского опыта? Подобаает ли адвентистам седьмого дня выступить против большинства мыслителей среди пионеров движения, которые явно были антитринитариями? На каком основании мы можем продолжать официально принимать и исповедовать учение, которое поддерживалось и разрабатывалось на протяжении долгого времени не только Восточной Православной и Римско-католической церквями, но и протестантизмом? Не будет ли это подразумевать принятие традиций, образовавших великое отступничество, названное «Вавилоном»? Не лучше ли было бы последовать примеру наших мужественных и ведомых истиной пионеров адвентизма?

Библия - наш основной авторитетный источник

В духе пионеров Церкви адвентистов седьмого дня авторы этой книги твердо придерживаются следующего убеждения: если мы не можем обосновать какого-либо учения с библейских позиций, нам оно не нужно. Мы руководствуемся принципом Джона Невинса Андруса (1829-1883), одного из наиболее способных богословов среди пионеров адвентизма, который воскликнул: «Я променял бы тысячу заблуждений на одну истину».

Как же мы можем узнать, что является истиной в вопросе о природе Божества и в утверждениях о Троице большинства христиан? Главным образом, истина выйдет на свет в результате тщательного, молитвенного изучения Слова Божьего.

Более того, мы обращаемся к обетованию, данному Иисусом: «Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно или Я Сам от Себя говорю» (Ин. 7:17). Он обещает, что те, кто желает послушно следовать за Богом, смогут познать «учение» Божье. А куда нам идти, чтобы решить это вопрос? Иисус вновь ясно говорит: «Освяти их истиною Твоею: слово Твое есть истина» (Ин. 17:17).

Читатель также должен знать, что авторы этой книги убеждены в том, что выражение «слово Твое», к чему бы оно ни относилось, по крайней мере включает в себя 66 канонических книг Библии. Мы верим, что это Божье Слово содержит свидетельства, которых достаточно для того, чтобы прояснить любой спорный вопрос, включая и вопрос Троицы.

Мы будем абсолютно честны со своими читателями: если идея не подкреплена библейски, нам она не нужна, даже если большинство авторитетных источников религиозного мира поддерживает ее (включая пионеров адвентистской Церкви и богословов «Вавилона»). Вот почему эта книга начнется с представления библейских свидетельств.

Принципы построения книги

Первая глава открывает дискуссию, представляя самые веские аргументы, которые мы смогли отыскать, касательно следующих вопросов: 1. Полнота Божественности и вечная природа Христа.

2. Личность и Божественность Духа Святого.

3. Абсолютное единство и нераздельность «живых Личностей Небесной Троицы» (3).

Предложив читателю в самом начале всю соль библейской аргументации (автор - Вудро Уидден), в последующих главах мы дадим более подробный обзор свидетельств Ветхого и Нового Заветов (и снова материал будет изложен Вудро Уидденом).

Представив библейские доказательства, далее мы проследим историю развития догмата Троицы и оппозиционные ему учения, возникавшие за всю историю Церкви. Историческое исследование будет разделено на две основные части:

1. Этапы развития учения в период II-XVI вв. (автор - Джон Рив).

2. Развитие идеи в период с XVI в. (Реформация) и далее, включая историю тринитарной и антитринитарной мысли в истории Церкви адвентистов седьмого дня (автор - Джерри Мун).

Закончив с историческим исследованием, мы попытаемся богословски осмыслить наши библейские и исторические открытия (автор Вудро Уидден). Иными словами, первый раздел будет посвящен вопросу, *что* представляет собой библейская доктрина. В двух следующих основных разделах будет рассказано о том, *какое* выражение нашла эта доктрина в поклонении и жизни христиан. Однако в конце мы должны ответить на вопрос, почему она важна для христианской мысли и христианского опыта. Другими словами, какова практическая сторона доктринальных положений относительно природы Отца, Сына и Святого Духа и Их взаимоотношений?

Ключевые вопросы

На какие ключевые вопросы нам необходимо ответить? Что вызвало разделение между теми, кто принимает доктрину о Троице, и теми, кто ее отрицает?

Прежде всего, по-видимому, нет такого человека среди участвующих в этом споре, который отрицал бы полноту и предвечность Божественности Бога Отца, первой личности Божества. Таким образом, остается три спорных вопроса, которые требуют библейски обоснованных ответов: Божественность Христа, Личность и Божественность Духа, единство Божественной Троицы.

Божественность Христа

Вопрос заключается в том, обладал ли Христос той же Божественной природой, что и Бог Отец. Другими словами, являлся ли Иисус, Сын Божий, таким же Богом, как и Бог Отец? Или Он был своего рода полубогом, обладающим ограниченной или частичной Божественностью? Действительно ли Он существовал как Божественная Личность от вечности? Был ли Он не только «предвечной» Личностью, но также и «самосушим» Сыном Божьим, о Котором Библия «утверждает, что не было таких времен, когда Он не был бы в тесном единении с вечным Богом» (4). Подразумевает ли это «самосуществование», что Он действительно имел Божественную природу, что Его жизнь бы «самобытной, незаимствованной, изначальной»? (5)

Личность и Божественность Духа

Вторая главная проблема связана с характером и степенью Божественности Духа Святого, называемого «Божественной Личностью» (6). Является ли Дух Святой «в такой же степени Личностью, что и Бог»? (7) Действительно ли этот Святой Дух «присутствует» среди человечества как «Личность», Которая

«свидетельствует духу нашему и вместе с нашим духом, что мы - дети Божий»? (8) Действительно ли «свидетельство» Духа Святого открывает «силу Божью», которая может «укротить» «князя сил зла», и совершает этот великий труд как «третья Личность Божества»? (9)

Единство Божественной Троицы

И, наконец, существуют ли «три живые Личности Небесной Троицы» (о которых Е. Уайт также писала как о «трех великих силах - Отце, Сыне и Святом Духе» (10)), во «имя» Которых крестятся те, кто принимает Христа живой верой? Более того, являются ли эти «три великие силы» действительно Божественными Личностями, которые «помогают покорным подданным Небесной обители в их усилиях жить новой жизнью во Христе»? (11) Можем ли мы честно признать, что Христос «был равен с Богом, бесконечным и всемогущим»? (12) Осмелимся ли мы заявить, что Сын, Иисус, «является вечным, самосущим Сыном»? (13) Действительно ли эти «силы» («три высочайшие небесные силы» (14)), которые также величают «вечными Небесными Личностями - Богом, Христом и Святым Духом» (15), едины по Своей Божественной природе, обладая «всей полнотой Божества» (Кол. 2:9)? Что говорит Писание?

В помощь читателю

В начале каждого раздела мы поместили словарь ключевых терминов, к помощи которых прибегнем. Мы понимаем, что некоторые используемые нами слова довольно специфичны. Поэтому мы хотим помочь читателю быстро уяснить, что мы имеем в виду, используя терминологию, которая часто встречается в любых спорах о Божественной природе. Мы постарались свести к минимуму, насколько это возможно, употребление специфичной богословской лексики. Более того, контекст разъяснит смысл многих из этих ключевых терминов. Если же этого окажется недостаточно, мы будем давать дополнительные примечания в конце каждой главы.

Раздел 1. Библейские свидетельства в пользу неограниченной божественности Христа, личностного характера Духа Святого и нераздельности божественной природы

Словарь к первому разделу

Апокалипсис - букв, то, что открыто или показано. Греческая транслитерация заглавия новозаветной Книги Откровение.

Апокалиптический - определение разновидности литературы, наиболее ярко представленной библейскими книгами Даниила и Откровения. Апокалиптической литературе присущи яркая образность и символизм, противопоставление во вселенском масштабе добра и зла, огромный временной охват событий с их кульминацией в конце света.

Ариане - последователи учения Ария Александрийского, мыслителя и писателя начала IV в. н. э., отрицавшего предвечное существование Иисуса Христа. «Было время, когда Иисуса не было» - классическое заявление Ария. Другими словами, Арий и его сторонники придерживались взгляда, что Христос

не существовал, пока Отец не вызвал Его к жизни. Ариане равным образом отрицали личностную природу Святого Духа.

Арианство - ряд убеждений, созвучных учению Ария и его последователей.

Божественный - имеющий природу Бога. Находящийся за пределами мира в противоположность всему земному; бесконечный, в противоположность всему конечному. Ключевой момент в тринитарных спорах заключается в том, имеем ли мы дело с неограниченной Божественностью или только с отдельными Божественными свойствами. Термин может относиться к любому существу, претендующему на обладание природой Бога. Такие существа не должны быть сотворенными личностями, они должны существовать от начала и всю вечность. Их существование не должно быть заимствованным или производным.

Божество - богословский термин, часто используемый в отношении Отца, Сына и Святого Духа. Его могут использовать как принимающие доктрину о Троице, так и отвергающие ее, вкладывая в один и тот же термин различный смысл.

Вездесущий - обладающий способностью быть везде в одно и то же время. Это качество христиане также приписывают исключительно Богу.

Всемогущий - обладающий способностью проявлять неограниченную силу, присущей, по мнению христиан, только Богу.

Всеведущий - обладающий способностью знать все. Этим качеством, по мнению христиан, традиционно обладает один лишь Бог.

Инкарнация - воплощение Бога в человека. Происходит от двух латинских слов, которые в буквальном смысле означают «во плоти». Этот термин обычно используется в богословском контексте по отношению ко Христу, Божественному Сыну, пришедшему на Землю и воспринявшему человеческую природу.

Канон и канонический - специальные термины, относящиеся к книгам, которые вошли в состав Библии в силу своей авторитетности. Протестанты, католики и православные спорят о том, какие книги включать в официальный «канон». Основная причина противостояния - апокрифические книги Ветхого Завета.

Лексикограф - человек, изучающий значения слов. В библейских исследованиях под этим термином понимается составитель греческих и латинских словарей, разъясняющих для тех, кто не знает древних языков, значения отдельных слов.

Личность - мыслящее существо, обладающее самосознанием, способное делать выбор и проводить моральные разграничения, проявлять чувство привязанности и умеющее контактировать не только конкретными способами, но и на абстрактном уровне.

Моделизм - древнее христианское учение, последователи которого утверждают, что существует только один Бог, Который явил Себя в образе Отца, затем Сына и, наконец, Святого Духа. Учение отвергает доктрину о Троице, состоящей из трех сосуществующих Личностей, Которые пребывали всегда в абсолютном личностном единстве естества, характера и цели.

Монотеистический - определение, характеризующее веру и поклонение одному Богу в противоположность служению многим богам (политеизм).

Неодушевленный - инертный, некоммуникативный, безжизненный. Термин часто используется по отношению к чему-либо неорганическому в противоположность органическому. В данной книге это слово в основном относится к неживым субъектам или субстанциям.

«Омега» - термин, использованный Еленой Уайт для описания последнего великого обольщения сатаны незадолго до конца света. Скорее всего оно будет связано с философскими теориями, которые почти полностью обезличат Бога.

Оратория - духовное музыкальное произведение для певцов-солистов, хора и оркестра, в отличие от оперы предназначенное для концертного исполнения. Самая известная оратория - «Мессия» Г. Ф. Генделя.

Пантеон - от греч. Pantheon - место, посвященное всем богам. Изначально этот термин использовался греками и римлянами классического периода по отношению к сооружениям, где они выставляли изображения всех своих богов.

Пародия - музыкальное или литературное произведение, построенное на сатирическом подражании.

«Пионеры» - определение, используемое адвентистскими исследователями по отношению к тем лидерам субботствующего адвентизма, которые участвовали в становлении Церкви адвентистов седьмого дня и выработке ее вероучения. Временной период деятельности пионеров адвентизма начинается с 1844 года и заканчивается со смертью Елены Уайт в 1915 году.

Полемика - спор сторон, каждая из которых пытается защитить то, что считает истиной.

Политеизм - вера в то, что существует множество богов. Сторонники политеизма поклоняются многим божественным существам, населяющим вселенную и оказывающим влияние на жизнь в этом мире. Политеизм противоположен монотеизму, вере в одного истинного Бога.

Полуарианство - учение, суть которого заключается в том, что, хотя Отец и Сын не совечны, Они все же имеют одну Божественную природу и что Сын был «рожден» Отцом в том смысле, что возник от Божественной природы Отца, как в результате деления амебы. Таким образом, считалось, что хотя и было время, когда Иисуса не было как самостоятельной фигуры, Его Божественное естество берет начало от Отца.

Предвечный - ключевое определение в вопросе, существовал ли Иисус как Божественная Личность до того, как принял человеческую природу. Почти все христиане, вера которых основана на Библии, предполагают, что Иисус существовал как Личность, обладающая самосознанием, до того, как пришел на землю. Но главный вопрос заключается в том, был ли Он совечен с Отцом в Его предвечном бытии?

Реформация и реформаторы - термины, обычно употребляемые протестантами и католиками по отношению к основным личностям и движениям, связанным с периодом религиозных преобразований в Европе XVI века. Протестанты чаще всего используют термин «реформатор» применительно к своим главным лидерам, основателям движения, таким как Лютер, Кальвин, Цвингли и т. п.

Савеллианство - важная ветвь древнего учения модализма.

Самосуций - термин, обозначающий любое существо Божественного происхождения, чье бытие не зависит ни от какого другого Божественного

существа.

Септуагинта - греческий перевод Ветхого Завета с еврейского языка, датируемый II в. до н. э. Это выражение буквально означает перевод «семидесяти». По преданию, он был сделан семьюдесятью эллинизированными иудеями (то есть говорящими по-гречески) в египетском городе Александрия. Авторы Нового Завета часто цитируют этот перевод.

Тетрафамматон - богословский термин, обозначающий наиболее часто встречаемое имя Бога Ветхого Завета - YHWH. Сочетание этих четырех букв, вероятнее всего, произносилось как «Яхве» и обычно переводится как Господь, или Иегова.

Транслитерация - передача иноязычных слов в соответствии с их написанием в языке-источнике путем замены букв одного алфавита буквами другого. Например, греческое слово, означающее «Бог», транслитерируется русскими буквами как «Теос».

Тринитарный - признающий доктрину о Троице.

Троица - название Бога христианами, верующими в то, что Божество состоит из трех Божественных совечных Личностей (Отца, Сына и Святого Духа), Которые единосущны и едины по характеру и цели. Не существует трех Богов, но есть один Бог в трех ипостасях.

Унитарный - определение, под которое подпадает человек или группа, отрицающие доктрину о Троице в связи с убеждением, что существует только один Бог, Бог Отец. Унитарии равным образом отвергают неограниченную Божественность Сына и личностную природу Святого Духа.

Эманация - зашифрованное сообщение, посланное из потустороннего мира людям. Обычно оно включает в себя тайное знание, имеющее сверхъестественную или спиритическую природу. Гностики ранней Церкви заявляли, что обладают особым знанием, полученным из мира духов. Подобные взгляды являлись предметом особого беспокойства апостола Павла, что видно из Послания к Колоссянам.

Глава 1. Самые веские библейские свидетельства в пользу Троицы

Недавно один человек высказал через Интернет свои опасения относительно учения о Троице. Будучи откровенно сбит с толку разговорами о языческих и папских корнях этой доктрины, он пришел к заключению, что принятие адвентизмом этого положения вполне может являться «омегой» ужасного отступничества, предсказанного Еленой Уайт.

Однако он призвал своих братьев-адвентистов подойти к вопросу со всей серьезностью и открытостью «благomyсленных» (16) верийцев из Книги Деяния святых Апостолов. Они «приняли слово со всем усердием, ежедневно разбирая Писания, точно ли это так» (Деян. 17:11).

С «благomyслием» верийцев в этой главе мы постараемся найти ясные и прямые библейские ответы на следующие вопросы.

Существует ли достаточно библейских свидетельств в поддержку тринитарных утверждений, которыми преизобилуют христианская традиция и современный адвентизм седьмого дня, чтобы, по крайней мере, обратить на них серьезное внимание? Или эти доказательства настолько ничтожны, что дают возможность предположить, что эта доктрина - просто один большой обман,

который напрямую берет начало из языческого политеизма и который по ошибке был «воцерковлен» отступническим христианством (и, таким образом, невольно и адвентистами седьмого дня)?

Мы призываем читателя взвесить приведенные ниже библейские доказательства и оценить, достаточно ли их для того, чтобы глубоко задуматься над тринитарными заявлениями большинства христиан в общем и современных адвентистов в частности?

Другими словами, мы попытаемся выстроить в ряд наиболее очевидные, неоспоримые библейские свидетельства в пользу Троицы. Заметим, что вовсе не преследуем цели смять противника тяжелой артиллерией. Мы лишь побуждаем вас искренне спросить себя, достаточно ли аргументации для того, чтобы детально исследовать эту проблему с помощью Библии и молитвенного размышления.

Итак, перейдем к Писанию. Представьте, что вы готовитесь ко крещению в руководимой пастором группе по изучению Библии. И вот пастор начинает приводить лучшие библейские свидетельства в поддержку церковных тринитарных постулатов. Мы хотели бы напомнить читателю, какие ключевые вопросы требуют библейского обоснования:

1. Неограниченная и предвечная Божественность Христа.
2. Личность и Божественность Святого Духа.
3. Единство сущности и характера так называемых трех ипостасей Божества.

Два важных пояснения

1. Прежде чем мы приступим к толкованию библейского текста, читатель должен знать, что мы подразумеваем под «Божественной природой», или «сущностью Божества». Все христиане, доверяющие Библии, тринитарии и антитринитарии, согласятся с тем, что, когда Библия описывает Бога-Творца (в противоположность ложным богам или сотворенным существам), она наделяет Его следующими сугубо Божественными характеристиками: Бог по природе:

а) личностный, хотя и присутствует всюду (вездесущи) в сотворенной Им вселенной (Пс. 138:7-12);

б) всеведущий (Пс. 138:1-4);

в) всемогущий (Мф. 19:26);

г) вечный (Пс. 89:2);

д) обладающий неизменяемой природой и характером (Мал. 3:6);

е) праведный и благой (Пс. 144:9; Пс. 19:7-9);

ж) воплощение любви (совершенной и самоотверженной-1 Ин. 4:8).

Поэтому, если опустить какое-нибудь из этих качеств, наш разговор уже будет не о великом Боге Библии.

2. Хотя в Ветхом Завете используется большое количество имен Бога (таких, как «Эл», «Элохим», «Адонай» и наиболее часто употребляемое «Яхве»), очевидно, что когда Библия хочет поведать об истинном Боге, применение любого из этих имен может быть уместным. В то же время, как мы скоро убедимся, иногда Новый Завет ясно утверждает, что в определенных

ветхозаветных отрывках подразумеваются более конкретно или Сын, или Отец, или Святой Дух. Таким образом, любое из ветхозаветных имен Бога может говорить либо о Боге в целом (см. Втор. 6:4), либо об отдельной Личности Отца, Сына и Святого Духа.

Некоторые антитринитарины (свидетели Иеговы) ограничивают употребление термина *Господь* (Яхве, или Иегова), применяя его только по отношению к Богу Отцу, в то время как другие (чувствуя силу доказательств, которые мы собираемся представить) видят в нем исключительно указание на Сына. Доказательства, однако, ясно подтверждают тот факт, что с новозаветной перспективы термин *Господь* в Ветхом Завете может относиться как к одному из членов Троицы, так и ко всем трем в Их совершенной нераздельности.

Например, Ин. 8:58 однозначно усматривает в Господе из Исх. 3:14, 15 Иисуса Христа. В то же время Откр. 4:8 считает «Господа Бога Вседержителя» из Ис. 6:3 Отцом, «Который был, есть и грядет». Таким образом, имя «Господь» (Яхве) может относиться и к Отцу, и к Сыну.

Неограниченная Божественность Иисуса Христа

Главный вопрос, с которым столкнулась Церковь раннего периода, был следующим: могли ли верующие непоколебимо придерживаться унаследованного от иудаизма взгляда на единственность Бога и в то же время утверждать о неограниченной и предвечной Божественности Иисуса Христа?

Послание к Евреям

Эта сложная книга была, очевидно, предназначена для новообращенных, имевших еврейские корни и хорошо знакомых с Ветхим Заветом. Текст изобилует цитатами из Ветхого Завета, и предполагается, что читатель хорошо знаком с устройством иудейского храма (святилища) и храмовым служением.

Уже самая первая глава содержит три поразительных свидетельства (есть и другие, однако мы представим здесь лишь самые убедительные), которые недвусмысленно утверждают, что Иегова, Бог Ветхого Завета, включает в Свою Личность Иисуса из Назарета.

Одна из основных задач всего послания - показать с помощью Ветхого Завета превосходство Иисуса Христа над ангелами, Моисеем и священниками-левитами. В конце концов, автор продемонстрирует превосходство жертвы Христа, которая была принесена единожды за всех, в противоположность повторяющимся многочисленным жертвам, приносимым в земном святилище. Первая глава повествует об ангелах, ставших предметом первого сравнения.

Главный аргумент, приводимый автором, заключается в том, что ангелы - великие существа, «служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» (Евр. 1:14). Однако они не могут сравниться с влиятельностью и высоким положением Сына Божьего. В заключение говорится, что Иисус «лучше» ангелов. Давайте тщательно рассмотрим аргументы, приводимые автором.

В стихах 5,6 автор спрашивает своих читателей, знакомы ли им случаи поклонения ангелам? Говорил ли когда-либо Отец, Который вводит Первородного во Вселенную, в отношении кого-либо из ангелов: «Да поклонятся Ему все Ангелы Божий»? Очевидный ответ - «нет»! Таким образом, автор подводит к идее, что Иисусу, «Единородному» и «Первородному» Сыну Бога Отца, поклоняются «Ангелы Божьи».

Что это говорит нам об Иисусе? «Сын» (Иисус Христос) есть Бог, так как только Бог в монотеистическом Ветхом Завете достоин поклонения со стороны сотворенных существ (см. Исх. 20:2-4, ср. Откр. 19:9,10 и 22:8,9). Смысл стихов 5, 6, однако, становится достаточно очевидным в следующих стихах.

В Евр. 1:7, 8 автор развивает мысль: хотя Бог сотворил ангелами духов «и служителями Своими пламенеющий огонь» (стих 7), о Сыне он говорит: «Престол Твой, Боже, в век века» (стих 8). Здесь автор Послания к Евреям, несомненно, цитирует Пс. 44:7, говоря о Иисусе Христе, Сыне Божьем. Это фактически первый из семи случаев, когда греческое слово «теос» (Бог) используется по отношению к Иисусу. Остальные, которые мы рассмотрим в следующих главах, встречаются в Ин. 1:1, 18; 20:28; Рим. 9:5; Тит. 2:13; 2 Петр. 1:1 (17).

Подобные мысли, должно быть, были ошеломляющим откровением для первых еврейских верующих - они могли обращаться к Иисусу как к Богу! В то же время в Новом Завете нет ни малейшего свидетельства о том, чтобы кто-нибудь, иудей или обращенный из язычников, когда-либо протестовал против подобного шокирующего умозаключения. Давайте еще раз установим, что же здесь происходит. Новозаветные авторы называют Иисуса «Богом» и толкуют Ветхий Завет таким образом, что относят к Иисусу псалом, изначально адресованный Богу Ветхого Завета. Грамматическая форма слова «Боже» (Евр. 1:8) не оставляет иного толкования, так как перед нами прямое обращение («звательный падеж»). Проще говоря, авторы Библии ясно называют Сына Божьего Богом. Дело, однако, обстоит еще более серьезно.

Теперь давайте обратимся к стихам 10-12. Заметьте, что библейский автор превозносит Сына даже выше ангелов, занимающих привилегированное положение. Это удается ему благодаря применению ветхозаветных отрывков к Сыну, которые ясно прославляют Его Божественный статус. Следующий ветхозаветный фрагмент, использованный по отношению к Сыну, - Пс. 101:26-28. Цитируемая часть начинается со слов: «В начале Ты, Господи, основал землю, и небеса - дело рук Твоих» (Евр. 1:10).

Какой вывод мы можем сделать, прочитав отрывок из Пс. 101 в интерпретации новозаветного автора? Первое, что следует отметить, - то, что в этом примере автор, как в Послании к Евреям 1:2, называет Иисуса Господом-Творцом, Который создал землю и небеса. Сам по себе это уже веский аргумент в пользу неограниченной Божественности Сына, но доказательства становятся еще более поразительными, когда мы открываем Пс. 101 и читаем первый стих. Мы выясняем, что весь псалом представляет собой молитву, обращенную к Господу.

Только подумайте! Господь здесь - не кто иной, как Иегова, Бог Ветхого Завета. Где бы вы ни встретили слово «Господь», будьте уверены, что это перевод самого святого в еврейском языке слова, означающего «Бог». Слово это имеет термин - «тетраграмматон» и транслитерируется с еврейского как Иегова, или Яхве. Какой вывод мы можем сделать теперь? Удивительно в этой ситуации то, что автор Послания к Евреям 1:10-12 адресует ветхозаветную молитву, обращенную в оригинале к Господу (Иегове или Богу Яхве), не к кому-нибудь, а к Иисусу Христу! Все предельно понятно - автор этого сугубо еврейского послания заявляет, что Иегова, Бог Ветхого Завета, и Иисус Нового Завета - одно лицо.

Библейские свидетельства, подобные найденным в Послании к Евреям 1, дают все основания христианам, чтобы в разговоре со свидетелями Иеговы

ответить: «Я тоже являюсь „свидетелем Иеговы“, так как свидетельствую об Иисусе и для Него, Того, Кто есть „Господь“ Иегова, по мнению авторов Нового Завета».

Книга Откровение

Книга Откровение также предоставляет доказательства неограниченной Божественности Христа, подобные тому, какое находится в Евр. 1:8-12. В Откр. 1:12-17 Иисус предстает перед нами в качестве прославленного первосвященника в небесном святилище. Читателю следует особенно обратить внимание на стих 17, в котором Иисус говорит уstraшившемуся, готовому потерять сознание пророку: «Не бойся; Я есмь Первый и Последний».

Беглый обзор параллельных ссылок, содержащихся в большинстве Библий, пояснит читателю, что Иоанн Богослов, написавший Откровение, использует в книге отрывки из Ис. 41:4; 44:6 и 48:12. Пророк Исаия в 44:6 заявляет: «Так говорит Господь, Царь Израиля, и Икупитель его, Господь Саваоф: Я Первый и Я Последний, и кроме Меня нет Бога». Какой вывод мы можем сделать из таких слов, учитывая, что Иоанн вкладывает их в уста нашего прославленного Первосвященника?

Разве не очевидно, что Иоанн с полной уверенностью говорит нам, что Христос, наш первосвященник, и есть Господь (Яхве или Иегова) Ветхого Завета из Книги пророка Исаии? Разве мы не можем разумно заключить, что Господь, описываемый Исаией как «Первый» и «Последний», это «Господь Иисус», центральная фигура Книги Откровение?

Более того, интересен тот факт, что это обращение к Иисусу как к «Первому и Последнему» перекликается с похожим титулом, применяющимся по отношению к Богу Отцу в той же самой первой главе этой книги. Откровение 1:4 описывает последнего как Того, «Который есть и был и грядет», а в стихе 8 Иисус провозглашает, что Он есть «Альфа и Омега [первый и последний], начало и конец... Который есть и был и грядет, Вседержитель».

Разве подобные титулы, относящиеся в Ветхом Завете к Яхве, а в Книге Откровение - к Отцу и Сыну, не являются неопровержимыми доказательствами того, что Сын и Отец имеют одну Божественную природу? Однако исследование выражения «первый и последний» в Книге Откровение на этом не заканчивается.

В Откр. 22:12, 13 мы встречаемся со следующим заявлением: «Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его. Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний».

Какая из Личностей Божества говорит это? Отец или Сын?

Контекст не дает возможности ответить абсолютно точно, однако более вероятно, что это заявление принадлежит Иисусу. Пожалуйста, обратите внимание, что стихам 12 и 13 непосредственно предшествует прямая речь ангела (см. Откр. 22:9-11), в ответ на поведение Иоанна, который ошибочно «пал к ногам Ангела... чтобы поклониться ему» (Откр. 22:8).

Слова ангела заканчиваются, и немедленно, без всякого указания на источник следуют великие слова «Первого и Последнего» (ст. 12, 13). Конечно, заявление с указанием на титулы говорящего, которые могут принадлежать только Иисусу или Отцу, не может исходить из уст послушного Богу ангела. Повидимому, тот, кто заявляет в этих стихах о том, что «грядет скоро» и является

«Альфой и Омегой, началом и концом, Первым и Последним», есть не кто иной, как Иисус!

Более того, хотя принадлежность Иисусу следующих слов (ст. 14,15) и не очевидна, контекст наводит на мысль, что это так. И, наконец, в стихе 16 содержится ключ, помогающий определить личность говорящего. Заявление «Я, Иисус» не оставляет сомнений в личности говорящего. Более того, в стихе 20 становится совершенно ясно, что слова «Грядущему» говорит не Бог Отец, а «Господь Иисус!» («Свидетельствующий сие говорит: ей, грядущему!»). Об этом же свидетельствует одобряющее «Аминь», с последующим сердечным молитвенным призывом: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20).

Что мы можем заключить из примера использования по отношению к Христу титулов «Альфа и Омега, начало и конец», которые вплоть до последней главы Откровения применялись только по отношению к Отцу? (18) Читателю несложно будет понять, что данная терминология является несомненным доказательством того, что Отец и Сын обладают одними и теми же качествами Божественной природы.

Кроме того, следует заметить, что эти выражения представляют собой одни из самых ярких средств, которые Библия использует, чтобы отразить предвечное бытие Отца и Сына.

Наконец, мы хотели бы отметить, что наиболее вероятной причиной, по которой Иисус использует титулы «Альфа и Омега» и «начало и конец» по отношению к Самому Себе, является то обстоятельство, что здесь впервые Книга Откровение описывает «Бога и Агнца» разделяющими общий «престол». Обратите внимание, как Откр. 22:1, 3 ясно именуется «престол Бога» «престолом Бога и Агнца». Христос больше не изображается «Агнцем», пребывающим перед престолом Бога (ср. Откр. 5:6, 7). Теперь Он восседает на одном престоле с Отцом как равный Ему соправитель искупленной Вселенной.

Евангелие от Иоанна

Многие считают, что это Евангелие содержит сильнейшие из возможных доказательств неограниченной и извечной Божественности Христа, представленных в Новом Завете.

Один из наиболее часто цитируемых отрывков, используемых для доказательства неограниченной Божественности Христа, - Ин. 1:1с ударением на последнюю фразу: «Слово было Бог». Я хотел бы высказать предположение, что этот стих действительно является сильным свидетельством в поддержку того, что Слово (Иисус) - Божественная Личность. Однако, так как обоснование перевода включает в себя довольно специфичный грамматический анализ, мы займемся этим более обстоятельно в главе 3. Достаточно сказать, что этот стих и его грамматическая конструкция ясно свидетельствуют, что Иисус, Слово, есть Существо, обладающее Божественной природой.

Самое очевидное и неопровержимое доказательство, однако, содержится в Ин. 8:58. В Ин. 8 представлен серьезный диалог Иисуса с еврейскими вождями, во время которого «Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58). В Его заявлении нас удивляют несколько моментов.

Во-первых, подавляющее большинство изучающих Библию знают, что, когда Иисус произнес «Я есмь», Он обратился к отрывку из Исх. 3:14 и использовал его по отношению к Себе. В этом знаменитом ветхозаветном

отрывке Моисей спрашивает Бога, что ему сказать сынам Израилевым, когда они попросят его назвать имя Бога, пославшего Моисея вывести их из египетского рабства (см. Исх. 3:11-13). Бог отвечает Моисею просто: «Я есмь Сущий (Иегова)». Он говорит: «Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам». Более того, Бог сказал Моисею: «Так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам» (Исх. 3:14, 15).

Использование Иисусом этих стихов по отношению к Себе представляет несокрушимое доказательство Его полной Божественности. Христос открыто применил к Себе то самое выражение, которое Бог Ветхого Завета использовал в Книге Исход, чтобы обозначить Свою Личность для поработанных сынов Израилевых. Более того, Иисус представляется не только Богом, Который называет Себя «Я есмь», но и Богом, Который объявляет Себя как «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова», Тот, Который есть «Господь, Бог отцов ваших» (Исх. 3:15). Иисус самым очевидным образом претендует на звание Бога Исхода, Господа (Яхве, Иеговы) Бога великих патриархов, родоначальников народа израильского.

Поняли ли слушающие смысл слов Христа? Вне всяких сомнений, они поняли! В противном случае они не отреагировали бы на слова Христа так, как они отреагировали. В следующем стихе сообщается, что люди «взяли камень, чтобы бросить на Него» (Ин. 8:59). Почему? Потому что это была типичная реакция иудеев на богохульные слова или поступки! А что такое богохульство? Это притязания человека на то, чтобы быть Богом! (Ср. Ин. 5:18).

Не секрет, что некоторые расценивают выражение Христа «Я есмь» в Ин. 8:58 всего лишь как указание на ограниченное существование в вечности, а не на предвечное существование. Макс Хэттон высказывает в этой связи следующие полезные замечания:

«Следует заметить, что, если бы Иисус просто хотел сказать, что существовал до Авраама, Он произнес бы *Ego en* (Я был). Вместо этого Он использует выражение *Я есмь* в его абсолютном смысле. Это выражение используется с поясняющим существительным и в других местах. [Например, *Я есмь пастырь добрый* в Ин. 10:11.] Но в этом стихе [Ин. 8:58]. Иисус коротко говорит „Я есмь“ без всяких дальнейших пояснений:

Исх. 3:14: „Я есмь Сущий (Иегова). Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам“.

Очевидно, что выражение „Я есмь“ в Ин. 8:58 - это сокращенная форма имени, данного в Исх. 3:14. „Я есмь Сущий“ в греческом переводе Ветхого Завета, Септуагинте, звучит как „*Ego eimi ho on*“. Видный специалист в греческом языке Нового Завета Арчибальд Томас Робертсон делает следующий вывод относительно отрывка Ин. 8:58: „Несомненно, здесь Иисус заявляет о Своем предвечном существовании при помощи того выражения, что использовал Бог“» (19).

Скажем прямо, либо Иисус действительно был Тем, Кем Себя провозглашал в Ин. 8:58, либо Он был сумасшедшим, либо одним из самых ярых богохульников за всю человеческую историю!

В Евангелии от Иоанна есть еще одно дополнительное доказательство в пользу неограниченной Божественности Иисуса как Личности, по Своей природе равной Отцу. Однако мы оставим пока этот вопрос и вернемся к нему в

третьей главе.

Личность и Божественность Святого Духа

Свидетельства, представленные Священным Писанием по этому вопросу, не настолько исчерпывающи, как те, что относятся к проблеме Божественности Христа. Тем не менее этих доказательств достаточно, по крайней мере, для того, чтобы озадачить, если не убедить совершенно. Самое замечательное подтверждение находится в 5-й главе Книги Деяния святых Апостолов.

Деяния 5

Первая часть этой главы повествует о трагическом случае с Аланией и его женой Сапфирой. Первые христиане давали обет Богу, что пожертвуют всю сумму от продажи своей собственности на нужды развивающейся Церкви. История завязана на том обстоятельстве, что эта пара «утаила из цены», оставив часть для себя. Придя, чтобы положить выручку к ногам апостолов, они умерли.

Обратите особое внимание на объяснение, данное Петром их скорому наказанию, совершенному силой Божьей: «Но Петр сказал: Анания! Для чего ты *допустил* сатане вложить в сердце твое *мысль* солгать Духу Святому и утаить из цены земли?.. Для чего ты положил это в сердце твоём? Ты солгал не человекам, а Богу» (Деян. 5:3,4).

Давайте немного поразмышляем о смысле этого довольно откровенного заявления.

Во-первых, Петр говорит, что мы можем лгать Святому Духу. Очевидно, что солгать можно только «человеку» или личности. Никто не может лгать неодушевленным предметам, это возможно только по отношению к существам, обладающим самосознанием и способностью лично общаться и иметь отношения с другими существами. Я могу лгать своему компьютеру целый день, и это нисколько не повредит ему, как повредило бы читателю, если бы я стал сообщать ему сплошную ложь. Лгать можно исключительно разумным личностям, способным вступать в общение, поскольку только в этом случае ложь имеет свои духовные последствия.

Во-вторых, Петр не только сообщает Анании, что тот солгал «Святому Духу», но и объясняет, что он «солгал не человекам, а Богу» (Деян. 5:4). Очевидный вывод из этого заключается в том, что Святой Дух - это Бог! Я спрашиваю читателя, можем ли мы прийти к какому-либо иному заключению?

Ефесеям 4:30

Похожее доказательство того, что Святой Дух - Личность, содержится в Еф. 4:30. Павел увещевает своих читателей: «Не оскорбляйте Святого Духа Божия, Которым вы запечатлены в день искупления». Можем ли мы огорчить неживой предмет? Конечно, нет! Только личность можно огорчить. Огорчить в данном случае означает причинить душевную боль и разочарование. Подобное чувство могут испытывать лишь живые существа, обладающие разумом, чувствами и привязанностями. Неодушевленные предметы или существа, не обладающие личностными характеристиками, лишены способности огорчаться.

Триединство Бога

Здесь мы сталкиваемся с одной из глубочайших тайн, касающихся Бога. Хотя в человеческой жизни мы находим примеры прочных союзов,

связывающих отдельные личности (брак, дружба, команда и т. д.), идея, лежащая в основе тринитарного понимания Бога, гораздо глубже. Где искать самое убедительное свидетельство тому, что Божество не просто унитарно, но представляет собой единство трех Божественных Личностей?

Евангелие от Матфея 28:19

Возможно, ключ к пониманию подобного Божественного триединства находится в знаменитом евангельском поручении Христа Церкви, в крещальной формуле: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19). Пожалуйста, обратите внимание, здесь автор говорит, что три представителя Божества имеют «имя» (единственное, а не множественное число), однозначно указывая на то, что Они суть одно целое по Своей природе и личностным характеристикам. В Библии концепция «имени» включает в себя природу или характер. В данном случае Писание предполагает, что Святая Троица имеет одно имя, обладая общим характером.

Этот стих вместе с 2 Кор. 13:14 представляет поразительное откровение о жизни ранней апостольской Церкви. Отрывки, содержащие приветствия апостолов и принадлежащую Самому Христу формулу посвящения (крещения) в члены Божьей семьи, имеют тройную структуру. И приветствия, и слова Христа предполагают единство трех великих Личностей, Которые заняты искупительной деятельностью и руководят жизнью Церкви.

Евангелие от Матфея 3:16, 17

Другое интересное свидетельство единства Божества обусловлено фактом присутствия Троицы во время крещения Иисуса. Обратите внимание на Мф. 3:16 и 17: «И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, - и се, отверзлись Ему небеса, и увидел *Иоанн* Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение».

По-настоящему знаменательно в этом событии то, что в начале общественного служения Христа присутствуют все три представителя Небесной Троицы. Только что крещеный Иисус стоит на берегу Иордана, Дух сходит на Него в виде голубя, а Отец с небес прилюдно произносит слова Божественного одобрения и признания. Эта сцена ярко изображает единство замысла, преследуемого Божеством. Более того, она ясно вводит разграничение между Божественными Личностями. Матфей представляет Сына и Духа не просто другими проявлениями или персонификациями Отца, но отдельными Личностями, находящимися во взаимодействии с Отцом. В то же время Они являют единство замысла и характера во всем, делая акцент на спасительной миссии Сына.

Свидетельства Ветхого Завета

Является ли эта концепция единства трех Личностей Божества типичной только для Нового Завета? Определенно нет.

Поражает тот факт, что знаменитый текст, которым всегда открывали служение в синагогах и который выражал веру иудеев в единого истинного Бога, дает все основания предполагать, что Бог Израиля был многоликим, оставаясь при этом всецело единым Богом.

Второзаконие 6:4 и Бытие 2:24

Отрывок из Втор. 6:4, называемый Шема, гласит: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть». Этот известный стих многому может научить нас в том, что касается обсуждаемого нами предмета. Во-первых, Бог Израиля есть не кто иной, как Господь (Яхве). Во-вторых, Бог Иегова - Господь «един». Удивительно, что в переводе русское слово «един» соответствует еврейскому слову *'echad*. Оно «означает „один [среди остальных]” и передает частный случай... Возможность существования других допускается использованием *'echad*, тогда как *yachid* исключает эту возможность» (20).

Итак, в словарном запасе Моисея, несомненно, присутствовало еврейское слово *yachid*, которое он мог бы использовать для описания Господа Бога Израиля как сугубо унитарного существа. В противоположность слову *'echad* слово *yachid* «означает „один” в смысле единственный» (21). Другими словами, оно относится к одному в единственном, а не множественном значении. Однако Моисей использовал множественное *'echad* (один среди остальных, единство общее).

Значение *'echad* еще более проясняется, если мы вспомним, что Писание использует это слово для описания одного из наиболее прочных человеческих союзов: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут двое одна плоть» (Быт. 2:24). В этом стихе слово *'echad* описывает брачный союз между двумя родственными, любящими сознательными существами.

Бытие 1:1-3,26

Чтение Книги Бытие приводит нас к последнему ряду доказательств единства Божественных личностей Троицы. В Быт. 1:26 Бог-Творец говорит: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему». В этом отрывке Бог представлен говорящим о Себе во множественном числе. Поместив это доказательство в один ряд с двумя другими основными свидетельствами, содержащимися в стихах 1-3, мы получим серьезные, призывающие к размышлению доказательства глубоко единой природы Божества.

1. Бытие изображает Бога сотрудничающим с «Духом Божиим», Который «носился над водою» (Быт. 1:2).

2. В Новом Завете отчетливо прослеживается мысль, что активным участником Творения был Иисус, Сын Божий. Следовательно, за местоимением «Наш» стоит образ Отца, Духа и Сына, образующих единство творческих, любящих Личностей.

Более того, сотворение Богом человека «по образу Нашему», на деле вылилось в союз двух личностей, отличавшихся друг от друга и в то же время способных стать «одной плотью» (Быт. 2:24). Эти стихи прекрасно представляют тот исторический факт, когда единство нескольких отражает образ Божий.

Заключение

Итак, перед нами несколько ясных библейских доказательств неограниченной Божественности Христа, личностной природы и Божественности Духа и прочного союза всех трех Личностей Божества. Мы спрашиваем: достаточно ли убедительны эти доказательства для читателя, чтобы перейти к остальным библейским свидетельствам в пользу тринитарного взгляда на Божество как на Небесную Троицу? Мы надеемся, что ответ будет положительным.

Здесь мы представили несколько прямых доказательств. Если вы не против, давайте теперь обратимся к другим свидетельствам, содержащимся в Библии.

Глава 2. Полная и вечная божественность Христа-1

Послания Нового Завета, Ветхий Завет и Евангелия

Как и большинство из вас, я побаивался грамматики на уроках родного и иностранного языков в старших классах школы. Все казалось голой теорией и навевало скуку. Однако большинство из нас, взрослея, начинают понимать важность грамматики как инструмента, необходимого для общения. Письменная речь имеет более сложную грамматику по сравнению с устной, но без нее не обойтись, если мы хотим раскрыть смысл библейских текстов, касающихся правильного понимания природы Божества.

Второе послание Петра и Послание к Титу

В Тит. 2:13 мы встречаем очень интересное и хорошо известное описание Бога. Для более полного понимания процитируем стихи 11-14: «Ибо явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков, научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упования и явления славы *великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа*, Который дал Себя за нас» (22).

Ключевая фраза, касающаяся Божественности Христа, - «явление славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа». Главный вопрос заключается в следующем: относится ли выражение «великий Бог» к Христу или к Богу

Отцу?

Мы можем ответить на этот вопрос, изучив грамматику, которую использовал апостол Павел. В греческом языке выражению «великий Бог» предшествует определенный артикль, которого нет перед фразой «Спаситель Иисус Христос». Читатель может спросить, чем же так важен этот определенный артикль. Ответ на этот вопрос многое проясняет.

В грамматике греческого языка существует одно хорошо известное правило, сформулированное Гранвиллем Шарпом (еще в 1798 г.). Вкратце это правило гласит, что в случае, когда союз «и» (*ikaiv* в греч. яз.) соединяет два существительных, стоящих в одном и том же грамматическом падеже (оба стоят в родительном падеже, генитиве принадлежности), а определенный «артикль предшествует первому существительному и не повторяется перед вторым, последнее [или второе существительное] всегда относится к тому же самому лицу, которое выражено или описано первым существительным» (23).

Таким образом, выражение «Спаситель Иисус Христос» синонимично фразе «великий Бог», и в Новой версии перевода короля Иакова (NKJV) этот отрывок переведен правильно: «нашего великого Бога и Спасителя Иисуса Христа». Другими словами, «Спаситель Иисус Христос» есть «великий Бог».

Более того, мы должны обратить внимание, что Тит. 2:13 является не единственным случаем, когда библейский автор использует данную грамматическую конструкцию и терминологию. В 2 Петр. 1:1 мы находим очень похожее выражение: «принявшим с нами равно драгоценную веру по правде *Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа*».

Брюс Мецгер утверждает: «Все, что было написано [в отношении к Тит. 2:3],

включая процитированное мнение знатоков грамматики, применимо к 2 Петр. 1:1. Таким образом, в этом стихе также присутствует недвусмысленное провозглашение Божественности Иисуса Христа, „Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа ”» (24).

Послание к Римлянам 9:5

Кроме того, отрывок из Послания к Титу является не единственным местом, где Павел ясно использует слово «Бог» по отношению к Иисусу Христу. То же самое он делает и в Послании к Римлянам. Говоря о своем великом бремени - деле спасения иудеев, своих «братьев» и «родных по плоти» (Рим. 9:3), Павел продолжает провозглашать, что «Христос», иудей «по плоти», пришел как «сущий над всем Бог, благословенный вовеки».

Можно ли сказать яснее? В этом отрывке Павел открыто провозглашает, что Христос пришел на землю не просто как еврейский мужчина, но как «Бог»! Великий апостол, однако, на этом не останавливается, он чувствует необходимость характеризовать Христа как «Бога, благословенного вовеки». Этот стих содержит простое и в то же время серьезное свидетельство не только Божественности Христа, но и Его естества вечного вездесущего «Бога» (ср. Ис. 9:6).

Послание к Колоссянам

Не только знание грамматики оказывается важным для толкования определенных библейских текстов, но и уточнение значения важных слов также может быть полезным. Как мы с вами увидели в первой главе, понимание значения таких слов, как еврейские *yachid*, *'echad* (один) и YHWH (Яхве, Господь, Иегова), было решающим для правильного перевода. То же самое относится и к греческим словам. В Послании к Колоссянам значение греческого слова, переведенного как «Божество», является крайне существенным, если мы хотим получить полное понимание Божественности Христа. В Кол. 1:19 Павел называет Христа тем, в ком «обитала всякая полнота». Сразу же возникает вопрос: «всякая полнота» чего? В Кол. 2:9 мы находим подробный ответ: «Ибо в Нем [явно имеется в виду Христос] обитает вся полнота Божества телесно». Слово, переведенное в Синодальном переводе как «Божество», это греческое *theotes*. Оно означает Лик Божий, выражение Его образа, печать Его сущности.

Интересно и поучительно то, что в распоряжении Павла было другое очень похожее греческое слово для выражения «полноты» Божества Иисуса. Он мог бы использовать *theiotes*. Оно тоже относится к Божественным характеристикам (см. Рим. 1:20, где Павел использует ту же самую терминологию). Но хотя эти слова похожи по написанию и значению, они все-таки разные.

Противник тринитарной идеи, греческий лексикограф Тайер дает следующую оценку слову *theotes*: «*Theotes* (Божество) отличается от *theiotes* (божественность) как сущность отличается от качества или свойства» (25). Другими словами, в Рим. 1:20 Павел ясно говорит, что определенные «невидимые» качества, свойства или признаки божественности (*theiotes*) «становятся видны благодаря сотворенным предметам». Однако в Кол. 2:9 апостол заявляет, что в Личности Иисуса Христа мы имеем саму «сущность» природы Божества, явленную «телесно».

Исторический контекст Послания к Колоссянам интересен тем, что так называемые колосские еретики подвергали сомнению Божественную сущность

Христа. Эти мнимые христиане пытались свести статус Иисуса до уровня ангела или обезличенной эманации, которая будто бы обладала силой открыть человечеству какое-то тайное знание.

Отклик Павла на подобные еретические учения заключался в провозглашении Иисуса не просто неким ангельским существом и не эманацией из мира духов, но Тем, в Котором «обитает вся полнота» (Кол. 2:9) сущности Бога, Его образа. Иисус явил во плоти, содержание Божественной Сущности.

Рискнем предположить, что такое словоупотребление в контексте проблем, с которыми столкнулась церковь в Колоссах, неоспоримо свидетельствует о полноте вечной Божественности Бога Сына.

Послание к Филиппинцам 2:2-8

Одна из наиболее интересных черт Писания - тесное сплетение богословия и практической жизни. Послание к Филиппийцам 2 являет собой один из таких примеров.

Павел начинает с призыва к верующим в Филиппах: «Имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомышленны и единомысленны» (Флп. 2:2) и «ничего не *делайте* по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя. Не о себе *только* каждый заботься, но каждый и о других» (Флп. 2:3, 4).

Павел увещевает своих читателей: «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп. 2:5). Именно в этот момент изложения конкретных практических правил великий пастор формулирует одно из самых серьезных высказываний о неограниченной Божественности Христа, какие только можно найти в Священном Писании. Христос, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам... Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:6-8).

Ключевые для определения Божественности Христа фразы - «будучи образом Божиим» и «не почитал хищением быть равным Богу».

Что имеет в виду Павел, когда говорит, что Христос пришел, «будучи образом Божиим»? Греческое слово *morphe* (образ) означает «все присущие Богу характеристики и свойства... Какой бы образ ни был присущ Богу, Христос передавал его в силу того, что сосуществовал с Богом. Это делает Христа равным Отцу» (26).

Миллард Эриксон так объясняет идею слова *morphe*: «Термин этот как в классическом, так и в библейском греческом языке означает „ряд характеристик, которые делают вещь тем, чем она является“. Он подразумевает ее подлинную природу. Слово *morphe* не следует путать со словом *shema*, тоже переводимым как образ, но в смысле общего вида и внешнего обличья, а не сути» (27).

Теперь рассмотрим, каково значение фразы «не почитал хищением быть равным Богу». Здесь Новый международный перевод (NIV) лучше объясняет смысл греческого оригинала: «не считал равенство Богу чем-то, за что следует держаться». Павел говорит здесь, что тот, кто был равен Богу, с готовностью оставил «положение и привилегии, которыми пользовался на небесах» (28). Он не отказался от Своей Божественной природы, но, проявляя самопожертвование, желание спасти человечество, Он не посчитал Свои

привилегии, вытекающие из «равенства Богу, чем-то, за что следует держаться» или «стремиться сохранить ради собственной выгоды» (29). Это привело Его к тому, что, «приняв образ раба, сделавшись подобным человекам», Он претерпел страдания смерти - «и смерти крестной» (стихи 7, 8, NIV). Другими словами, Христос не отверг «образа», или сущности Божества, а скорее пожелал отказаться от преимуществ Своего привилегированного положения. И снова пронизательный комментарий Эриксона: «Высказывается точка зрения, что Иисус не равен Богу и что этот стих следует понимать в том смысле, что Он и не стремился к равенству с Богом. Исходя из этого толкования, *harpagton* („то, за что нужно держаться“) означает не то, чем обладаешь, а то, чем хочешь завладеть. Но это явно не так, ибо в Флп. 2:7 говорится, что Он уничижил Себя... Павел не уточняет, как Иисус уничижил Себя, тем не менее ясно, что это было активное, сознательное самоотречение, а не просто отсутствие инициативы. Следовательно, Он был и раньше равен Богу. А равен Богу может быть только Бог» (30).

Из вышесказанного следует, что Иисус Христос был действительно «равен Богу» и, таким образом, Ему не было необходимости держаться своего равенства с Богом или стремиться обладать тем, что уже имел. Подобное «равенство» наделяло Его Божественным статусом или привилегиями, которые Он на время оставил для осуществления спасения. Ошеломляет в этом замечательном отрывке следующее заявление: Христу не было нужды держаться Своего «равенства с Богом» по одной простой, но серьезной причине - Он внутренне обладал Божественной сущностью, или «образом».

Не замечали ли вы когда-нибудь, что именно мелкие правительственные чиновники постоянно чувствуют нужду в том, чтобы выставлять напоказ свой мнимый авторитет и мнимые привилегии? Люди, в руках которых сосредоточена реальная власть, не кричат повсюду о своем положении и исключительных правах. Они не чувствуют необходимости в том, чтобы демонстрировать мандаты, наделяющие их полномочиями. Так было и с нашим Господом Иисусом Христом. Он мог спокойно оставить Свой Божественный статус, потому что был полностью уверен в Своих Божественных полномочиях как равный с Отцом.

Послание к Евреям 1:1-3

До истолкования этих стихов будет полезно уточнить роль монотеистических идей в мировоззрении христиан I века нашей эры. Причина заключается в следующем. Если апостолы учили чему-то вразрез с привычным монотеизмом, в Новом Завете непременно должна быть отражена негативная реакция людей. Протестовали ли первые христиане против отказа от монотеизма? Прежде чем ответить, давайте рассмотрим теологический состав раннехристианских общин. Члены всех трех основных групп, составлявших большинство первых христиан (евреи, прозелиты и приближенные), были либо воспитаны в иудаизме, либо заинтересовались этой религией из-за ее высоконравственных норм, ее Писаний и поклонения единому Богу, говорившему устами ветхозаветных пророков. Другими словами, одним из основных привлекательных факторов иудаизма был монотеизм, который открыто выступал против необузданного языческого политеизма тех времен.

Давайте более внимательно рассмотрим две последние группы. Прозелиты (обращенные в иудаизм язычники) прошли весь обряд посвящения и стали членами местной еврейской синагоги через обрезание. Приближенных

иудейская религия сильно привлекала, однако им не доставало храбрости пройти обряд обрезания в зрелом мужском возрасте.

Итак, независимо оттого, кем были первые христиане - набожными евреями, язычниками-прозелитами или приближенными - сочувствующими, все эти искренние верующие во Христа стойко придерживались иудейского монотеизма. Наверняка, если бы апостолы пытались заставить этих людей принять новую форму политеизма, они стали бы решительно возражать.

Помня все эти замечания, давайте вернемся к дальнейшим размышлениям о Божественности Христа в Послании к Евреям. Нам необходимо помнить, что эта книга - самая что ни на есть еврейская и превосходящая по количеству ветхозаветных цитат другие послания Нового Завета. Можно определенно сказать, что если бы апостолы учили чему-то противоположному монотеизму Ветхого Завета, в Послании к Евреям это было бы отражено. Однако автор этой книги в самом начале приводит доказательства в пользу полноты Божественности Христа и того, что Он активно участвовал в процессе Творения.

Поразмышляйте над отрывком из Евр. 1:2, 3: «[Бог] в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил. Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную [престола] величия на высоте».

Пожалуйста, обратите внимание на решительное заявление, в котором провозглашается, что Христос носит «образ ипостаси Его [Бога]». Хотя некоторое возразят, что «образ ипостаси» относится только к характеру Бога, а не к Его неотъемлемой Божественной природе, контекст решительно предполагает иное.

Во-первых, я хотел бы напомнить читателю, что последующие стихи Евр. 1, которые мы обсудили в предыдущей главе, ясно обращены в стихе 8 к Иисусу как к Богу. Далее, в стихах с 8 по 12 автор использует по отношению к Иисусу ветхозаветный псалом, в котором псалмопевец прямо обращается к Господу (Иегове или Богу Яхве), явно предполагая, что Иисус есть Иегова Ветхого Завета.

Во-вторых, пристального внимания заслуживает фраза во 2-м стихе, в которой провозглашается, что Иисус был Тем, «чрез Которого [Бог Отец] и веки сотворил». Здесь автор Послания к Евреям говорит, что Иисус, Божественный Сын, является активным участником в сотворении Вселенной. Это заявление очень похоже на те, что были высказаны множеством других авторов Нового Завета (см. Ин. 1:3; Еф. 3:9; Кол. 1:16).

Подобные утверждения обеспечивают убедительное свидетельство в пользу неограниченной Божественности Христа. Действительно, можем ли мы сказать, что Тот, Кто был активным участником в сотворении Вселенной, представляет Собою некоего рода производное от Божества? Подобный вопрос становится особенно острым, когда мы вспоминаем о замечательных высказываниях ветхозаветных авторов о том, что в действительности истинного Бога отличает Его способность творить.

В 40-й главе Книги Пророка Исаии великий «Господь Бог» (стих 10) назван «Святым» (стих 25) Божьего народа (Иуды). В стихах 25, 26 и 28 Святой Господь взывает: «Кому же вы уподобите Меня и с кем сравните? говорит Святой. Поднимите глаза ваши на высоту небес и посмотрите, кто сотворил их? Кто выводит воинство их счетом? Он всех их называет по имени: по множеству

могущества и великой силе у Него ничто не выбывает... Разве ты не знаешь? разве ты не слышал, что вечный Господь Бог, сотворивший концы земли, не утомляется и не изнемогает? разум Его неисследим».

Сопоставив свидетельство «Святого», «Господа Бога» пророка Исаии с Евр. 1:2 и многими другими отрывками из Нового Завета, в которых Иисус провозглашается активным участником в сотворении Вселенной, нам будет довольно сложно сказать, что Он является каким-то полубогом. Еще одно свидетельство Нового Завета о том, что Христос есть Творец, и свидетельство Ветхого Завета, что этот Творец есть Иегова, проясняют тот факт, что Иисус-Творец есть не кто иной, как Господь Бог, Иегова-Творец Ветхого Завета.

Послание к Евреям 7:3

Начиная с Евр. 4:14 и до 8:2 автор продолжает развивать свою мысль о превосходстве Христа. Показав, что служение Христа «лучше» служения ангелов и Моисея, он теперь пытается продемонстрировать, что первосвященство Христа выше первосвященства Аарона и ветхозаветных левитов. Автор достигает этой цели благодаря предположению, что священство Христа восходит к Мелхиседеку, а не к сынам Левия. Но почему он считает священство Мелхиседека превосходящим левитское? Ответ на этот вопрос мы найдем в главе 7.

Используя типичные для раввинов методы истолкования, писатель по нескольким причинам усматривает в личности Мелхиседека прообраз Христа. Однако та из причин, что является важной для нашего рассуждения, связана с тем, что Писание не только называет древнего правителя «царем правды», а затем и царем Салима, т. е. «царем мира» (Евр. 7:2), но также говорит, что Мелхиседек был «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (стих 3). Иными словами, так как история этого царя в Книге Бытие не содержит упоминания ни о его отце или матери, родословной, а также информации о начале или конце его жизни, Мелхиседек становится замечательным прообразом Христа, священника «вовек по чину Мелхиседека» (стих 17). Но в каком смысле? Стих 3 содержит очевидный ответ: Мелхиседек был служителем «уподобляясь Сыну Божию», который «пребывает священником навсегда». Но почему Христос может быть служителем всегда? Потому что наш Господь и Первосвященник Иисус (подобно Своему прообразу Мелхиседеку) не имеет «ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7:3).

Евр. 7:3 показывает, что Иисус существовал извечно, не имея «ни начала дней», о которых можно было бы вспомнить, «ни конца жизни», который ожидал бы Его. Характеристики предвечного существования прошлого и бесконечной жизни в будущем могут быть присущи лишь личности, обладающей полнотой Божества.

Ни в Послании к Евреям, ни в какой-либо другой книге Нового Завета мы не находим ни единого намека на то, что первых христиан, придерживавшихся монотеистических взглядов, смущали эти значительные свидетельства неограниченной Божественности Христа. Напротив, свидетельства Иоанна, Павла и Петра настолько открыто и ясно изложены, что, по-видимому, не существовало никакого противостояния по этому вопросу, за исключением разногласий с противниками Иисуса из числа необратившихся евреев. Если бы за заявлением апостолов о полноте Божественности Христа последовал

отрицательный отклик со стороны монотеистов, мы, безусловно, обнаружили бы этому доказательства в каких-либо новозаветных документах. Вспомните хотя бы великие споры, **которые** разгорелись по поводу вопроса об обрезании, что **было** ярко отражено в Книге Деяния святых **Апостолов** и посланиях Павла. Ничего похожего относительно возможной проблемы с заявлениями апостолов о Божественности Иисуса мы не находим.

Качества, равно присущие Отцу и Сыну

Бесчисленное множество исследователей отметило, что Библия приписывает Христу большое количество качеств, характеристик отношения и рода деятельности, также относящихся или применимых в Писании к Богу Отцу.

Во-первых, Павел говорит о тех качествах Христа, которые Ветхий Завет относит только к Богу: освящающий (Исх. 31:13 и 1 Кор. 1:30), мир (Суд. 6:24 и Еф. 2:14) и праведность (Иер. 23:6 и 1 Кор. 1:30).

Во-вторых, в посланиях Павла «присутствует множество взаимозаменяемых высказываний, в одном месте приписываемых Богу, в другом - Христу» (31). Обратите внимание на следующее:

1. Евангелие Бога в Рим. 1:1 и Евангелие Христа в Рим. 1:16.
2. Сила Божья в Рим. 1:16 и сила Христа во 2 Кор. 12:9.
3. Мир Божий в Флп. 4:7 и мир Христа в Кол. 3:15 (Новый международный перевод).
4. Церковь Божья в Гал. 1:13 и Церковь Христова в Рим. 16:16.
5. «Дух Божий» в 1 Кор. 2:11 и Рим. 8:9 и «Дух Христов» в Рим. 8:9.
6. «Царство Божье» в Рим. 14:17 и «Царство возлюбленного Сына Своего» в Кол. 1:13.

В-третьих, Павел описывает Бога и Христа совершающими множество различных дел в мире и в Церкви:

1. Благодать Божья в Гал. 1:15 и благодать Христа в 1 Фес. 5:28.
2. Спасаящий Бог в Тит. 3:4 и Спасаящий Христос в 1 Фес. 5:9.
3. Прощение Божье в Кол. 2:13 и Христово в Кол. 3:13 или прощение, исходящее от Бога во Христе, в Еф. 4:32.
4. Откровение, исходящее от Бога Отца, в Гал. 1:16 и от Иисуса Христа в Гал. 1:12.

В-четвертых, отношение Павла и ко Христу, и к Богу одно и то же:

1. Похвала Богом в Рим. 2:17 и похвала во Христе в Флп. 1:26.
2. «Вера в Бога» в 1 Фес. 1:8, 9 и «вера в Иисуса Христа» в Гал. 3:22.

Что мы можем заключить из использования такого количества качеств, определений и дел, присущих и Богу, и Христу? Разве это не является серьезным доказательством того, что «хотя Павел знал, что Христос и Бог отличаются друг от друга, в то же время в его сознании они были равны и едины»? (32)

Теперь мы перенесем свое внимание с Посланий Нового Завета к пророчествам Ветхого и рассмотрим, как евангельские авторы понимали их исполнение.

Книга Пророка Исаии 43:10, 11

Перед нами текст, являющийся главным лозунгом большинства известных

антитринитариев нашего времени - свидетелей Иеговы. Этот отрывок для них значит то же, что Откр. 14:6-12 для адвентистов седьмого дня. По иронии судьбы этот отрывок доказывает несостоятельность их попыток представить Христа Священного Писания неким сотворенным или рожденным полубогом. Это самое несокрушимое ветхозаветное доказательство, которое мы можем привести в защиту доктрины о полноте Божественности Христа: «А Мои свидетели, говорит Господь, вы и раб Мой, которого Я избрал, чтобы вы знали и верили Мне, и разумели, что это Я: прежде Меня не было Бога и после Меня не будет. Я, Я Господь, и нет Спасителя кроме Меня» (Ис. 43:10, 11).

В этом отрывке Исаия явно цитирует слова Господа (YHWH, Иеговы), Который прямо говорит народу Божьему, что его члены являются Его «свидетелями». А кто Есть Господь? Он есть вечный Бог-Творец, Который провозглашает, что прежде Него (по времени) не было Бога и после Него не будет (стих 10). Другими словами, Иегова, Бог Ветхого Завета, ясно говорит нам, что ни до Него, ни после Него не было «создано» никакого иного Бога.

Давайте подумаем немного. Если ариане считают Иисуса неким сотворенным или рожденным Богом, то как этот отрывок может быть правдой? Здесь унитарии и ариане, полагающие, что Иисус - это некий полубог, вызванный к жизни Отцом некогда в прошлом, прямо противоречат очевиднейшему свидетельству Бога Иеговы.

Единственное разумное объяснение, которое мы можем дать этому тексту, если мы серьезно воспринимаем ясное свидетельство новозаветных авторов о том, что Иисус есть Бог, заключается в том, что Кем бы ни был Господь, YHWH или Иегова, произносящий эти слова в Ис. 43:10, 11, Он не определяем без Личности Иисуса Нового Завета, Который притязает на то, чтобы быть в некотором смысле Иеговой Ветхого Завета.

Более того, доказательства становятся еще более несокрушимыми, когда Господь далее говорит, что «нет Спасителя кроме Меня» (стих 11). Когда писатели Нового Завета провозглашают Иисуса Мессией, Тем, Кто «спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1:21), это должно означать, что Мессия Иисус из Нового Завета есть Господь Иегова Ветхого Завета пророка Исаии.

Некоторые ариане на это могут возразить, что Господь, представленный в данном тексте, - действительно Иисус до Своего воплощения. Далее они истолковывают отрывок как учение о том, что Иисус был «образован», или сотворен, Отцом и что никогда не было и не будет другого «бога», кроме Него. Однако проблема в том, что в этом тексте Господь не столько описывает Свое происхождение, сколько противопоставляет Свою Личность множеству ложных богов - идолов, которым во времена Исаии поклонялось так много израильтян. Задача этой главы, безусловно, заключается в том, чтобы отделить бесконечного, самосущего Господа Израиля от ложных богов других народов.

[Книга Пророка Исаии 7:14 и Евангелие от Матфея 1:23](#)

Матфей ясно использует это пророчество по отношению ко Христу: «Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил» (Мф. 1:23). Автор Евангелия открыто заявляет, что рождение Христа в семье Марии и Иосифа произошло не случайно: «Да сбудется реченное Господом через пророка» Исаию (стих 22). Матфей не только цитирует Ис. 7:14, но и позволяет себе истолковать отрывок, переведя титул «Еммануил» как «с нами Бог» (стих 23). Новозаветный автор довольно свободно говорит, что имя, которое Исаия

дал Иисусу, - одно из имен Бога, Бога, Который пришел, чтобы стать воплощенным Сыном Божиим.

Книга Пророка Исаии 9:6

Это хорошо известное и любимое пророчество о грядущем Мессии Израиля приводило в волнение как иудеев, так и христиан в течение 2700 лет. Слова этого текста легли в основу великой оратории Генделя «Мессия». Настолько глубока ассоциация этих вдохновенных слов из Книги Исаии с «Мессией», что каждый раз, когда христианин читает этот отрывок, слова непроизвольно складываются в мелодию: «Ибо младенец родился нам - Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира». Возможно, читатель уже начал тихонько напевать эти незабываемые слова, которые приносят радость во время празднования Рождества на протяжении уже более 250 лет.

Этот волнующий отрывок поражает тем, что Христос в нем именуется «Богом крепким, Отцом вечности». В этом убедительном пророческом заявлении говорится, что Иисус существует вечно и будет существовать всегда. Интересно также, что Иисуса в пророческом контексте можно назвать «Отцом». Исаия, несомненно, пытается сказать совсем не то, что Иисус Христос и Отец - одна и та же Личность. Вероятнее всего, пророк пытается передать тот факт, что, будучи частью «крепкого» и «вечного» Бога, Христос является нашим Отцом и в Творении, и в Спасении. Та же весть встречается и в мессианских пророчествах Михея.

Книга Пророка Михея 5:2

Мф. 2:6 считает, что это великое пророчество нашло свое исполнение в рождении Христа. В нем ясно указано географическое место, где должно было произойти рождение нашего Господа, и предоставлено подробное доказательство Его предвечного существования. Обратите внимание на масштабность этого вдохновенного предсказания грядущего пришествия «Владыки» Израиля: «И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных» (Мих. 5:2).

Это последнее величайшее описание, которое так эффектно повествует о предвечном существовании Дитя из Вифлеема, «Которого происхождение из начала, от дней вечных». Могли пророк более ясно сказать, что происхождение Христа - с незапамятных времен?

Заключение

И снова Библия представляет Христа в Его Божественности как «великого Бога и Спасителя» (Тит. 2:13), несотворенного Создателя (Евр. 1:1-3), Которого Павел провозглашает Тем, в Ком «обитает вся полнота Божества [или Божественная сущность] телесно» (Кол. 2:9).

Более того, Иегова, или Господь Бог Ветхого Завета, заявляет, что до и после Него не может быть иного Бога. Таким образом, Иисус Нового Завета, названный именем «с нами Бог» (Мф. 1:23), должен быть Иеговой (Господом, Яхве) Ветхого Завета. Если бы Он был образован или «сотворен» малым божеством, как мог бы Господь искренне говорить в Ис. 43:10, что не было ни одного Бога до и не будет после Него?

Наконец, о каком еще человеческом существе, за исключением принявшего человеческую плоть Иисуса, могло быть правдиво сказано, что Он - Тот, Который, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп. 2:6)?

Как вы думаете? Достаточно ли аргументации из Библии, чтобы в смирении духа признать, что Иисус обладает такой же полнотой Божества, как и Бог Отец? Действительно ли мы можем обвинить тринитариев в том, что их заявления о полной, вечной Божественности Иисуса не имеют библейского основания? Действительно ли совокупность всех доказательств позволяет заключить, что Иисус был превосходящим человека существом или своего рода сотворенным или рожденным полубогом?

Если вам все еще необходимо больше доказательств, мы снова призываем вас продолжать читать нашу книгу. Впереди вас ждет еще больше свидетельств, содержащихся в Слове Божьем. В следующей главе мы с вами обратим свое внимание к свидетельству автора, который, возможно, более, чем кто-либо другой, утверждает, что Божественная природа Христа «равна» природе Бога Отца. Мы, конечно же, говорим об Иоанне, возлюбленном ученике Христа, и его великом Евангелии.

Глава 3. Полная и вечная божественность Христа-2

Евангелие от Иоанна

В любом судебном деле главные доказательства, необходимые для вынесения вердикта, обычно основываются на показаниях основных «свидетелей» и в особенности на показаниях главного свидетеля. Как уже было представлено в первой и второй главах, мы имеем много важных библейских свидетельств полной и вечной Божественности Христа. Однако, если бы нам пришлось выбрать важнейшее из них, наш выбор пал бы на свидетельство «возлюбленного» ученика, Иоанна.

В его Евангелии и в Книге Откровение мы находим самое убедительное свидетельство в защиту Божественной природы Христа. Таким образом, в данной главе и в главе 5, посвященной Книге Откровение, мы попытаемся представить свидетельство Иоанна относительно природы Христа, особенно то, что касается самоосознания Христа и высказываний о Его взаимоотношениях с вечным Отцом.

«Я есмь»

В первой главе мы исследовали самую поразительную фразу Иисуса «Я есмь» - «прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58) (33). Помните, пожалуйста, Иисус заявлял, что Его предсуществование - это предсуществование «Господа» из Книги Исход. Иисус ясно отождествляет Себя с великим «Сущим» Богом Ветхого Завета (Исх. 3:14), Который велит Моисею сказать народу израильскому, что его посылает ни больше, ни меньше, как вечный Господь Бог праотцов Израиля, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова (стих 15, см. также стих 16).

Иисус не только заявляет, что существовал прежде Авраама, но и что Он также является вечно существующим «Господом Богом» Израиля. Прямо говоря, это было смелым заявлением. Поняли ли слушатели Иисуса, на что Он притязал? Вполне очевидно, что поняли, так как Иоанн сообщает, что они

немедленно прервали разговор и «взяли камень, чтобы бросить на Него» (Ин. 8:59). Побивание камнями - принятая мера наказания богохульников.

Интересно, однако, что это не единственный пример в Евангелии от Иоанна, в котором Иисус говорит о Себе «Я есмь». Примечательно то, что Иоанн приводит еще семь других высказываний, в которых для описания природы Иисуса используется «Я есмь». Проследив эти высказывания, содержащие «Я есмь», мы ясно увидим, что они передают различные метафоры или символы, иллюстрирующие разнообразные аспекты искупительной работы Иисуса как великого Божественного «Я есмь».

Первое высказывание встречается в Ин. 6:35 (ср. стих 48): «Я есмь хлеб жизни». Это заявление сопровождается парадоксальными словами Христа о том, что «ядущий хлеб сей будет жить вовек» (стих 51), или «имеет жизнь вечную» (стих 54). Несомненно, Он заявляет, что может наделить «вечной жизнью» тех, кто верит в Него. Способность давать «жизнь вечную» присуща исключительно Божеству (1 Тим. 6:16). Таким образом, заявление Иисуса о том, что Он есть хлеб вечной жизни, дает серьезное основание предположить, что Он понимал себя как Божественную Личность.

Второе высказывание появляется в Ин. 8:12: «Я - свет миру». Оно повторяет и развивает свидетельство Иоанна Крестителя (см. Ин. 1:6-9) о Христе: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9). Позже в 1 Ин. 1:5 Иоанн уточняет эту мысль: «Вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы». Даже изучив внимательно контекст 1 Ин. 1:5, сложно определить, к кому относится местоимение «Он» - к Отцу или к Сыну. Однако предельно ясно то, что метафора «свет» характеризует Бога. Писания апостола дают все основания полагать, что заявление Иисуса «Я - свет миру» - это заявление Божественного Существа.

Третий пример содержится в Ин. 10:7: «Я - дверь овцам» (см. также ст. 9). Контекст показывает, что для Иисуса это еще один способ сообщить, что только от Него зависит, будут ли «овцы» иметь «жизнь и имели с избытком» (стих 10). И снова эта жизнь с избытком проистекает из жизни вечной - неотъемлемой черты Божественной природы.

Тесно связано с предыдущей метафорой четвертое «Я есмь» - «Я есмь пастырь добрый» (Ин. 10:11). Откровенно говоря, эта метафора также касается «жизни» вечной - уникального дара Божьего. Заметьте, как Иисус говорит об этом даре «жизни», распоряжаться которым есть Его личное исключительное право: «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее... и власть имею опять принять ее» (стихи 17, 18). Будет ли слишком смелым предположение, что Иисус в данном случае ссылается на псалом 22 «Господь - Пастырь мой»? Мог ли Иисус действительно отождествлять Себя таким образом с дающим жизнь Господом Яхве Царя Давида, о котором говорится в Ветхом Завете?

Все, что мы с вами сказали до этого об Иисусе как источнике вечной жизни, подытоживается в пятом, шестом и седьмом высказываниях Иисуса, содержащих «Я есмь»: «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин. 11:25), «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6) и «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин. 15:1).

Несомненно, семикратное «Я есмь», исходящее от Христа в Евангелии от Иоанна, усиливает невероятные притязания Иисуса на звание Божественной Личности как Ветхого, так и Нового Заветов.

Евангелие от Иоанна 1:18

В этом стихе мы сталкиваемся с одним из доказательств Божественности Христа в трудах Иоанна, которому часто не уделяют должного внимания. Многие комментаторы признают, что он представляет собой кульминацию пролога, вступительной части четвертого Евангелия. Причина, по которой этот стих так часто недооценивают, кроется в том, что в большинстве ранних переводов, таких как перевод короля Иакова, он звучит так: «Бога не видел никто никогда; едиnorodный *Сын*, сущий в недре Отчем, Он явил». Выражение «едиnorodный Сын», однако, заменено в более современных переводах на выражение «едиnorodный Бог» (NASB) или «единый и единственный Бог» (NIV) (34). Причина такого поразительного свидетельства в пользу Божественности Христа заключается в том, что древнейшие и наиболее авторитетные греческие рукописи Нового Завета содержат выражение *monogenes theos* («едиnorodный Бог», или «единый и единственный Бог») вместо *monogenes huios* («едиnorodный Сын», или «единый и единственный Сын»).

Хотя приведенные выше переводы выражения *monogenes theos* абсолютно приемлемы, очевидно, что перевод, предложенный известным исследователем Нового Завета Леоном Моррисом, лучше всего выражает смысл слов Иоанна: «Возможно, нам следует поставить запятую после слова «едиnorodный», что даст нам три титула Христа: „Едиnorodный, Бог, Сущий в недре Отчем”» (35).

Если свидетельство авторитетных греческих манускриптов предполагает использование скорее слова *theos* («Бог»), а не *huios* («Сын»), то мы имеем один из немногих случаев, когда термин «Бог» прямо применяется в Новом Завете к Иисусу (см. Ин. 1:1; Флп. 2:6 и Евр. 1:8).

Евангелие от Иоанна 5

В этой поразительной главе рассказывается об исцелении парализованного человека в субботу возле купальни Вифезда. Это происшествие усилило противодействие иудейских вождей. Стих 16 сообщает, что это субботнее исцеление послужило поводом к тому, что «стали Иудеи гнать Иисуса и искали убить Его». Реакцией Иисуса стало очень важное заявление: «Отец Мой доньше делает, и Я делаю» (стих 17).

Многие комментаторы размышляли над значением этого высказывания. Однако следующий стих, по всей видимости, дает простое и ясное объяснение: «И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, *делая Себя равным Богу*» (стих 18).

Иудейские вожди, несомненно, понимали, что Иисус имел в виду, - Он открыто отвергал их ошибочные взгляды на то, как следует соблюдать субботу, и, как уверенно сообщает автор Евангелия, Он делал «Себя равным Богу». Неудивительно, что, отвергнув притязания Христа, они пытались убить Его. То, о чем заявлял Иисус, звучало для них как богохульство, карающееся побиением камнями.

Однако Иисус не отступил. Далее Он объяснил Свое притязание на «равенство», заявив: «Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца» (стихи 21-23). Здесь Иисус настаивает на Своем равенстве с Отцом, заявляя, что имеет жизнь в Себе Самом, присущую Ему от начала, и что заслуживает ту же честь, что и Отец, так как «весь суд» Отец отдал

Ему. Последняя фраза «дабы все чтили Сына, как чтут Отца» представляет собой веское доказательство равенства Отца и Сына. Разве мог бы Иисус заявить более определенно, что Его следует чтить точно так же, как и Отца? Неудивительно, что «еще более искали убить Его Иудеи» (стих 18)!

Евангелие от Иоанна 10

Религиозные вожди обвиняли Иисуса в богохульстве не только в Ин. 5 и 8. Заявления Христа в главе 10 расценивались так же.

В Ин. 10:27-30 Иисус объясняет, почему Он называет Себя «добрым пастырем» (стих 11): «Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек ...и никто не может похитить их из руки Отца Моего. Я и Отец - одно» (стихи 27-30). Достаточно очевидно, что последняя фраза побудила иудеев не только обвинить Иисуса в богохульстве, они в буквальном смысле «схватили камень, чтобы побить Его» (стих 31). Когда Иисус спросил их, за которое из многих добрых дел, показанных Им от Отца, они хотят побить Его камнями (см. стих 32), религиозные вожди ответили: «Не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом» (стих 33).

Иудеи определенно понимали, на что замахивался Иисус, а Он ничего не сделал, чтобы опровергнуть их мнение. Однако Иисус не признавал справедливыми их обвинения в богохульстве. В следующих стихах Он, бесспорно, защищает Свое заявление о том, что Он - «Сын Божий» (стих 36), нераздельный с Отцом (стих 38).

Оба высказывания выливаются в дальнейшее описание взаимоотношений Иисуса с Отцом, из которого становится видно, что Он «и Отец - одно» (стих 30). Поняли ли Его противники суть сказанного? Достаточно очевидно, что хотя они и не приняли свидетельства Христа, они полностью поняли, о чем говорил Учитель. Иоанн сообщает далее, что иудеи «тогда опять искали схватить Его» (стих 39).

Исповедание Фомы: Евангелие от Иоанна 20:28

Иоанн доказывает Божественность Иисуса не только на примерах противостояния Христа и Его противников, но и в рассказах о том, как ученики Иисуса приходили к пониманию Его сущности. Возможно, наиболее замечательное свидетельство двенадцати о Божественности Христа исходит от самого невероятного, но убедительного источника - от «неверующего» Фомы. Вообще, поразительное обращение Фомы составляет последнее веское доказательство Божественной власти Иисуса в Евангелии от Иоанна.

Действие происходит тогда, когда ученики собираются неделю спустя после Воскресения Иисуса. В вечер Воскресения Иисус явился Своим ученикам, но Фомы среди них не было. Когда ему рассказали о явлении Иисуса, Фома скептически заявил, что «если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю» (Ин. 20:25).

На решающем собрании семь дней спустя после Воскресения Фома присутствовал, и Иисус обратился прямо к Своему настороженно настроенному ученику: «Поддай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (стих 27). Фома в

простоте сердца воскликнул: «Господь мой и Бог мой!» (стих 28).

Его провозглашение своей веры замечательно и само по себе, однако еще более поразительно то, что Иисус не сделал ни малейшей попытки поправить произвольное свидетельство теперь уже торжествующего верующего в то, что Спаситель был его Господом и Богом. Фактически Иисус Своим поведением насаждал эту идею в народе: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес» (стих 30). Он давал знамения не только для того, чтобы ободрить учеников, но и для того, чтобы все люди, привлеченные к Нему, «уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (стих 31).

Евангелие от Иоанна 1:1

Немного странно оставлять разбор первого стиха Евангелия от Иоанна напоследок. Однако мы посчитали, что сможем лучше представить должный перевод и истолкование этого сложного отрывка после того, как упрочим ясное всеобъемлющее понимание Божественности Христа, явленное в Евангелии. В первой главе нашей книги мы дали краткое толкование этого стиха, теперь же у нас есть основание для более глубокого его исследования.

Некоторые предварительные замечания

В манере, чрезвычайно напоминающей Быт. 1:1 («В начале сотворил Бог»), Иоанн начинает свое Евангелие с утверждения: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Прежде чем обсуждать лексику и грамматику ключевой фразы «Слово было Бог», нам следует принять во внимание следующие контекстуальные и теологические замечания. Во-первых, полезно будет установить, к кому *не* относится метафора «Слово». В данном контексте «Слово» определенно не подразумевает Бога Отца. Причина проста - в предыдущей части стиха говорится, что «Слово было у Бога» в «начале». Таким образом, Иоанн разводит Бога Отца и Личность, именуемую «Словом». Более того, придя к выводу, что «Слово» относится к Личности Отца, мы с вами попадем в ловушку древней христианской ереси модализма (также называемого савеллианством). (36)

Во-вторых, так же ясно, к кому *действительно* относится слово «Бог» в последней фразе стиха. Комментаторы почти единогласно заключают, что в данном отрывке говорится об определенном выражении Божественной природы в Личности Иисуса. Даже свидетели Иеговы признают определенную степень Божественности Христа, когда говорят, что Бог Отец - «Всемогущий», тогда как Иисус - только «могущественный» бог. Однако они не поддерживают идею о полной Божественности Христа. Таким образом, нас не должно удивлять, что в их переводе (New World Translation) мысль о различии между Божественностью Отца и Божественностью Сына передается в высказывании, что Слово было «одним из богов»

Более того, другие антиринитарики также хотят подчеркнуть важность, по существу, того же самого момента - что Иисус представляет Собой не просто человеческое существо, а некоего полубога, который в определенном смысле получил свою Божественную природу от Отца когда-то в туманном прошлом. Подобные концепции о природе Иисуса отражают традиционные арианские суждения.

Таким образом, мы можем с определенной уверенностью констатировать, что практически все, кто когда-либо размышлял над вопросом о

Божественности Христа в контексте толкования стиха Ин. 1:1 (и тринитарии, и антитринитарии), с готовностью признают, что «Слово» относится к Иисусу Христу (см. Ин. 1:14). Основной вопрос, однако, заключается в том, какого рода Божественное естество приписывал Иоанн Личности Иисуса. Была ли природа Христа полностью идентична природе вечного Отца, или она представляла собой производную от Божественности Отца?

Важные грамматические замечания

Как предполагалось ранее, грамматика играет крайне важную роль в поиске ответа на поставленный выше вопрос о Божественности Христа. Не вдаваясь во все детали использованной грамматической конструкции, я считаю, что последнюю фразу Ин. 1:1 «И Слово [Иисус] было Бог» правильнее всего будет понимать в том смысле, что Он обладает всеми *качествами* Божественного характера и природы Отца (37). Иными словами, Иоанн начинает свое Евангелие ясным заявлением, что Иисус имеет все вечные Божественные *качества*, которые присущи вечному Отцу. Таким образом, отрывки Ин. 1:1 и 20:28 представляют собой крепкое основание идеи неограниченной Божественной природы Иисуса!

Заключение

Итак, многоуважаемые читатели, что выдумаете по этому поводу? Действительно ли можно сказать, что возлюбленный ученик Иоанн является главным свидетелем Нового Завета, представляющим «свидетельство Иисуса» о Его вечной Божественности и равенстве Сына с Отцом?

В дальнейшем мы представим остальные библейские свидетельства полноты и неизменности Христовой Божественности, содержащиеся в Евангелии от Иоанна (еще больше доказательств будут представлены из Книги Откровение). Сейчас же обратимся к библейским доказательствам второго и третьего ключевых компонентов тринитарного представления о Божестве.

Что вы скажете о личностном характере, или индивидуальности, Святого Духа как предполагаемой третьей ипостаси «Небесной Троицы» (38). Далее, есть ли достоверные доказательства в поддержку совершенного единства, предположительно существующего между тремя Личностями Божества? Именно к этим вопросам мы обратимся в четвертой главе.

Приложение к главе 3

Грамматический анализ Ин. 1:1

«Слово было Бог»

Правило Колвелла

Хорошо известное грамматическое правило, сформулированное профессором И. К. Колвеллом в 1930 году, предлагает несколько убедительных доказательств в отношении оптимального перевода и толкования выражения «Слово было Бог». Ученые соответственно назвали эту концепцию «Правилом Колвелла» (39).

Дальнейшие рассуждения довольно специфичны, однако читатели смогут следить за аргументацией, если вспомнят грамматические термины из курса родного языка средней школы.

Правило Колвелла касается предикатно-номинативных конструкций и оперирует следующими единицами:

1. *Подлежащее* (основная идея, концепция или личность).

2. *Глагол-связка* (глагол «есть» характеризует скорее само подлежащее, нежели какое-то действие с его стороны).

3. *Именная часть, образующая с глаголом-связкой составное именное сказуемое* (обычно существительное или прилагательное, которые характеризуют, определяют или оценивают подлежащее)

4. *Определенный артикль, присутствие которого влияет на смысл* (например, артикль "the" в английском языке, который ясно определяет подлежащее или уточняет именное сказуемое) (40). Помня эти основные единицы, мы можем теперь напрямую обратиться к знаменитому правилу Колвелла.

Вот, что оно гласит:

«Имеющие определенное значение существительные, входящие в состав сказуемого и предшествующие глаголу-связке, обычно не имеют перед собой [определенного] артикля... такое существительное нельзя переводить неопределенным существительным с качественными характеристиками только потому, что оно не имеет перед собой артикля; если контекст предполагает, что именная часть сказуемого является определенной, ее следует переводить определенным понятием» (41).

Прежде, чем мы попытаемся применить это правило к Ин. 1:1, нам полезно будет узнать, как пишется ключевая фраза этого отрывка на греческом языке и на русском. Прежде всего мы с точностью воспроизведем эту фразу в латинской транслитерации: *kai theos ěn ho logos*.

Далее рассмотрите, пожалуйста, следующее: во-первых, перевод (который взят в кавычки), и, во-вторых, грамматическую роль слов, указанных в скобках после перевода: *kai* («и», союз); *theos* («Бог», именная часть сказуемого без определенного артикля, предшествует глаголу-связке); *ěn* («было», глагол-связка, соединяющий подлежащее со сказуемым); *ho logos* («Слово», подлежащее, выраженное существительным в именительном падеже).

Применение правила Колвелла

Дэниэл Уоллес наглядно показывает, что правило Колвелла дает возможность для трех вариантов перевода.

Далее следует краткое изложение Уоллесом трех вариантов и его оценка слабых и сильных сторон каждого из них.

Первый вариант: «Неопределенный»

Как было отмечено выше, самый известный пример использования этого варианта встречается в «Перевод Нового мира» свидетелей Иеговы - «Слово было богом» (42). Хотя правило Колвелла допускает подобный перевод (если того требует контекст), грамматика и контекст ставят такой перевод под сомнение.

Первая проблема, возникающая с «неопределенным» вариантом, заключается в том, что грамматическая аргументация для него слаба, а доказательств в его пользу мало, если они вообще существуют. Пол Стивен Диксон, возможно, слегка преувеличивает, однако его утверждение по существу

обоснованно, когда он говорит о том, что если бы *theos* в Ин. 1:1 являлся «неопределенным», это было бы единственным примером своего рода в Евангелии от Иоанна (43).

Вторая сложность касается непоследовательности тех, кто поддерживает подобный перевод. В Новом Завете существует 282 примера, в которых *theos* встречается без определенного артикля, а авторы Перевода Нового мира используют неопределенное значение слова «бог» (a god, god, gods, godly) только 16 раз. Таким образом, переводчики из числа свидетелей Иеговы применяют принцип «неопределенности» только на 6 процентов. Несомненно, это образец произвольного и непоследовательного перевода, причиной которого вполне очевидно являются их теологические предпосылки и любовь к полемике (44).

Третье возражение включает в себя не только содержание богословия Евангелия от Иоанна (см. Ин. 17:3), но и всей Библии. Теологические выводы, следующие из перевода с использованием слова «бог» (точнее, «один из богов»), будут равнозначны принятию определенного варианта политеизма! Несомненно, сторонники подобного перевода возразят, что Иисус всего лишь вторичный бог, или полубог пантеона разнообразных божеств, но эта концепция совершенно чужда вести всей Библии в целом!

Второй вариант: «Определенный»

Правило Колвелла позволяет перевести существительное *theos* («Бог») так, как будто оно имеет определенный артикль. Собственно, нет нужды даже вставлять в английском переводе артикль, чтобы передать этот смысл.

Хотя данный вариант грамматически возможен, контекст определенно призывает к осторожности, ведь перевод подразумевает использование такого термина, как «Бог». Как было отмечено выше в наших предварительных замечаниях, «Бог», с Которым «Слово» было в первой части Ин. 1:1, несомненно, является Богом Отцом. Поэтому, если мы переведем последнюю часть стиха «Слово было этим же Богом» (англ. ориг. "the Word was the God"), подобное толкование превратит «Бога» в Бога Отца, что из крайности арианства ввергнет нас в не менее опасную крайность - крайность савеллианства, или модализма.

Третий вариант: «Качественный»

Предикатный номинатив (*theos*) можно перевести в «качественном» спектре. Если мы пользуемся данным подходом, существительное функционирует больше как прилагательное и пытается передать какое-то главное качество или характеристику, которая более ясно определяет подлежащее (*logos*). Примеры этому можно найти в библейских переводах, где *theos* переведен либо как «Божественный» (Библия Моффагта), либо фразой «Каким был Бог, таким было и Слово» (ориг. NEB: "What God was, the Word was". - Прим. пер.).

Данный вариант кажется наиболее удовлетворительным. Уоллес резонно замечает: «[Этот] вариант подчеркивает, что хотя Личность Христа не тождественна Личности Отца, их *сущность* идентична... *Идея* качественного *theos* в этом случае такова, что Слово обладало всеми признаками и качествами, которые имел «Бог» [упомянутый ранее в стихе 1]. Иными словами, Он имел одну *сущность* с Отцом, хотя в ипостасях Они различались. *Конструкция, которую выбрал евангелист для того, чтобы выразить эту идею, представляла собой самый лаконичный способ, с помощью которого он мог заявить о том, что*

Слово было Богом и в то же время было отличным от Отца» (45).

Мы можем проиллюстрировать мнение Уоллеса следующим образом. Мы с моей женой являемся супругами с «начала» нашего брака. Мы разделяем одну сущность «женатого/замужнего человека», в то же время сохраняя наши личностные различия как мужчина и женщина и как муж и жена. Отличаясь друг от друга по полу и супружеским обязанностям, мы по-прежнему являемся участниками одного и того же брака. Таким образом, парафраз Ин. 1:1 звучит следующим образом: «В начале нашего брачного союза женщина [моя жена, супруга] была с мужчиной [со мной, мужем, супругом], и женщина [моя жена] имела ту же супружескую сущность, что и мужчина [я, муж]».

Несомненно, Иоанн не говорит, что Иисус, обладающий Божественностью, просто какой-то «бог». Он также не предполагает, что мы должны приравнять Иисуса к Личности Бога Отца. Напротив, Иоанн использует в данном случае тщательно подобранные грамматические конструкции для того, чтобы его читатели, христиане, вместе с апостолом Фомой могли искренне исповедать Иисуса своим Господом и Богом (см. Ин. 20:28). Иоанн открыто заявляет, что слово «Бог» может быть использовано как сообщающее качественную характеристику Иисусу как Личности, полностью разделяющей сущность Божественной природы Бога Отца.

Глава 4. Личностная природа и божественность Духа. Единство Божества в трех ипостасях. Личностная природа Духа

В первой главе мы представили ряд доказательств того, что Святой Дух - Личность. Ниже будут предложены очередные свидетельства Библии в поддержку идеи о личностных характеристиках Святого Духа и Его Божественности.

Многие искренне считают, что Святой Дух является своего рода электрическим током или силой, подключенной к престолу Бога, или неодушевленной телефонной линией, обеспечивающей небесный Интернет, чтобы Бог мог общаться с нами. Да, Святой Дух, несомненно, представляет Собой великий канал связи! Огромное количество библейских свидетельств предполагают, однако, что Он является Личностью, сознательным членом единого истинного Божества.

Тем из нас, кто не обладает инженерными способностями, чертежи принесут меньше пользы, чем личное руководство и поддержка другого человека, который действительно разбирается в устройстве механизмов. Я помню, как страстно мы с моим братом Иваном увлекались сборкой моделей самолетов и кораблей. Мы использовали любую возможность, чтобы обежать все известные нам магазины в поисках последней модели огромного военного самолета или военных морских судов. Я любил собирать их. Однако была одна проблема - у меня сильно дрожали руки, а сноровка оставляла желать лучшего. В то же время мой брат имел твердую руку и обладал хорошим пространственным мышлением.

Когда я самостоятельно пытался руководствоваться одними печатными инструкциями, я недалеко продвигался. Если быть до конца честным, от меня было больше вреда, чем пользы. Однако когда я работал под руководством Ивана, который подбадривал меня и умело справлялся со сложнейшими операциями, мне удавалось собрать отличные модели.

Библия доказывает, что Святой Дух представляет Собой глубоко восприимчивую, могущественную Личность, Которая помогает, наставляет и направляет. Только Его задача заключается в том, чтобы вылепить из нас замечательные примеры действия преобразующей благодати.

Мы уже упоминали тот факт, что Духу можно солгать (см. Деян. 5:3,4) и Его можно оскорбить (см. Еф. 4:30). На этом, однако, не заканчиваются доказательства того, что Он является вездесущей Личностью.

Евангелие от Матфея 12:31, 32

Эти известные стихи ясно говорят о хуле на Святого Духа. Нет сомнения, что объектом богохульства может быть только Бог. Любой христианин, доверяющий Библии, признает, что любое богохульство в адрес Отца или Сына направлено на Божественную Личность. Почему в таком случае это не должно относиться и к Святому Духу? Очевидно, что богохульство - это высшая степень оскорбления Личности Бога. Эти стихи не только свидетельствуют о личностном характере Духа, но и неопровержимо указывают на Его Божественность. Как было отмечено выше, богохульство может быть произнесено только по отношению к Богу. Мы, таким образом, легко приходим к заключению, что Дух есть Бог, являющийся индивидуальной Личностью, а не некой безликой силой.

Первое послание к Коринфянам 12

Одной из удивительных деталей описания в Новом Завете работы Святого Духа является изображение Духа Божьего делающим выбор и отдающим предпочтение. Это хорошо видно в споре Павла о духовных дарах в Первом послании к Коринфянам 12:11. Апостол заявляет, что «все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (46).

Никто не будет отрицать, что машины (такие как компьютеры и прочая техника) не имеют воли. Они просто безликие, пассивные инструменты в руках разумных и индивидуальных существ. Духовные дары - это таланты для служения, которыми Святой Дух наделяет каждого человека в Церкви. Однако Он распределяет их, руководствуясь Своей волей, - как Ему угодно! Способность осуществлять свои желания - одна из определяющих характеристик личности.

Послание к Римлянам 8

Павел дает еще одно, тесно связанное с предыдущим, описание Святого Духа в Послании к Римлянам 8:14-16 и 26. Прежде всего в стихах 14-16 он описывает Духа водящим (стих 14) сынов Божьих и свидетельствующим «духу нашему, что мы - дети Божий» (стих 16). Руководство и свидетельство - действия, присущие исключительно личности. А вот стих 26 содержит, по видимому, самое веское доказательство личностного характера Духа в Послании к Римлянам: «Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными».

Феномен «ходатайства» предполагает добровольное желание, активное вмешательство в дела двух живых существ. Более того, «воздыхания неизреченные» подчеркивают эмоциональную сторону ходатайства Духа, которая также является типичной для личности и чуждой для любой техники.

Первое послание к Коринфянам 2:10, 11

Этот отрывок представляет собой одно из самых важных свидетельств Божественности Духа. Обратите внимание на язык, которым он написан. После хорошо известного утверждения что «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9), Павел уверяет своих читателей, что они могут узнать о том, что «что приготовил Бог любящим Его» (стих 9). Но каким образом это можно узнать? «А нам Бог открыл *это* Духом Своим». А как может Дух быть причастным подобному знанию? Ответ: «Дух все проникает, и глубины Божий. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (стихи 10, 11).

О чем говорит Павел? Прежде всего, мы должны отметить, что в данном случае он описывает способность Духа проникать глубины Божий и знать Божье. Хотя это и факт, что наши персональные компьютеры способны выполнять поисковую функцию, это не тот поиск слов, который имел в виду Павел. Скорее всего, он говорит о преимущественно личном исследовании «глубин Божьих». Это предполагает близкое, личное общение между Духом и Богом Отцом. Каков же его результат? Результатом, несомненно, является глубокое знание «Божьего».

Более того, этот отрывок, по-видимому, намекает на то, что если вы хотите знать, «что в человеке», то не сможете обрести подобное знание, если не имеете в себе «духа человеческого». Проще говоря, для того, чтобы по-настоящему знать человека, вы сами должны быть человеком.

Однако данное утверждение верно не только на человеческом уровне, но также и на уровне Божественном. «Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (стих 11). И снова только Божественная Личность может действительно знать, что в сердце и мыслях другого Божественного Существа. Говоря совсем ясно, чтобы понять Бога, надо быть Богом. Павел, соответственно, заключает, что мы получили в лице Духа не «духа мира сего» (человека, человеческое существо), «а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (стих 12). Если вы действительно хотите познать Божье, вам необходимо установить связь с Божественной Личностью Духа, Который один может проникать «глубины Божии».

Признаю, что мне тяжело понять мысли многих моих студентов, чей культурный и языковой опыт отличается от моего. Однако часто бывает полезно прислушаться к тем, кто перешагнул через эти культурные различия и может помочь мне в общении с теми, кого я так жажду лучше понять. Так же обстоит дело с работой Духа. Он знает мысли Божьи, потому что Сам является Божественной Личностью, способной передавать нам Божьи мысли.

Елена Уайт оставила нам очень простой и краткий комментарий Первого послания к Коринфянам 2:11 и Послания к Римлянам 8:16: «Дух Святой есть Личность, иначе Он не смог бы свидетельствовать духу нашему и вместе с нашим духом, что мы - дети Божий [коммент. на Рим. 8:16]. Святой Дух должен также быть и Божественной Личностью, иначе Он не мог бы знать тайны, скрытые в разуме Бога [далее идет цитата из 1 Кор. 2:11]» (47).

Если мы поставим эти отрывки в один ряд со стихами Деян. 5 и Еф. 4:30, то получим веское свидетельство в защиту как Личности Духа, так и Его Божественности.

[Евангелие от Иоанна 14-16](#)

Эти главы, представляющие в повествовании Иоанна заключительные сцены земного служения нашего Господа, содержат замечательные слова утешения и наставления. Наставляя Своих учеников, Иисус затрагивает тему Святого Духа.

Иисус говорит им, что близится время Его испытания и кончины, но они не должны допустить, чтобы сердца их были смущены (см. Ин. 14:1). Одним из величайших утешений в преддверии надвигающихся испытаний станет обетование о сошествии Святого Духа: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет. Не оставлю вас сиротами; приду к вам» (стихи 16-18).

Иисус продолжает наставлять учеников, и тема дара Святого Духа пронизывает не только 14-ю главу, но и главы 15 и 16. В Ин. 14:26 Иисус заявляет: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, [Он (греч. *ekeinos*, буквально «тот», местоимение муж. рода)] научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам». Подобные слова встречаются в Ин. 15:26: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он [снова греч. *ekeinos*, местоимение муж. рода] будет свидетельствовать о Мне».

Однако именно в Ин. 16 этот замечательный разговор, содержащий такое количество обетований о сошествии Духа и Его деятельности, достигает кульминации. В стихах 7-17 мы находим самые обнадеживающие и значимые слова, когда-либо произнесенные Иисусом.

«Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам, и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден. Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он [греч. *ekeinos*, мест. муж. рода], Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 7-15). Примечательно, что в этом отрывке содержится много прямых доказательств того, что Святой Дух - Личность.

Прежде всего нам следует обратить внимание, что, хотя слово «Дух» (греч. *pneuma*) в греческом языке имеет средний род, личное местоимение *ekeinos* («Он», явно относится к Духу) употребляется в мужском роде. Именно эта грамматическая деталь побудила большинство переводчиков перевести остальные личные местоимения в Ин. 14-16 с помощью слова «Он», а не «оно» (как в антитри-нитарном переводе Нового мира свидетелей Иеговы).

Вот лишь несколько примеров перевода местоимения мужского рода *ekeinos*:

«Он с вами пребывает» (Ин. 14:17); «Он [*ekeinos*] будет свидетельствовать» (Ин. 15:26); «Он, придя, обличит» (Ин. 16:8); «когда же придет Он [*ekeinos*], Дух истины, то наставит вас...» (стих 13); «Он [*ekeinos*] прославит Меня, потому что от Моего возьмет» (стих 14).

Слово «Дух» (*pneuma*), среднего рода, конечно, можно перевести безличным

местоимением, но тот факт, что личные местоимения стоят в мужском роде (особенно, *ekeinos*) и встречаются неоднократно, убедительно показывает личностный характер Духа.

То обстоятельство, что греческое местоимение *ekeinos* имеет мужской род, отнюдь не единственное свидетельство. Налицо и другие признаки того, что Святой Дух - Личность.

«Утешитель (переводимый также советником или помощником) - это термин, который обычно обозначает человека, утешающего другого человека или людей, но который в Евангелии от Иоанна обозначает Святого Духа (14:16,26; 15:26; 16:7)» (48).

Писание приписывает Духу и другие виды деятельности, глубоко личностные или межличностные. Например, Святой Дух учит (см. Ин. 14:26), свидетельствует (см. Ин. 15:26; ср. Рим. 8:16), обличает мир о грехе, праведности и суде (см. Ин. 16:8), наставляет на истину, говорит, слышит и возвещает (см. стих 13), прославляет Бога, возвещает (см. стих 14). Все эти стихи предполагают, что субъектом действия выступает Божественная Личность, а не аморфное небесное «существо».

Деяния святых Апостолов

Более того, персональная деятельность Духа изображается не только в Евангелии от Иоанна, примеры ее встречаются также в Деяниях святых Апостолов. Дух запрещает или не позволяет совершать определенные действия (см. Деян. 16:6, 7), говорит (см. Деян. 8:29; 13:2), оценивает и одобряет поведение (см. Деян. 15:28).

Употребление слов «сила» и «Дух»

Уэйн Грудем затрагивает интересный момент относительно манеры, в которой в некоторых стихах Библии используется безличный термин «сила» по отношению к Святому Духу, Обратите внимание на следующий аргумент:

«Если Святой Дух считать просто проявлением силы Божьей, а не отдельной Личностью, в таком случае несколько отрывков просто потеряют смысл, потому что в них упоминаются и Святой Дух, и Его сила, или сила Божья. Например, фраза из Лк. 4:14, „И возвратился Иисус в силе духа в Галилею“, должна была бы означать „И возвратился Иисус в силе силы Божьей в Галилею“. Предложение из Деян. 10:38 „Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета“ означало бы «Бог силой Божьей и силою» (см. также Рим. 15:13; 1 Кор. 2:4)». (49)

Второе послание к Коринфянам 13:14

Еще одно, заключительное, доказательство индивидуальности Духа мы находим во 2 Кор. 13:14: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами. Аминь».

Первое, что следует отметить в этом стихе, - упоминание Святого Духа в одной связке с Богом Отцом и Богом Сыном. Огромное множество христиан, для которых Библия является непреложным авторитетом, соглашаются с тем, что Отец и Сын - Божественные Существа с характеристиками личности. Несомненно, «благодать», исходящая от Иисуса Христа, может иметь только личностное происхождение. «Любовь Божья», определенно, предполагает личностное существование Отца, так как любовь - черта межличностных отношений, отражающая заботу и участие. Отрывок из Второго послания к

Коринфянам 13:14, в котором прямо упоминается Святой Дух, дает веское основание предположить, что Он является Божественной Личностью - третьим представителем Божественной Троицы, согласовывающим Свои действия с двумя другими Личностями Божества.

Грудем говорит об этом следующим образом: «Когда „Святой Дух" используется в том же высказывании и на том же самом уровне, что и две другие Личности, трудно избежать заключения, что Святой Дух также считается Личностью, которая при этом равна Отцу и Сыну».

По мнению Грудема, Павел изображает здесь отношения Святого Духа с Отцом и Сыном, отличающиеся «согласованностью». Далее он объясняет, что «так как Отец и Сын оба являются Личностями, „согласованность" подразумевает, что Святой Дух также является Личностью». (50)

2 Кор. 13:13 не единственный стих, «где подчеркивается согласованность действий Отца, Сына и Святого Духа» (51). Мф. 28:19; 1 Кор. 12:4-6; Еф. 4:4-6 и 1 Петр. 1:2-все отрывки отражают один и тот же тип «согласованных взаимоотношений с Отцом и Сыном». Эти стихи представляют убедительное доказательство того, что Дух является «не просто „силой" или „влиянием" Божьим, действующим в мире» (52), а отдельной Личностью Божества.

Второй момент, касающийся «согласованных взаимоотношений» Духа с Отцом и Сыном (во 2 Кор. 13:13), на который следует обратить внимание, заключается в том, что в данном примере Святой Дух ассоциируется с «общением». Это слово, прямо описывающее деятельность Духа, предполагает межличностные взаимоотношения между родственными существами, то есть личностными существами, независимо от их природы - человеческой, ангельской или Божественной.

Отрывок не только поддерживает идею индивидуальности Духа, но также предполагает совершенное единство и нераздельность Божества - неотъемлемые составляющие доктрины о Троице. Существуют три Божественные Личности, связанные друг с другом единой целью - наделять благодатью и любовью народ Божий через Их глубокое общение друг с другом и с искупленными.

Более того, Павел вновь подчеркивает личностный характер Духа, завершая свое Второе послание к Коринфянам прощальными словами, которые изображают действия Отца, Сына и Духа как старания единой Личности, осуществляющей искупление падшего человечества. Этот стих является переходным отрывком, ведущим к другим библейским доказательствам неограниченной Божественности Духа и абсолютного единства среди Личностей Божества.

Неограниченная Божественность Духа

В первой главе мы упомянули, что в Деян. 5 содержится убедительное доказательство Божественности Духа. Петр говорит Анании, что последний солгал Святому Духу (Деян. 5:3), и далее поясняет: «Ты солгал не человеку, а Богу» (стих 4), намекая, что Анания открыто обманул Бога Духа Святого, не Бога Отца или Бога Сына.

Более того, отрывки, в которых говорится о согласованных взаимоотношениях между Отцом, Сыном и Духом, не только предполагают индивидуальность Духа, но также и Его Божественность (см. Мф. 28:19; 2 Кор. 13:14; 1 Кор. 12:4-6). Иными словами, они «заявляют о важности доктрины о

Святом Духе, потому что показывают, что Святой Дух стоит на одном уровне с Отцом и Сыном» как Божественная Личность. Предположить, что Святой Дух есть сотворенное существо или безликая сила, было бы совершенно неуместно, когда Писание неоднократно ставит Святого Духа на одну ступень с Отцом и Сыном. Однако существуют и другие библейские свидетельства в защиту неограниченной Божественности Духа.

Псалмопевец в Пс. 138:7, 8 спрашивает: «Куда пойду от Духа Твоего и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо - Ты там; сойду ли в преисподнюю - и там Ты». Снова перед нами отрывок, в котором человек обращается к Господу (YHWH), и псалмопевец приписывает Духу Божьему исключительно Божественное качество вездесущности.

И снова нам помогает Грудем: «Кажется, будто для Давида Дух Божий равен Божьему присутствию. Уйти от Духа Божьего - значит уйти от Бога, но осознание того, что от Бога нельзя скрыться, заставляет Давида сказать: „Ты [Господь] везде"» (53).

Продолжая эту тему, автор 1 Кор. 2:10, 11 приписывает Святому Духу другую уникальную характеристику Божества - всеведение: «Ибо Дух все пронизывает, и глубины Божий. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия». Разве способность исследовать «глубины Божий» и знать «Божье» не подразумевает всеведение?

Еще одно поразительное доказательство Божественности Духа заключается в том, что Писание изображает Его Творцом нового рождения. В то же время акт созидания новой духовой жизни является исключительно деятельностью Бога. 1 Ин. 3:9 говорит о рождении «от Бога». Таким образом, новое рождение, совершаемое Духом, Писание везде также изображает как исполняемое Богом, подразумевая, что возрождение есть труд, выполняемый Божественным Существом.

Нераздельность или личностное триединство Божества

В первой главе мы говорили о существовании нескольких важных доказательств совершенной нераздельности трех Личностей Божества. Употребление во Второзаконии 6:4 слова *'echad* во множественном числе, термина «имя» в единственном числе по отношению к Отцу, Сыну и Святому Духу в Мф. 28:19, и местоимения «наш» во множественном числе в Быт. 1:26 («сотворим человека по образу *Нашему*») - все это дает веские основания заявить о нераздельности и единстве Личностей Божественной Троицы. Можно совершенно точно сказать, что именно эти грамматические формы использовал Бог, говоря о Самом Себе во множественном числе. Интересно то, в каком виде этот тип доказательств встречается в других местах Ветхого Завета.

Кроме выражения «сотворим человека по образу *Нашему*» из Быт 1:26, подобную грамматическую форму множественного числа, употребляемую Богом, мы встречаем в следующих отрывках:

1. Относительно греха Адама и Евы: «вот, Адам стал как один из *Нас*, зная добро и зло» (Быт. 3:22).

2. В повествовании о великом грехе людей, строивших Вавилонскую башню, Бог сказал: «сойдем же и смешаем там язык их» (Быт. 11:7).

3. В Книге Пророка Исаии записано замечательное видение, в котором

пророк видел «Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном» (6:1). Во время этого видения Исаия услышал «голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?» (Стих 8).

Хотя ни один из этих отрывков не является самодостаточным доказательством, их совокупность обеспечивает интересное свидетельство Ветхого Завета в защиту множественного числа Личностей Божества.

Заключение

Мы не закончили обзор библейских свидетельств. Однако позвольте мне спросить вас: достаточно ли представленных в этих первых четырех главах свидетельств, чтобы заставить даже самых благомысленных верийцев склониться к определенному рода тринитарному пониманию Божества?

Возможно, все это вас еще недостаточно убедило. Если так, я прошу вас не расставаться с книгой на протяжении еще по крайней мере двух глав. В следующей главе мы обратимся к доказательствам в пользу тринитарных взглядов из Книги Откровение. Далее в последних двух главах этого раздела будут исследоваться отрывки, которые используются антитринитариями в качестве возражения. Давайте же обратимся к великим видениям апостола Иоанна.

Глава 5. Доказательства тринитарных взглядов в книге Откровение

Авторы этой книги убеждены, что никакое исследование, касающееся Божества, не может быть признано адвентистами седьмого дня завершенным, если в нем не уделено должное внимание Книге Откровение.

Эта великая книга видений вместе с Книгой Пророка Даниила из Ветхого Завета предоставила несокрушимую пророческую систему взглядов, ставшую основой адвентистской миссии в мире. Мы придаем особое значение удивительным событиям, о которых повествуется в этой книге, особенно тем, что описаны в главах с 11 по 14, которые всегда были особенно важными.

Нас интересует вопрос: лежит ли тринитарная тема в основе пророческих событий этой кульминационной библейской книги, в которой «встречаются и заканчиваются все книги Библии»? (54)

По мере того, как адвентистские исследователи все больше постигали Книгу Откровение, становился все более очевидным тот факт, что вся соль этой восхитительной книги - в главах 11 - 14. Более того, самое поразительное в этих главах то, каким образом конфликт между силами добра и зла сводится к борьбе между небесным Божеством (Отцом, Сыном и Святым Духом) и сатанинской пародией (в виде дракона, зверя и лжепророка). Все более очевидным для авторов фундаментальных комментариев на Книгу Откровение (как для специалистов, так и нет) становится то, что дракон представляет собой противоположность Отцу, подобный леопарду зверь стремится заменить собой Сына и Его дела своими делами, а лжепророк - это сатанинская обманка Святого Духа.

Итак, если эти замечания хоть сколько-нибудь истинны, вполне резонно предположить, что в Книге Откровение должна просматриваться идея абсолютного единства истинной «Небесной Троицы», неограниченной Божественности Христа и независимой природы Духа. Есть ли в ней подобные убедительные доказательства?

Хотя Книга Откровение не обращается напрямую к вопросу о Личности Божества, в ней определенно присутствует, по крайней мере, «тринитарный» подтекст, или мотив, прослеживаемый на всем протяжении описания автором Божества. В этой главе будут представлены доказательства в поддержку трех основных аспектов тринитарного представления о Боге:

1. Божество как общность трех нераздельных Личностей.
2. Неограниченная Божественность Христа.
3. Святой Дух как Личность.

Наиболее ясное свидетельство содержится в главах 1-5, 21 и 22.

Доказательства, содержащиеся в главах 1 -3

Высказывания о тринитарной природе Бога Апокалипсиса мы находим в самом начале книги. В Откр. 1:4, 5 автор заявляет, что все видение было «от Того, Который есть и был и грядет, и от семи духов, находящихся перед престолом Его, и от Иисуса Христа» (55). Ясно видно, что в центре отрывка стоит упоминание об Отце, Духе и Сыне. Это прямое заявление о небесной Троице. Хотя упоминание «Иисуса Христа» является неопровержимым фактом, определения «семь духов» и «Который есть и был и грядет» заслуживают некоторого пояснения. Наиболее явные аргументы в пользу того, что Святой Дух в книге представлен как «семь духов», заключаются в следующем:

1. Символика чисел в книге. 7, 12, 3, 4 и 8 - наиболее ударные числа. Однако семь является более распространенным числом и, вероятнее всего, выражает идею завершенности или совершенства и творческой силы Бога. (56)

2. Указание на то, что Дух говорит и является доступным для всех семи церквей.

3. Вовлеченность Духа в Божественное провидение, выраженное циклами по семь явлений - семь церквей (Откр. 2:1-3:22), семь печатей (Откр. 6:1-8:1), семь труб (Откр. 8:6-11:15), семь громов (Откр. 10:2-4), семь знамений (Откр. 12:1-14:20) и семь язв (Откр. 15:1-16:21) (57).

Титул, данный Отцу, является более сложным. В Откр. 1:8 то же Существо, называющее Себя Тем, «Который есть и был и грядет», также величается «Альфа и Омега, начало и конец», «Господь» и «Вседержитель». Кто же есть «Господь» из стиха 8? Отец это или Сын?

Важно отметить, что Откровение явно никогда не использует выражения «Который есть и был и грядет» и «Вседержитель» (58) по отношению к Иисусу (ср. Откр. 4:8; 11:15, 17; 16:5,7) (59). Это является веским, безоговорочным доказательством того, что выражение «Который есть и был и грядет» в Откр. 1:4 относится не к Сыну, не к Духу, а исключительно к Богу Отцу.

Как уже было отмечено в первой главе этой книги, весьма поучительно то, что титул «первый и последний», используемый в последующих стихах (Откр. 1:10-13, 17, 18), очень похож на титул «Альфа и Омега» и что Откровение применяет его к Иисусу. Более того, мы с вами уже отметили, что в Откр. 22:12, 13 Иисус напрямую использует выражение «Альфа и Омега, начало и конец» по отношению к Себе (в добавление к титулу «первый и последний»). Данное употребление этих титулов, наряду с тем, что фраза «первый и последний» взята из описания Господа Яхве в Книге Пророка Исаии 44:6, обеспечивает убедительное доказательство совершенного равенства и нераздельности Отца и Сына как совечных правителей Вселенной.

Более того, такое естественное уравнивание ветхозаветного Бога с Иисусом из Нового Завета позволяет совершенно обоснованно приписать Сыну многие качества Отца. Этот поразительный феномен Писаний остужает пыл ариан.

В то время как доказательства единства Божественной Троицы и полнота Божественности Сына являются в Апокалипсисе особенно несокрушимыми, высказывания о личностном характере Духа, пусть и не такие убедительные, все же заставляют задуматься.

Первое доказательство встречается в посланиях семи церквям. Каждое письмо заканчивается одним и тем же увещанием: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквям» (Откр. 2:7,11,17,29 и 3:6,13,22). Писание почти всегда ассоциирует речь в контексте произнесенных вестей с общением, имеющим место среди людей. Таким образом, обращение Духа к церквям предполагает Его личностную индивидуальность.

Доказательства из глав 4 и 5

Эти главы содержат наиболее впечатляющие (и, возможно, самые убедительные) свидетельства тринитарного подтекста Книги Откровение.

Ранко Стефанович убедительно доказал, что лучший способ понять эти главы - рассматривать их в контексте воцарения Христа в день Пятидесятницы в Деян. 2 (60). В этом удивительном видении используется образность церемонии инаугурации царей израильских, во время которой царь наделяется властью завета, знаком чего является закон Моисеев (книга завета) в правой руке царя.

Суть всего этого, по-видимому, заключается в том, чтобы показать (в Откр. 4 и 5), что привилегии завета, утраченные народом Божиим, были восстановлены благодаря правлению триединого Бога, Который правит не только посредством созидательной силы Отца (Откр. 4:11), но и благодаря искупительным деяниям «льва от колена Иудина, корня Давидова» (Откр. 5:5), Который стал закланым Агнцем (стих 6).

Глава 4

Это удивительное, всеобъемлющее видение небесного восшествия на престол представляет собой своего рода провозглашение тринитарной точки зрения, отражая развивающиеся взгляды ранней Церкви относительно вечности и триединой нераздельности Бога Израиля. Несомненно, в четвертой главе центральной Личностью, восседающей на престоле (стих 2) и принимающей поклонение как Господь Бог Вседержитель, «Который был, есть и грядет» (стих 8), является Бог Отец.

Титулы, используемые в Откр. 4:2 и 8, явно согласуются с описанием, приведенным в Откр. 1:4, 8. Нам снова следует обратить внимание на то, что хотя по отношению к Иисусу используется тот же титул «первый и последний», что и к Отцу в Откр. 1, автор Книги Откровение никогда не называет Его «Вседержителем» или Тем, «Который был, есть и грядет» (Откр. 4:8).

Более того, следует отметить такую деталь (в тесной связи с двадцатью четырьмя старцами из 4-го стиха и четырьмя животными из стихов 6-8), что «семь светильников огненных горели перед престолом, которые суть семь духов Божиих» (стих 5). Эта сцена, живо изображающая тесную связь семи духов с двадцатью четырьмя старцами и четырьмя животными, дает возможность серьезно предположить, что Святой Дух играет роль вдохновляющего

катализатора, побуждая к славословию, описанному в стихах 8 и 11.

Это видение Духа согласуется с более поздними тринитарными взглядами Церкви, что Дух добровольно подчинил Себя Отцу (и Сыну), чтобы принять от Них роль Посланника и побуждать разумных существ Вселенной признать «достоинство» Отца как Вседержителя, Творца и Господа. Однако Дух не довольствуется тем, что побуждает возносить Отцу хвалу. Писание также представляет Духа как соратника Сына в Его труде и главного помощника в деле искупления льва/Агнца из Откр. 5.

Глава 5

Мы можем с уверенностью заключить, что, во-первых, Откр. 5 представляет собой продолжение видения, начавшегося в 4-й главе, а во-вторых, что Сын является ключевой фигурой, к которой обращено все внимание в развязке сцены завета/инаугурации. Откровение изображает царственную сторону личности Сына с помощью образа льва (стих 5) при том, что ключевым образом, который приводит к великим гимнам поклонения в этой главе (стихи 9, 10, 12, 13), остается образ искупительного жертвенного Агнца (стихи 6, 9-12).

Наше внимание привлекает несколько тринитарных черт видения. Прежде всего следует заметить, что «семь Духов», прежде представленных фразой «семь светильников огненных горели перед престолом» (Откр. 4:5), в Откровении 5 теперь изображены как «семь очей» закланного Агнца. Автор называет их «семь духов Божиих, посланных во всю землю» (стих 6) (61).

Подобное близкое соотнесение Духа с Сыном вполне согласуется с представлениями Иоанна относительно взаимоотношений между Сыном и Духом, обозначенными в четвертом Евангелии (особенно в главах 14-17). Дух обращается ко всему миру с целью просветить его. Он - Тот, Который «прославит Меня [Сына], потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16:14).

Таким образом, справедливо будет заключить, что автор с помощью видения из 5-й главы Откровения пытается научить нас, что жертвенные искупительные подвиги льва/Агнца дают возможность Духу с убедительной силой посылать светозарные лучи духовного искупления «во всю землю» (Откр. 5:6).

Во-вторых, в то время как Небеса считают льва/Агнца достойным открыть запечатанную книгу в руке Отца потому, что Сын был заклан, Он достоин быть закланным, потому что Он - Сын (в отрывке Он не назван Им, но мы помним упоминания об Иисусе в книге до этого момента и знаем, что Он и лев/Агнец есть одно). Ни одно простое человеческое существо не могло умереть для искупления многих (см. Мф. 20:28). Только Бог мог заплатить цену, установленную за нарушение Его Закона. Но Отец не мог умереть без того, чтобы воплотиться в человека. Таким образом, Сын принял человеческую плоть, стал нераздельно человеком и Богом так, чтобы Бог - Сын смог стать жертвенным Агнцем и уплатить эту цену.

Израиль лишился привилегий, дарованных заветом царства, из-за своей неверности, но закланный Агнец, посланный как соправитель Отца лев/Агнец, принес спасение и восстановление завета.

В-третьих, мы видим равенство «Господа Бога Вседержителя» из Откр. 4 и льва/Агнца из главы 5, твердо поддерживаемое тем фактом, что поклонение Господу Богу Вседержителю двадцати четырех старцев и четырех животных в

Откр. 4:8, 9 теперь (в главе 5) относится к Обоим - к «Сидящему на престоле» [«Господу Богу Вседержителю» - Отцу] и к Агнцу (стих 13).

В целом вопрос поклонения заслуживает дополнительного пояснения. В Книге Откровение поклонение живых существ («животных» [Откр. 4:9; 5:8], «двадцати четырех старцев» [Откр. 4:10; 5:14] и Иоанна [Откр. 19:10; 22:8, 9]) часто связано с «падением» ниц перед объектами их почитания. В главах 4 и 5 поклоняющиеся существа падают не только пред «Господом Богом Вседержителем», «Сидящем на престоле», Который «сотворил все» (Откр. 4:8, 9, 11; 5:14), но и «пред Агнцем» (Откр. 5:8). Что мы можем сказать об актах подобного поклонения? Разве эти сцены не являются ясным доказательством того, что «Агнцу» Иисусу поклоняются так же, как и Отцу? Разве мы в таком случае не можем заключить, что такое поклонение представляет собой веское свидетельство в защиту идеи о полноте Божественности Христа?

Более того, подобный вывод становится еще более убедительным, когда мы сравниваем сцены поклонения Откр. 4 и 5 с теми, что содержатся в Откр. 19:10 и 22:8, 9.

В двух последних отрывках Иоанн оказывается настолько потрясенным полученными им видениями, что падает пред ангелом, «чтобы поклониться ему» (Откр. 19:10; «Я... пал к ногам Ангела... чтобы поклониться ему» [Откр. 22:8]). Обратите внимание, что каждый раз, когда Иоанн делает это, ангел запрещает ему и повелевает: «Богу поклонись» (Откр. 19:10; 22:9). Какие выводы мы можем сделать из подобных описаний?

Если Агнец из Откр. 5 всего лишь ангел или сотворенный бог, не стало ли бы поклонение Ему идолопоклонством? Конечно, стало бы. Однако мы видим, что никакого упрека, подобного тому, что был получен Иоанном, не высказано в адрес «четырех животных» и «двадцати четырех старцев». Контраст между актами поклонения в Откр. 4 и 5 и таким же выражением почтения в Откр. 19:10 и 22:8, 9 предоставляет веские доказательства неограниченной Божественности Агнца.

Итак, Откровение явно считает «льва/Агнца» в лице Сына Божьего и Бога Вседержителя (Отца) законными объектами небесного поклонения. Если бы Христос не был Богом, это стало бы идолопоклонством. Если бы Он был неким полубогом, перед нами был бы пример политеизма. Антитринитарии должны решить, является ли Иисус полноправным Богом или просто неким полутрансцендентным божком. Если Он обладает полнотой Божества, поклонение Ему является абсолютно приемлемым актом. Но если нет, остаются лишь две альтернативы - поклонение Ему есть либо идолопоклонство, либо проявление политеизма (и то, и другое в Священном Писании осуждается).

В-четвертых, хвалу и славу Богу возносят не только двадцать четыре старца и четыре животных. В Откр. 5 эту необыкновенную сцену небесного поклонения дополняют своими славословиями «тьмы тем и тысячи тысяч» ангелов (стих 11) и «всякое создание» на небе и на земле (стих 13), и все хвалы направлены и к «Сидящему на престоле и Агнцу» (стих 13).

Когда результаты искупительных подвигов закланного Агнца становятся очевидными для всех сотворенных существ Вселенной, мы наблюдаем сцену непринужденного поклонения, относящегося без разделения и к Отцу, и к Сыну. Стоит ли говорить, что данный пример является веским доказательством совершенного равенства Отца и Сына как Божественных соправителей обновленного царства. В то же время мы можем сделать еще много выводов из

описания этих сцен поклонения.

В-пятых, самое несокрушимое доказательство равенства Отца и Сына встречается в славословиях из Откр. 4 и 5. Как было указано выше, славословия, содержащиеся в Откр. 4:8 и 11, обращены к Отцу, «Господу Богу Вседержителю». Первые два гимна пятой главы восхваляют Сына (стихи 9, 10, 12), а последний прославляет Отца и Сына вместе (стих 13). Следует обратить пристальное внимание на то, что гимн 12-го стиха обращен к Сыну, а последний гимн в стихе 13 адресован и Отцу, и Сыну.

Однако поистине убедительным является то, что оба последних славословия приписывают Сыну качества, которые в четвертой главе относятся к Отцу. Не обращая внимания на повторы, заметьте, как в гимнах используются различные выражения.

Вначале стих 12 провозглашает Агнца «достойным принять силу и богатство, и мудрость и крепость, и честь и славу и благословение». Однако в стихе 13 последний гимн приписывает одновременно Отцу и Сыну многие из тех качеств или привилегий, относящихся к Сыну в 13-м стихе, в частности, «благословение и честь, и славу и державу». Обратите внимание, что это атрибуты Отца из Откр. 4:11.

Дж. Рамси Майклз так высказался о смысле этих «хвалебных песен», комментируя Откр. 5:12: «И снова поклоняются именно Агнцу, но теперь Он „получает“ нечто большее, чем запечатанный свиток. Ему отдают то (славу, честь и силу), что в Откр. 4:11 принадлежит Самому Богу. Список, несомненно, более чем удвоился. Бог и Агнец принимают совершенно одно и то же почитание со стороны небесного двора.

Это равенство между Богом и Христом увеличивается в четвертом и последнем гимне, хвалебной песни, которую возносит „всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею, и на море, и все, что в них“ (Откр. 5:13)... Таким образом, используя язык поклонения, а не схоластического размышления, Книга Откровение успешно подняла Мессию из рода Давидова до уровня Божества» (62).

Веские доказательства в защиту идеи о совершенном равенстве Отца и Сына, представленные сейчас, являются самым убедительным свидетельством полноты Божества Иисуса Христа в Книге Откровение. Если Иисус обладает всеми свойствами (или качествами) и царскими привилегиями Отца, то полнота Божества Отца должна быть и полнотой Божества Сына.

Несмотря на то, что в этой главе самыми убедительными являются доказательства полноты Божества Христа, мы также находим в ней и признаки самобытной Личности Духа, хотя они и не представлены так ярко. В главе 5 «семь духов» становятся «семью очами» Агнца, «посланными во всю землю» (стих 6). Чаще всего Писание связывает глаза с разумом, и, таким образом, данный образ является некоторым наводящим на размышления доказательством реальности Духа как Личности.

Доказательства из глав 21 и 22

В Откр. 21:1-6 мы читаем одну из самых трогательных сцен во всей книге. «Прежняя земля» миновала, и явились «новое небо» и новая земля со столицей, называемой Новый Иерусалим. И Тот, «Который есть и был и грядет» (Откр. 1:4 и 4:8), теперь в буквальном смысле «сходит» на землю с Новым Иерусалимом и обитает со Своим народом. Несомненно, эти стихи относятся к Богу Отцу, Чье

поведение проникнуто отцовскими чувствами - Он отирает «всякую слезу с очей их» (Откр. 21:4). Похоже, Его сочувствие полностью изгнало смерть, скорбь, плач и боль.

Более того, сравнив Откр. 21:1-6 с Откр. 7:9, 17, мы найдем много других мыслей. Откровение 7 рисует перед нами такую картину: «великое множество» искупленных стоит перед престолом в ожидании того, как «Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод; и отрет Бог всякую слезу с очей их». Здесь видение изображает близкие взаимоотношения между Отцом и Сыном и их совместную работу - утешение искупленных, прошедших свой путь через царство дьявола и греха. По крайней мере, в данном отрывке высказывается мысль о едином замысле первых двух Личностей Божества.

Далее их абсолютное единство предстает перед нами в видении Откр. 21:22, 23. Описывая славу Нового Иерусалима, Иоанн храма «не видел в нем; ибо Господь Бог Вседержитель - храм его, и Агнец».

В этом отрывке нераздельность Божества изображается главным образом через образ храма. Заложенный в идее ветхозаветного Храма прообраз грядущей жизни с Богом находит свое исполнение, указывая, что вся храмовая символика предвосхищала торжество искупления, ставшее возможным благодаря объединенным усилиям Отца и Сына.

Отец и Сын вместе не только заменяют Собой храм. Теперь Откровение изображает Их завершающими Свою полную победу над силами зла и греха. В сцене, представляющей заключительный этап работы Троицы в Откр. 5, видение достигает кульминации в сцене поклонения «всякого создания» «Сидящему на престоле [Отцу] и Агнцу» (стих 13).

Однако эта тема престола раскрывается наиболее полно в Откр. 22:1-3. Первый раз в книге престол называется «престол Бога и Агнца». Теперь становится ясно: Отец и Сын являются соправителями, восседающими на одном престоле, разделяющими все привилегии завета, обретенные благодаря Их совместным искупительным достижениям (в результате Их победы над силами зла, захватившими землю, и восстановления благословений завета для искупленных) (63).

Видение совместного правления Отца и Сына является последним звеном в цепи несокрушимых доказательств полноты Божественности Христа. Несомненно, Сын не только имеет общие с Отцом титулы «Альфа и Омега, начало и конец», но и обладает всеми царскими привилегиями вечного Отца, восседая на Вселенском престоле. Подобные царские титулы, права и возможности совместного и равного правления убедительно говорят о том, что имеющая полноту Божества, вечная природа Отца является природой, присущей также и Сыну. В кульминационной сцене всей книги Отец и Сын представлены едиными и равными. Что Писание говорит о природе и власти одного, справедливо и в отношении другого.

Вполне очевидно, что восседающие на престоле Отец и Сын являются центром всех этих глав, но неужели Дух Святой полностью в них отсутствует? Говорится ли о Духе в этой сцене, изображающей славную победу? И снова мы видим, что Дух исполняет в этой обстановке две функции, типичные для Его деятельности:

1. Он возвращает падшее человечество обратно в отношения завета с Богом,

особенно трудясь через «невесту» - Церковь, выполняющую свою евангельскую миссию: «И Дух и невеста говорят: прииди! И слышавший да скажет прииди!» (Откр. 22:17). 2. Дух трудится, но Его действия исходят от престола Отца и Сына. Разве у нас нет оснований предположить, что «река... жизни», текущая от престола (стих 1), представляет живительную силу Духа, Который дарует Божью благодать миру, так отчаянно нуждающемуся в обновлении? Наряду с библейскими доказательствами существуют и свидетельства из еврейской литературы, отождествляющие «реку жизни» со Святым Духом.

Библейские доказательства

Практически каждый комментатор отмечает, что образ «реки жизни» из Опер. 22:1 заимствован главным образом из Иез. 47:1--12 и Зах. 14:8-11. В видении Иезекиилю представляются потоки воды, текущей из-под порога Иерусалимского Храма. Используя принцип толкования Писания, основанный на аналогии (сравнение одних отрывков Писания с другими, когда более понятный проливает свет на менее ясный), Кил говорит о символической интерпретации воды. «„Вода“, которая превращает бесплодную землю в плодородную и освежает жаждущего, используется в Писании как образ, символизирующий благословение и спасение, представленные даже в раю в виде воды, орошающей землю (ср. Быт. 13:10)... Там, где *благословение* сравнивается с водой, Дух называется основной Личностью, с Которой эти благословения связываются, „источником всякого спасения для народа Божьего“» (64).

Более того, Иез. 36:24-27 говорит о кроплении «чистой водою». Отрывок тесно связывает эту очищающую воду с Духом, вложенным внутрь плоти каменной и созидающим «сердце плотяное» в полном согласии с Божьими «заповедями».

Видение «дня Господня» в Зах. 14:8-11 перекликается с Иез. 47 за счет образа «живых вод», текущих из Иерусалима. Воды текут одновременно по направлению к Мертвому и Средиземному морям и оказывают обновляющее воздействие на «землю» и на Иерусалим. Тот же самый принцип аналогии, применимый к Иез. 47, прольет свет и на этот отрывок.

Что касается свидетельств Нового Завета о воде, являющейся символом Духа, интересно отметить, что наиболее убедительные перекрестные ссылки встречаются в писаниях Иоанна. Он прямо связывает воду с действиями Святого Духа (см. Ин. 7:37-39 и ср. с 3:5, 4:10-14 и 1 Ин. 5:8-10). Самая ясная ссылка - Ин. 7:37-39: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе» (стихи 38, 39).

Если мы принимаем общепризнанное авторство четвертого Евангелия и Откровения, толкование выражения «река жизни» в качестве Святого Духа, исходящего от престола, становится еще более убедительным.

Хотя толкование «реки... жизни» в Откр. 22:1,2 как символа Святого Духа не является безусловным, мы должны отметить, что сцена находится в полном согласии с тринитарными утверждениями Церкви и мыслью Писания о том, что Дух с радостью совершает искупительную работу вместе с Отцом и Сыном.

Заключение

Доказательства нераздельности и равенства Отца и Сына и Их общности с Духом практически несокрушимы и твердо заявляют о том, что одной из

великих тем, проходящих через всю Книгу Апокалипсиса, является триединая природа Божества. Несомненно, свидетельства в пользу единства Божественной Троицы и полноты Божества Христа более обширны, чем те, что представлены в защиту идеи о личностной природе и Божественности Святого Духа. Однако тесная связь Духа с Отцом и Сыном, раскрытая в трех основных сценах (глава 1-3, 4, 5, 21 и 22), и внешние признаки личности, приписываемые Духу (дар речи, зрения и разума), обеспечивают надежные доказательства Божественности и независимой природы Духа.

Глава 6. Библейские возражения против доктрины о Троице

Хотя доказательства, представленные в первых пяти главах, довольно красноречивы, нам хорошо знакомы некоторые библейские отрывки, которые традиционно используются верующими, не признающими тринитарных взглядов. Кроме того, многие отвергли доктрину о Троице как противоречащую законам логики. В этой главе и приложении к ней мы обратимся к основным библейским текстам, используемым антитринитариями. Следующая глава будет посвящена обвинению в том, что догмату Троицы недостает логической обоснованности.

Из библейских отрывков, якобы показывающих несостоятельность тринитарной идеи, ариане и другие верующие чаще всего цитируют те, что, по их мнению, опровергают идею вечной Божественности Христа. Мы не должны уходить в сторону или пренебрежительно оставлять без внимания подобные отрывки. Любая истина, претендующая на то, чтобы быть библейски обоснованной, должна обратить в свою пользу любые доводы Священного Писания, даже те из них, что представляются неудобными. Если есть неразрешимые противоречия, возможно, предполагаемую «истину» необходимо серьезно пересмотреть или даже отказаться от нее. Никто не должен бояться совершить подобный шаг, если, конечно, любое вероучение - даже о Троице - окажется небиблейским. Вообще отказ от доктрин, которые в конце концов оказываются небиблейскими, может стать замечательным опытом освобождения. Моя мать отвернулась от Бога и Библии из-за доктрины о вечных муках грешников. Так было до тех пор, пока основывающие свою веру на Библии христиане-адвентисты не показали ей, чему в действительности учит Писание. В результате она получила более ясное представление о Боге любви и Библии как Божьем послании любви. Только осознав, что доктрина о непрекращающихся адских муках не согласуется ни с Библией, ни с любовью и справедливостью Бога, она смогла допустить возможность того, что Бог любит и ее лично.

Теперь перед нами стоит вопрос: есть ли в Библии достаточно доказательств, чтобы убедить нас отказаться от веры в Троицу как не имеющую ничего общего с Богом, о Котором говорит Библия?

Основные библейские отрывки, цитируемые антитринитариями

Если попытаться сжать библейские доказательства, останется сравнительно немного отрывков, которые, на первый взгляд, так или иначе дискредитируют тринитарную позицию. Ниже представлены наиболее часто цитируемые стихи: Ин. 3:16; Кол. 1:15; Евр. 1:6; 5:5-10; Ин. 17:3; 1 Кор. 8:6; 1 Тим. 2:5, 6; 1 Кор. 15:24-28 и Откр. 3:14 из Нового Завета и Притч. 8:22 из Ветхого Завета.

Далее последует глубокий анализ первых пяти текстов. Остальные четыре мы рассмотрим в приложении к этой главе. Приложение предназначено для тех, кто желает получить более исчерпывающее и обстоятельное изучение доказательств, представляемых противоположной стороной.

Некоторые предварительные замечания

Мы уделим особое внимание каждому из вышеуказанных отрывков. Однако, прежде чем начать, полезно будет уточнить несколько моментов относительно Личности Иисуса. Нам всегда следует помнить, что Библия ясно учит, что Он является Существом с двойственной природой. Хотя Писание называет Его Богом (Ин. 1:1) и обращается к Нему «Боже» (Евр. 1:8) (65), та же самая Библия также заявляет: «Слово стало плотин» (1:14) и представляет Его «человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5).

Размышляя над любым текстом, относящимся к Иисусу, полезно будет задаться вопросом, что подразумевалось в этом отрывке - Его Божественная сущность или Его воплощенное человеческое естество. Макс Хэттон говорит об этом другими словами. «Относится ли [каждый конкретный] стих к природе Христа? Или в нем говорится о занимаемом Им положении?» (66) Далее он делает следующее здравое наблюдение: «Если применить это правило, множество кажущихся трудными отрывков в действительности перестанут подавать повод для беспокойства» (67).

Некоторые отрывки, которые, по-видимому, указывают на положение подчиненности, занимаемое Христом в отношениях с Отцом, вполне могут быть истолкованы в свете Его воплощенного состояния, если их невозможно состыковать с Его прославленным положением (либо до, либо после Его земного временного пребывания в человеческой «плоти») (68).

Еще одно важное замечание относится к нашему пониманию Библии. В данном случае это имеет отношение к тому, следует ли нам истолковывать некоторые отрывки буквально или же мы можем понимать их фигурально. Попробуем проиллюстрировать это следующим образом. Хотя мы часто относимся к Иисусу как к Сыну и часто называем первую Личность Божества Отцом, действительно ли мы готовы понимать эти выражения так буквально? Или уместнее было бы истолковывать их иносказательно, что подразумевает избирательное использование аспектов сыновства и отцовства?

Например, если понимать слово «Отец» в буквальном смысле на все сто процентов, не будет ли это означать, что должна существовать вечная небесная «Мать Бога» (может, Святой Дух?)

Еще одна или две иллюстрации прояснят ситуацию. Один противник тринитариев обвинил их в отрицании того, что Иисус есть «истинный» Сын Божий (он имел в виду буквальное понимание), так как последние отвергают идею о том, что Сын был рожден Богом Отцом как Божественное Существо (называемое Сыном). Конечно, он использует термин «родить» в прямом значении воспроизвести потомство. Но если мы так же буквально станем толковать утверждение Христа в Ин. 15:1, что Он есть «истинная виноградная лоза», будет ли это означать, что Иисус - стебель виноградного кустарника? Несомненно, здесь Иисус всего лишь прибегает к помощи яркого образа. Можно ли сказать то же самое о терминах «Отец» и «Сын»?

Евангелие от Иоанна 3:16

Этот самый любимый из всех памятных стихов содержит хорошо известную фразу: «Бог... отдал Сына Своего Единородного». Как было отмечено выше, суть антитринитарного толкования этого текста сводится к заявлению, что Бог Отец когда-то в вечном прошлом в буквальном смысле родил, или «произвел на свет», Божественное Существо (Сына) как некоего рода полубожественную личность. Ариане учат, что был акт непосредственного сотворения. Полуариане говорят, что Иисус будто бы отделился от естества Отца и стал самостоятельной Божественной Личностью. Обе эти группы считают Иисуса, Сына, подчиненным «богом», а не истинной предвечной Личностью, такой же, как Отец. Что мы можем сказать о подобном толковании?

Прежде всего, выражение «единородный» - это перевод греческого слова *monogenes*. Этот термин представляет собой сочетание двух греческих слов: *monos*, «единственный» или «один», и *genos*, что значит «род» или, в более широком смысле, «тип», «семья», «племя», «народ» (русское слово «ген» происходит от этого греческого слова). Иначе говоря, этот термин означает «исключительный» или «единственный в своем роде».

Пример из жизни моей собственной семьи поможет лучше понять ситуацию. Мой покойный брат Дональд был старшим сыном в нашей семье, где росло еще четыре брата. Он был действительно замечательной, яркой и даже скандальной личностью. Он либо по-настоящему нравился людям, либо их почти совершенно отталкивало его своеобразное поведение и манера говорить. Я помню, как отец часто подмечал эту «исключительность» Дональда. «Если бы я мог давать жизнь новым сыновьям в течение тысячи лет, я никогда бы не дождался подобного Дональду!» - говорил он. Дональд был не единственным сыном у нашего отца, но, по мнению отца, он, несомненно, был самым «исключительным».

Итак, каково же библейское значение этого важного термина? Используют ли Иоанн и другие библейские авторы это слово буквально, по аналогии с типично человеческими отношениями, говоря о предвечном отце, в буквальном смысле родившем сына? Действительно ли термин *monogenes* имеет это значение?

Использование этого слова в Библии в более широком смысле предполагает иное.

Слово *genos* происходит от греческого глагола *ginomai*, который имеет значение «появляться» или «происходить на свет», а не от греческого слова *gennaō*, что значит «порождать» или «производить на свет». Таким образом, слово *monogenes* не значит, что Бог Отец произвел на свет Иисуса в прямом смысле как Своего полубожественного Сына. Оно, скорее, указывает на исключительность Иисуса как воплощенного Сына - Богочеловека, Который явился человеком во плоти, в то же время сохраняя полноту Своей Божественной природы как «равный Богу» Отцу (Ин. 5:18). Может ли быть в истории Вселенной явление более «уникальное», чем прецедент, когда Бог-Творец стал «плотью» (Ин. 1:14)?

Пример того, как Писание использует *monogenes*, говоря об исключительности сына, мы находим в Евр. 11:17, где Исаак назван «единородным [*monogenes*]» сыном Авраама. Вполне очевидно, что автор Послания к Евреям не пытается сказать, что Исаак в прямом смысле является одним, единственным сыном Авраама. У патриарха были и другие сыновья, включая Измаила. Автор, несомненно, говорит об Исааке как об

«исключительном» сыне обетования, дарованного Богом благодаря вере Авраама.

Но что можно сказать о библейском использовании слов «Отец» и «Сын»? Какую смысловую нагрузку несут эти термины, если речь не идет об акте рождения одного от другого?

Существует три возможных варианта ответа.

1. Слово «сын» вполне может иметь более широкое, фигуральное, иллюстративное значение. Во многих местах в Библии «сын» указывает на отличительные качества характера одного человека или группы людей. Библия говорит о «сынах Сиона» (Плач Иер. 4:2), «сыновьях Велиара» (1 Цар. 2:12; в Синод, пер. - «люди негодные»), «сынах Божиих» (Быт. 6:4), «сынах человеческих» (Еккл. 2:8), «сынах света» (Ин. 12:36), «сынах пророков» (4 Цар. 2:3), «сыновьях иноплеменников» (Ис. 56:6), «сыновьях чужестранцев» (Ис. 61:5), «сынах громовых» (Мк. 3:17) и «сынах противления» (Еф. 2:2; 5:6).

Пожалуй, пример крайне исключительного и поразительного использования этого характерного образа исходит от нашего Господа, когда Он говорит иудеям: «ваш отец Дьявол» (Ин. 8:44). Определенно, ни один здравомыслящий толкователь Библии не испытывает желания понимать отрывок из Ин. 8:44 буквально! Очевидно, что Библия под образом «сына» понимает самую характерную черту или отличительное свойство человека или группы людей, именуемых «сыном» или «сынами». 2. Образ Отца также означает близость во взаимоотношениях между первой и второй Личностями Божества. Подобная интерпретация очень хорошо прослеживается в последних главах Евангелия от Иоанна, в особенности в 17-й главе.

3. В то же время присутствует ощущение, что в образах Отца и Сына, используемых в Евангелии от Иоанна, присутствует нечто еще более выразительное. Давайте снова обратимся к Ин. 5:17,18: «Иисус же говорил им: Отец Мой доньше делает, и Я делаю. И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу». В этих стихах Иоанн ясно говорит, что люди поняли заявление Иисуса о том, что Бог является Его «Отцом» как притязание на равенство с Богом, а не на какие-либо отношения подчиненности меньшего бога более великому Богу. Иисус «Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу».

Более того, последующие стихи говорят о близости, типичной для прочных взаимоотношений между отцом и сыном. «Истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также. Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам» (стихи 19, 20).

Далекий от предположения о том, что Отец родил или произвел на свет Сына как некоего сотворенного полубога, образ Отца и Сына указывает на вечную, глубокую близость, которая существовала между первой и второй Личностями Божества как равными Божественными Личностями на протяжении всей вечности (прошлого, настоящего и будущего).

Послание к Колоссянам 1:15, 18

С термином *monogenes* тесно связано греческое слово *prototokos*. Переводчики обычно переводят *prototokos* или как «первенец», или как «первородный». Обратите внимание на использование этого термина в Кол. 1:15,18: «Который [Христос] есть образ Бога невидимого, рожденный прежде

всякой твари». «И Он есть глава тела Церкви; Он - начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство».

Обычное антитринитарное толкование заявляет, что термин «первенец» говорит о том, что Отец родил Иисуса как первое существо, которое Он «создал» в какой-то момент во времени до сотворения мира. Подразумевали ли библейские авторы подобное толкование, используя это греческое слово, переводимое как «первенец» (*prototokos*)?

Прежде чем представить более полное объяснение значения «первенец» в Писании, обратимся к нескольким интересным замечаниям, сделанным Максом Хэттоном: «Скажем, никто не может родиться и быть сотворенным одновременно... Если бы Павел хотел сказать, что Христос был первым сотворенным существом, он мог бы использовать термин *protoktistos*. Но ни Павел, ни кто-либо другой в Библии не использует это слово по отношению ко Христу» (69).

Каково же тогда библейское определение термина «первенец»?

Хотя термин «первенец» действительно говорит о реальном историческом факте получения определенного ряда привилегий первым ребенком в семье, Библия применяет это слово в отношении Христа в переносном смысле. Оно не подразумевает, что Христос был рожден или произведен на свет как «бог», ставший первым сотворенным в мире существом. Писание, скорее, использует это слово для того, чтобы сравнить привилегированное положение, славу и почести Христа с привилегиями сына, который получает наследство по праву первородства. Библейские авторы используют, главным образом, этот аспект сравнения. Обратите внимание на следующий момент.

Писание ясно обозначает особое положение, которое занимал Давид среди своих братьев, называя его «первенцем» (Пс. 88:21-28), хотя он не являлся «первенцем» в прямом смысле этого слова. В действительности Давид был *самым младшим* сыном своего отца.

Более того, Библия называет первенцами не только отдельных людей, которые в действительности не были самыми старшими в семье. И Новый, и Ветхий Заветы говорят о целом народе - Израиле: «Израиль... сын Мой, первенец Мой» (Исх. 4:22). Точно так же Новый Завет говорит о членах Церкви Христа как о принадлежащих к церкви «первенцев» (Евр. 12:23).

Какой вывод мы можем сделать из подобного примера? Неужели Библия говорит нам, что только «первородные» в буквальном смысле слова дети входят в состав буквального и духовного Израиля? Вполне очевидно, что ответом на этот вопрос станет категоричное «нет»!

Новый Завет использует термин «первенец» восемь раз. Из восьми примеров по крайней мере два указывают на тот факт, что кто-то был действительно рожден первым. Лк. 2:7, по-видимому, в прямом смысле говорит, что Мария «родила Сына Своего Первенца», а Евр. 11:28 упоминает о египетских «первенцах».

Однако в остальных случаях Новый Завет использует этот термин символически, говоря о привилегиях и преимуществах наивысшего порядка. Таким образом, Писание характеризует искупленных человеческих существ как принадлежащих к «торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах» (Евр. 12:23). Несомненно, церковь состоит не только из людей, родившихся первыми в буквальном смысле. Термин «первенец» подчеркивает

более высокое положение избранных, занимаемое ими среди остальных «сынов Божьих».

И Павел, и Иоанн также используют это переносное значение слова «первенец» по отношению ко Христу как к «первенцу из мертвых» (Кол. 1:18; Откр.1:5). Безусловно, никто из них не пытается убедить нас в том, что Иисус был в буквальном смысле первым человеком, когда-либо воскрешенным из мертвых (можно назвать по меньшей мере двух человек, которых Бог воскресил до Него, - Моисея и Лазаря).

Вполне очевидно, апостолы пытались передать, что воскресение Христа дарует Ему привилегированный статус «первенца» в том смысле, что Его победа над смертью дает возможность «иметь Ему во всем первенство» (Кол. 1:18), что связано с победой над смертью и даром вечной жизни.

Метафорическое употребление термина «первенец» указывает на «превосходящую» власть Христа над смертью, «дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим. 8:29) (70). А кто такие «братья», между которыми Он является «первородным»? Ясно, что это те, кто доверяет Ему как дающему жизнь силой Своего воскресения.

Мы можем проиллюстрировать библейскую идею «первородного» первенства следующим образом. Хотя Билл Гейтс не был первым человеком, который занялся бизнесом, связанным с компьютерными программами, его справедливо можно было бы назвать «первенцем разработчиков компьютерных программ» в свете признаваемого за ним лидерства в индустрии компьютерного обеспечения. Мы могли бы сказать то же самое о Майкле Джордане как «первенце» в мире баскетбола, а общественное служение матери Хейл дает все основания назвать ее «первородной» среди заботящихся о несчастных, душевно больных детях Нью-Йорка.

Далее, Павел описывает Христа как рожденного «прежде всякой твари» (Кол. 1:15). Что имел в виду апостол в этом отрывке? Так же, как Христос, будучи «первенцем» из мертвых, являет Свое превосходство над смертью, так и то, что Он был рожден «прежде всякой твари», открывает Его превосходство над творением на правах Создателя «всякой твари». Подобное словоупотребление не имеет ничего общего с идеей о том, что Он является первым сотворенным существом из всех, когда-либо созданных.

Далее Павел говорит о первенстве Христа в творении как Создателя, заявляя, что все было сотворено «Им и для Него» и «все Им стоит» (стихи 16, 17). Таким образом, «братья» имеют спасение от смерти только благодаря первенству «первенца из мертвых» и точно так же они имеют дар жизни только благодаря первенству Того, Кто рожден «прежде всякой твари» (стих 15).

Тот факт, что Христос не был в буквальном смысле «первенцем» Бога Отца, становится очевидным в контексте Послания к Колоссянам, где Павел говорит о Божественности Христа. Сразу после заявления о символическом «первородстве» Христа «во всем» в стихе 19 Павел провозглашает, что «благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота».

Перед нами сразу встает вопрос: о какой полноте говорит Павел? Возможно, речь идет о максимуме возможностей полубожественной личности, какой был воплотившийся Христос? Ответ мы находим в Послании к Колоссянам 2:9, где знаменитый апостол ясно говорит, что во Христе «обитает вся полнота Божества телесно». Возможно, читатель вспомнит из второй главы,

что слово «Божество» является эквивалентом греческого термина *theotes*, который дословно означает саму сущность Божественности, а не только ее внешние атрибуты. И эта самая сущность Божественной природы обитает «телесно» в воплощенном Христе, «Первенце»!

Послание к Евреям 1:5, 6 и 5:5-10

И снова мы имеем дело с дальнейшим использованием термина *prototokos* («первородный»), только теперь библейский автор использует его в связи со своим пониманием Пс. 2:7 и Личности Христа, Которого Отец «родил» как Сына. «Будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя. Ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: „Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя“? [Пс. 2:7]...Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: „и да поклонятся Ему все Ангелы Божий“» (Евр. 1:4-6).

Чему пытается научить нас в этих стихах автор Послания к Евреям? Как мы ранее отметили в главах 1 и 2, здесь он начинает раскрывать основную тему послания, превознося Христа как более «превосходного». Его первое сравнение противопоставляет Христа ангелам. Как бы ни были хороши и велики ангелы, библейский автор восхваляет превосходство Христа, утверждая, что Бог никогда ни одного ангела не называл «Сыном» или «рожденным», Он также никому не повелевал поклоняться ангелам. Наоборот, хорошие, но занимающие более низкое положение ангелы должны «поклониться» Христу. Таким образом, вполне очевидно, что Христос «превосходнее» ангелов.

Поэтому, исходя из данного контекста, что мы можем сказать о том факте, что Бог называет Христа «Мой Сын», «рожденный» Богом, «первородный»?

Антитринитарики поспешно дают этим терминам слишком буквальное толкование, говоря, что Христос действительно является «первородным Сыном», произведенным на свет Отцом, Таким образом, они приходят к заключению, что Христос - это «бог», обладающий меньшей Божественностью и достоинством, чем вечный Отец. Но этому ли учит нас отрывок?

Несомненно, здесь говорится не о том, что Христос был произведен на свет Отцом как божественное существо, в лучшем случае имеющее более низкий статус или являющееся полубожеством. Автор, скорее, представляет Христа существом, «рожденным» в качестве «первородного Сына» Бога в момент воплощения.

В буквальном смысле контекст Евр. 1 показывает, что Христос есть Сын Бога в том смысле, что Он, будучи вечным Сыном Божьим, обладающим полнотой Божества телесно, был «рожден» в качестве «первенца» во плоти человеческой, чтобы иметь искупительное первенство пред «ангелами», которые поклоняются Ему. Более того, в Послании к Евреям Христос назван «рожденным» и «первенцем» в том смысле, что Он, воплощенный Бог и человек, стал «первенцем» среди всех человеческих существ, которых Он пришел спасти. Без подобной божественно-человеческой исключительности и превосходства над всеми другими людьми мы не имели бы спасения от греха.

Безусловно, Павел не пытается принизить Божественность Христа, заявляя, что Он есть воплощенный Бог и человек. То, что Христос стал человеком при воплощении как «первородный» человеческий Сын Бога, никоим образом не умаляет полноты Его вечной Божественности. И снова сам контекст первой главы Послания к Евреям не дает основания сомневаться в Божественности Христа.

Как было указано в предыдущих главах, автор послания в Евр. 1 твердо отстаивает полноту Божественности воплощенного Сына. Евр. 1:2,3 заявляет, что Христос является, во-первых, создателем «миров», во-вторых, Тем, Кто есть «сияние славы» [Отца], в-третьих, «образом ипостаси Его» и, в-четвертых, Тем, Кто поддерживает все «словом силы Своей». Стих 6 утверждает Его Божественность, так как в нем дается повеление ангелам «поклониться Ему [Христу]». В стихе 8 Бог прямо обращается к Иисусу как к «Богу», Чей престол есть вечное средоточие силы. Стихи 10-12 адресуют Христу Пс. 101:26-28, гимн хвалы, явно направленный Господу Ветхого Завета, Яхве, вечному, самосущему Богу. Несомненно, Послание к Евреям предполагает, что Господь Яхве из Пс. 101 есть не кто иной, как воплощенный Христос, Которому открыто поклоняются и подчиняются ангелы.

Похожее употребление термина «родил» находим в Евр. 5:5-10: «Так и Христос не Сам Себе присвоил славу быть первосвященником, но Тот, Кто сказал Ему: „Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя“ [Пс. 2:7]; как и в другом месте говорит: Ты священник вовек по чину Мелхиседека [Пс. 109:4]. Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение; хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию, и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека [Пс. 109:4]». Очевидно, что «родил» в Евр. 1:5 относится к назначению Христа Отцом на должность первосвященника в небесном святилище. И снова контекст говорит о том, что Писание не использует слово «родил» в том смысле, что Бог Отец произвел на свет Сына, Который является меньшим по старшинству богом, но подразумевает, что Христос был определен Богочеловеком-первосвященником.

Автор Послания к Евреям прилагает все усилия, чтобы показать, что Христос не только является вечным Богом, Который «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7:3), но Который в Своем Воплощении стал также полностью человеком. Именно эта комбинация двух жизненно важных аспектов Его исключительной Личности дает Ему право быть священником «вовек по чину Мелхиседека (Евр. 5:6).

И снова именно литературный контекст Евр. 5:5-10 предоставляет нам ключ к пониманию того, что Христос был «рожден» в том смысле, что стал человеком, или воспринял человеческую природу в результате воплощения. Стих 7 говорит о том, что Он «во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти». Именно в этом смысле полной молитвенной уверенности и глубоких личных взаимоотношений с Отцом Писание может охарактеризовать Иисуса как Сына, Которого Отец «родил» (стихи 5, 8). Здесь ясно изображена построенная на доверии подчиненность Христа как действующего в человеческой плоти «Сына», а не некое подчинение Божественной природы Христа природе Отца.

Другими словами, Писание называет Иисуса «рожденным Сыном», имея в виду Его воплощение и Его глубокие, личные, доверительные взаимоотношения со Своим Отцом во время его пребывания в уязвимой человеческой плоти. Будучи в облике человека, Он был удостоен права стать действительным ходатаем-первосвященником не только благодаря Своей вечно существующей Божественной природе, но также и благодаря тому, что «страданиями навыв послушанию» (стих 8) как человек, зависимый в силу своего «рождения».

Подобное послушное перенесение страданий «совершило» Его человеческую сущность, так что Он «сделался... виновником спасения вечного, быв наречен от Бога Первосвященником» (стихи 9, 10).

Л. Е. Фрум обобщает идею использования в Послании к Евреям Пс. 2:7 и высказываний о Христе как о рожденном Богом Сыне: «„Я ныне родил Тебя“ указывает на принятие Христом человеческой плоти и прогрессирующую последовательность» Его «земного Рождения, Крещения, Воскресения и Священства. Все это вытекает из судьбоносного события рождения в человеческой плоти, потому что во второй раз Он возвращается в качестве Сына человеческого... Таковы широкие границы понимания Пс. 2:7» (71).

Термин «родил», в каком виде он используется в Послании к Евреям, не имеет никакого отношения к идее того, что Христос был произведен на свет, или «рожден», Богом Отцом как некое меньшее божество, происшедшее от субстанции, или сущности, Божественной природы Отца.

Евангелие от Иоанна 17:3

Многие люди, отрицающие неограниченную Божественность Христа, часто используют в качестве аргумента этот известный отрывок - вдохновляющий призыв к христианам искать более глубокого познания Бога: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа».

Противники идеи равенства Отца и Сына заявляют, что утверждение Иисуса о том, что Отец есть «единый истинный Бог», показывает, что Христос и не думает отождествлять Себя с полноправной Божественной сущностью Отца. Об этом ли говорит Иисус?

Вполне очевидно, что в Своей великой первосвященнической молитве Иисус не обсуждает отношения, связывающие Его собственную Божественную природу с природой Отца. Он говорит о том, что «людям необходимо узнать единого истинного Бога, противостоящего идолам и другим ложным богам», и «необходимо узнать Его Самого как исполнителя спасения» (72). Эриксон говорит об этом следующим образом:

«Говоря об Отце как о единственном истинном (греч. *alethinos*, „истинный“) Боге, Иисус противопоставляет Отца не Сыну, а прочим претендентам на Божественность, лжебогам. На самом деле Иисус здесь очень тесно связывает Себя с Отцом. Вечная жизнь есть не только знание Отца, но и знание посланного Им Иисуса Христа» (73).

Более того, контекст Евангелия от Иоанна представляет нам множество доказательств неограниченной Божественности Христа. Если допустить, что в данном отрывке Христос заявляет, что Отец является единственным проявлением «истинного Бога» во Вселенной, это будет противоречить идее равенства Иисуса и Бога Отца, просматриваемой в Ин. 1:1,5:18,8:58 и 10:30-33. Кроме того, если Отец есть «единый истинный Бог» в противоположность Иисусу, не значит ли это, что любая другая личность, названная Богом (как, например, Иисус), будет определено лжебогом? Кажется, Иисус совсем не это пытался донести в контексте Своего высказывания.

Первое послание к Коринфянам 8:6

Для начала приведем высказывание Павла в более широком контексте. «Итак, об употреблении в пищу идоложертвенного мы знаем, что идол в мире

ничто и что нет иного Бога, кроме Единого. Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, - так как есть много богов и господ много, - но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8:4-6).

В манере, очень схожей с их толкованием Иоанна 17:3, антитринитарии используют этот отрывок в качестве доказательства того, что Отец есть «один Бог», и так как в отрывке Иисус не назван прямо «одним Богом», значит, Он занимает более низкую ступень в Божественной иерархии Макс Хэттон говорит, что если последовать подобной логике антитринитариев, мы придем к следующему проблемному заключению: «Если этот стих препятствует идее, что Иисус есть Бог, потому что в нем говорится, что только Отец есть Бог, он не в меньшей степени препятствует идее, что Отец есть Господь, потому что в нем говорится, что Иисус является единственным Господом!» (74)

Более того, Павел делает утверждение в контексте обсуждения темы идолов и вопроса о том, следует ли верующим есть пищу, ранее посвященную этим идолам. Ключ к пониманию всего отрывка заключается в осознании того, что стихи 5 и 6 представляют собой объяснение тезиса из стиха 4: «Нет иного Бога, кроме Единого». Кто этот Единый Бог? Павел отвечает, что мы можем охарактеризовать «одного Бога» как «Отца... и одного Господа Иисуса Христа» (стих 6). «Если Павел не считал, что Иисус есть Бог, почему он упомянул Его в этом контексте? Не пытался ли Павел доказать, что существует только один Бог, демонстрируя единство двух?» (75)

Несомненно, Павел не пытается противопоставить Божественность Отца Сыну, но сравнивает неделимую Божественность обоих с ложными богами и идолами языческой религии первого столетия. Если апостол в данном случае отрицает полноту Христовой Божественности, его высказывание явно противоречит заявлениям, которые он сделал в Кол. 2:9, где он говорит, что во Христе обитает вся полнота Божества телесно, и Флп. 2:6, где Павел настаивает, что Христос был «равным Богу». Уэйн Грудем отмечает, что «в 1 Кор. 8:6 автор не отрицает причастности Бога Сына и Бога Святого Духа к „одному Богу“, но Павел определяет Бога Отца как „одного Бога“. Более того, в том же самом стихе он говорит далее об „одном Господе Иисусе Христе, Которым все, и мы Им“. Здесь он использует слово *Господь* в его полном ветхозаветном значении „Иегова“ как имя Бога и говорит, что именно через эту Личность все было сотворено. Тем самым он лишь подтверждает полноту божественности Христа, имеющего, правда, другое имя. Таким образом, этот стих подтверждает как единство Бога, так и многообразие Божественных Личностей» (76).

Заключение

Мы завершили наше исследование отрывков, наиболее часто используемых для того, чтобы поставить под сомнение полноту Божественности Христа и доктрину о Троице. Тех, кто желает более тщательно исследовать проблематичные тексты, мы призываем прочитать приложение к этой главе.

Но теперь позвольте задать несколько вопросов: действительно ли можно сказать, что отрывки, изученные в этой главе (и в приложении), сводят к нулю многочисленные доказательства, представленные в предыдущих пяти главах? Не является ли очевидным факт, что «проблемные» тексты становятся таковыми только тогда, когда мы начинаем буквально толковать такие термины, как «Отец», «Сын», «Первенец», «Едиnorodный», «родил» и так далее? Не

противоречит ли подобный буквализм преобладающей иносказательной манере, с которой библейские авторы описывают Личности Божества? Можно ли допустить, что библейские авторы использовали такие выражения, как «единый истинный Бог» и «один Бог Отец», с целью искоренить идею о полной Божественности Сына, Иисуса Христа?

Берем смелость утверждать, что библейские доказательства твердо убеждают в полной и вечной Божественности Христа как имеющего одну природу, характер и цель с Отцом (и Святым Духом). Более того, ирония заключается в том, что некоторые из самых весомых доказательств равенства Отца и Сына встречаются в контексте, где как раз и используются метафорические термины «Отец» и «Сын» (особенно в Ин. 5:16-23).

А что можно сказать о логических доводах того, что доктрине о Троице не хватает рациональной обоснованности? К этому вопросу мы и обратимся в следующей главе.

Приложение к главе 6

Другие тексты, используемые против доктрины о Троице

Первое послание к Тимофею 2:5, 6

Первые шесть стихов 2-й главы Первого послания к Тимофею представляют нам одно из величайших свидетельств глобальности Божьих искупительных намерений. Обратите внимание на следующие хорошо знакомые фразы: «Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись (стихи 3, 4) и «человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (стихи 5,6). Однако некоторые используют стихи 5, 6 для того, чтобы отвергнуть идею о полноте Божественности Иисуса Христа: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2:5, 6).

Антитринитариисты истолковывают этот отрывок так: раз в нем написано, что «един Бог», и Иисус назван «человеком Христом Иисусом», значит, Иисус не является Богом полностью, а представляет собой только лишь человека-посредника. Но это вовсе не значит, что Павел отрицает Христа как Божественного «посредника». Просто в данном случае ему крайне важно подчеркнуть человеческий аспект, необходимый для эффективного «посредника между Богом и человеками». Пожалуйста, обратите особое внимание, что в стихах 1, 2 и 8 апостол выдвигает на первый план необходимость «молитвы, прошения, моления... за всех человеков» (стих 1), чтобы «все люди спаслись» (стих 4). Поэтому нас не должно удивлять, что в рассуждениях о человеческой ходатайственной молитве за «всех человеков» была особенно подчеркнута посредническая функция Христа как человека.

Вспомните, пожалуйста, что в Послании к Евреям эта идея о Христе как о посреднике и ходатае (в качестве нашего небесного первосвященника) подчеркивает необходимость того, чтобы Он был и полностью человеком, и полностью Богом. В Евр. 2:14-18 автор подчеркивает человеческую природу Христа, а в Евр. 7:3, где о Христе (по аналогии с Мелхиседеком, который уподобляется «Сыну Божию») говорится, что Он «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни... пребывает священником навсегда», он выводит на передний план Божественность Иисуса.

В 1 Тим. 2 Павел, не исключая Божественности Христа, превозносит Его абсолютное тождество с теми, за кого Он ходатайствует перед Богом. Кто-то мудро заметил, что, «будучи Богом, Иисус может в полной мере представить Бога людям, а будучи человеком, Он может в полной мере представить человека пред Богом». Хэттон комментирует это следующим образом, говоря, что, «только будучи Богом, Иисус может полностью постичь требования, выдвигаемые Богом, и, только будучи человеком, может полностью постичь нужды людей». (77)

Первое послание к Коринфянам 15:24-28

В ожидании «Царства Бога и Отца» Павел описывает окончательную триумфальную деятельность Христа: «А затем конец, когда Он [Христос] предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребитися - смерть, потому что все покорил под ноги Его [Цитата из Пс. 8:7]. Когда же сказано, что *Ему* все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему все. Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем».

Те, кто противостоит тринитарному учению о единстве Божественной природы Отца и Сына, цитируют этот отрывок в качестве доказательства того, что природа Сына подчинена природе Отца. Что мы можем возразить на это?

Прежде всего, очевидно то, что мы имеем дело с неким видом «функциональной» подчиненности Христа Отцу в «конце». Христос явно «покорится Покорившему... да будет Бог все во всем» (стих 28). Однако главный вопрос заключается в том, говорит ли этот отрывок о Божественности Христа как о зависимой или производной величине в сравнении ее с природой Отца? Но в этом отрывке речь идет совсем не об этом.

Ранее в этой главе мы отметили, что важно проводить различие между природой Христа и Его положением, или функцией, которую Он выполнял во время Своего воплощения. Вполне может быть, что Павел здесь говорит о вечном подчинении ролей в отношениях Отца и Сына. Подобная подчиненность Сына Отцу, вероятнее всего, обусловлена тем фактом, что человеческая природа Христа навсегда сохранится.

Почему Христос это делает, мы можем только догадываться. Вероятнее всего, причина кроется в том, что наш воплотившийся Господь Бог будет, таким образом, хранить единство с людьми, которых Он приобрел навеки ценой Своей пролитой крови. Христос всегда будет покоряться Отцу в том же отношении, в каком Он подчинялся Ему во время Своего пребывания на земле. Но это никоим образом не подразумевает, что Божественная природа Христа является низшей по сравнению с природой Отца.

Более того, эта не единственное изображение вечного правления Христа во взаимосвязи с правлением Отца. Откр. 22:1, 3 называет престол Бога «престолом Бога и Агнца». Хотя Павел, говоря о воскресении в 1 Кор. 15, изображает Христа («первенца из мертвых» [Кол. 1:18]) функционально подчиненным Отцу, в Откр. 22:1, 3 Отец и Сын представлены разделяющими один престол как равные соправители вечного царства.

Два отрывка, по сути, не противоречат друг другу. Просто в 1 Кор. 15 Павел пытается передать единство Христа с воскресенными людьми, искупленными для царства, в то время как Иоанн хочет показать, что Отец и Сын празднуют

полную победу в Новом Иерусалиме как соправители вечного царства. Таким образом, в то время как в 1 Кор. 15 мы видим функциональную подчиненность, Откр. 22 изображает совместное правление в вечном царстве.

Книга Откровение 3:14

В главном спорном выражении этого вступительного приветствия Лаодикийской церкви Христос назван «началом создания Божия». Ариане понимают термин «начало создания Божия» как означающий, что Христос был первым, или начальным, существом, сотворенным Богом Отцом. Хотя некоторые авторитетные переводы используют эти слова, греческое слово *arche* в действительности скорее означает «первопричина или источник», а не первое или «начальное» существо, сотворенное Богом. Неслучайно, что множество современных версий Библии переводят его как «правитель» (англ. "ruler", NfV) или «первопричина» (англ. "origin", NRSV).

Подобные современные переводы отражают достижения в области изучения языка Нового Завета в прошлом веке. Определенный прогресс в понимании вопроса среди богословов просматривается также в комментариях всеми уважаемого А. Т. Робертсона: «Начало создания Божьего(*he arche tes ktiseos tou theou*). Не первое из существ, как заявили ариане... а изначальный источник творения, через который трудится Бог» (78). Говоря совсем ясно, это выражение превозносит Иисуса как первопричину творения или Того, от Кого берут начало все сотворенные существа. Он не является первым творением Бога.

Притчи 8:22

Вот что говорится в этом отрывке: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони». Ариане истолковывают этот стих в том смысле, что Иисус, представленный здесь в образе мудрости, был сотворен. Многие христианские комментаторы считают, что этот отрывок относится к Иисусу. Адвентисты седьмого дня разделяют это традиционное толкование. Однако действительно ли данный стих говорит о том, что Иисус был «сотворен»?

Хотя еврейское слово *qana* (переводимое как «имел») действительно может быть переведено глаголом «создал», более базовое и общепринятое значение его не «создать», а «предназначить» или «иметь» для специальной миссии благословения мира. Иными словами, Иисус Христос в лице «Премудрости Божией» (1 Кор. 1:24) был послан в наш мятежный и безрассудный мир с целью явить Божью мудрость и знание.

Более того, вполне очевидно, что мы не можем перевести слово *qana* в контексте Притч. 8 как «создал», иначе это исказит образ бесконечного Бога: «Если *мудрость* была в буквальном смысле сотворена, тогда выходит, что было время, когда Бог не имел мудрости. Очевидно, что автор не мог этого подразумевать... Абсурдно предполагать, что было время, когда у Бога не было мудрости...» (79). Довольно об этом!

Глава 7. Логические возражения против доктрины о Троице

Библейские свидетельства, представленные в главах 1-6, настаивают на том, что Бог, о Котором говорит Писание, есть единый Бог, проявляющий Себя в трех Божественных Личностях. Многие антитринитарии упорно считают

концепцию одного, равного трем, нелогичной. Миллард Эрик-сон убедительно говорит о том, что тринитариям необходимо предоставить логически выверенное обоснование того, как мы можем представить три личности как одну.

Далее Эриксон заявляет, что реальный мир, в котором мы живем, не потерпит такой математики, где три равно одному. Если бы вы или я отправились в магазин, взяли три буханки хлеба и, подойдя к кассе, попытались бы убедить продавца, что три буханки в действительности одна и платить надо только за одну, продавец наверняка позвал бы охрану.

Таким образом, от тринитариев ожидается разумное и логичное обоснование того, как один может быть в трех, а три - в одном в случае с Божеством. Вопрос заключается в следующем: что есть такого особенного в природе триединого Божества, что делает предполагаемых Личностей, названных Отцом, Сыном и Святым Духом, «одной»?

Вопрос о логике тринитарной мысли отчасти решается, если мы признаем, что имеем дело с глубочайшей тайной. Хотя я принимаю на веру слова Библии о том, что Адами Ева стали «одной плотью» и все же их было двое, я вряд ли смогу до конца понять пути мужчины к женщине (см. Притч. 30:19). И все же кажется, что в любовных взаимоотношениях действительно достигается совершенное единение. Следует ли нам тогда сказать, что любовные взаимоотношения являются полностью нелогичными и непоследовательными? Я думаю, нет. И это кажется лучшим логически выстроенным ответом на вопрос о загадке Троицы и ее единства.

И снова Эриксон предусмотрительно указывает на гармоничное и надежное решение: «Таким образом, мы предлагаем воспринимать Троицу как некую общность, группу лиц, которые, тем не менее, образуют одно существо. В то время как взаимоотношения между личностями этой субстанции отличаются аспектами, которым нет аналога в человеческих отношениях, существуют некоторые параллели, проливающие свет на эти взаимоотношения. Любовь является связывающим звеном отношений в Троице. Она объединяет друг с другом все Личности Божества» (80).

Неудивительно, что далее Эриксон обращается к Первому посланию Иоанна 4:8, 16.

Первое послание Иоанна 4:8

«Бог есть любовь». Осознаем ли мы действительно всю глубину это вдохновенного утверждения, обезоруживающего своей кажущейся простотой? Я бы сказал, что эти три слова могут внести огромный вклад в наше понимание Бога, Который существовал предвечно в некой три-нитарной «общности».

И снова нас направляют значимые наблюдения Эриксона: «Утверждение... „Бог есть любовь“ - это не определение Бога и не просто заявление о наличии какого-то качества среди других. Это есть сущностное описание характера Бога» (81).

Должен признаться, что в первые годы моего христианского опыта я был равнодушен к вопросам, касающимся Божественной сущности. Однако, серьезно размышляя над доказательствами, представленными в первых шести главах этой книги, я стал чувствовать, что всякий раз, когда Библия описывает высшую реальность, речь идет о чем-то удивительно глубоком и сложном.

Первым из появившихся вопросов стал вопрос о Боге, Который представлен в Священном Писании в высшей степени живым и любящим Существом. И вот однажды меня с моим сугубо рационалистическим подходом к религии и библейской теологии начали посещать мысли, что небесный Бог прежде всего является Богом любви и милосердия, а не предметом абстрактного мышления.

Выражение «Бог любви и милосердия» породило в моей голове удивительные мысли о любви как о сути и человеческого, и Божественного бытия. Я ясно помню день, когда мой брат Филипп поделился со мной следующими мыслями.

Если Бог действительно является по Своей сути Богом «любви» (Ин. 3:16 и 1 Ин. 4:8), тогда нам необходимо уяснить, что из этого следует.

Мог бы Тот, Кто существует от вечности и Кто создал нас по Своему образу любви, мог бы этот Бог быть справедливо назван любовью, если бы Он существовал только как единичное существо? Разве любовь, и особенно Божественная любовь, не существует лишь при условии, что Тот, Кто создал всю Вселенную, представляет Собой многоликое Существо, от вечности проявляющее «любовь» среди множества Своих Личностей? Разве любая истинная, бескорыстная любовь не исходит от такого Бога, Который вечно был, есть и будет Богом любви? Разве Бог-Творец, Который есть любовь, в конечном счете, хоть в чем-либо зависит от сотворенных Им существ, чтобы явить и доказать Свою любовь?

Обратите особое внимание на то, как четко формулируют свои мысли относительно этого важного момента Эриксон, Брюс Мецгер и Отто Кристенсен: «Утверждение, что Бог есть любовь, исходя из здравого смысла, требует, чтобы Он представлял Собой больше, чем одно Существо. Любовь должна иметь и субъект, и объект. Таким образом, получается, что до сотворения других личностей, людей, Бог не мог по-настоящему любить и, значит, не мог быть истинной любовью. Однако, если внутри Самой Троицы всегда существовало множество Личностей, связанных друг с другом отношениями любви, тогда Бог всегда был любящим Существом на деле. Истинная любовь требует существования кого-то, кого можно любить, и это непременно будет чем-то больше, чем простая самовлюбленность... Так как Бог представляет Собой три Личности, а не две, существует некая степень открытости и протяженности, которая необязательно присутствует во взаимоотношениях любви между двумя личностями, которые иногда могут быть довольно замкнутыми по природе» (82).

«Унитарии соглашаются с утверждением, что „Бог есть любовь“. Но слова „Бог есть любовь" не имеют настоящего значения, пока Бог не представляет Собой по крайней мере две Личности. Любовь - это нечто такое, что испытывает одна *личность* по отношению к другой *личности*. Если бы Бог был единственной Личностью, то до сотворения Вселенной Он *не* был бы любовью. Ведь если любовь - сущность Бога, Он должен любить всегда, и, будучи вечным, Он должен иметь вечный предмет любви. Более того, совершенная любовь возможна только между равными личностями. Так же, как мужчина не может удовлетворить или реализовать свои возможности, связанные с любовью, любя животное, представляющее более низкую форму жизни, так и Бог не может удовлетворить или реализовать Свою любовь в полной мере, любя человека или любое другое творение. Будучи бесконечным, Он должен иметь бесконечный предмет Своей любви, некое *alter ego* (второе я - прим. пер.) или, используя язык

традиционного христианского богословия, сосуществующего, совечного и равного Себе Сына» (83). «Самопознание и общение [Бога] как внутренние процессы, независимые от сотворенной Им Вселенной, невозможны для единичного существа. Только множественный союз Троицы объясняет Божественную автономию, потому что должен быть кто-то, кого можно узнать. Точно также должен быть кто-то, кого можно любить. Было время, когда Вселенной не существовало, и если бы счастье и совершенство Бога зависели от Вселенной, значит, когда-то Бог не обладал самосознанием и не был счастливым. Интуиция и рассудок требуют существования триединого Бога, состоящего из Отца, Сына и Святого Духа» (84).

Разве мы не выяснили, что самым совершенным человеческим союзом является тот, что основан на бескорыстной, неэгоистичной любви? Смогли бы мы иметь такие глубокие отношения любви, если бы не существовало Бога бесконечной любви, Личности Которого в высшей степени едины между собой, Который определил смысл существования Вселенной и особенно тех творений, что были созданы по Его образу? Именно этот смысл жизни в любви берет свое начало от великого триединого Бога благодати и любви!

Другими словами, если Бог есть любовь, тогда самым основанием сотворенной Вселенной должна быть личностная любовь. Я бы сказал, что бесконечная, вечная личностная любовь является тем стержнем, что делает Вселенную всеобъемлющей и логически гармоничной. Хотя любовь нельзя объяснить полностью, без нее все вокруг стало бы безнадежно серым. Может ли так быть, что Вселенная, сотворенная любящей и всеобъемлющей Троицей, подчинена высшей логике, выходящей за пределы логики физического мира? Мы определенно на это надеемся!

Более того, предпосылка, что реальность определена вечной и бесконечно любящей Троицей, раскрывает гораздо более широкие возможности, когда дело касается объяснения богословских вопросов, вытекающих из доктрин о творении, грехе, искуплении, небесах, проблеме зла и основного значения Божественного и человеческого социального существования. «Если реальность главным образом является физической, тогда основная сила, связывающая ее воедино, является электромагнитической. Однако, если реальность в основе своей социальна, тогда самой могущественной созидательной силой является та, что соединяет личности вместе, то есть любовь» (85).

Почему бы нам не выбрать ту логику, согласно которой «реальность является, по существу, социальной» и мир был создан и великодушно управляется Троицей вечной любви?

К более подробному обсуждению богословских и практических последствий тринитарных убеждений мы вернемся в третьем разделе. Но прежде нам необходимо рассмотреть, каким образом тринитарная и антитринитарная мысль развивались на протяжении ушедших веков, начиная со времен апостольства. Именно на эти вопросы мы и обратим сейчас свое внимание.

Библиография к разделу 1

Дж. Паулин. Что Библия говорит о последнем времени. Заокский: Источник жизни, 1999.

Елена Г. Уайт. Деяния апостолов. Заокский: Источник жизни, 2005.

Елена Г. Уайт. Евангелизм. Заокский: Источник жизни, 2003.

Елена Г. Уайт. Желание веков. Заокский: Источник жизни, 1998.

Эриксон, Миллард Дж. Христианское богословие. СПб.: Библия для всех, 1999.

Aune, David. Word Bible Commentary: Revelation 1-5. Dallas: Word Books, 1997. Vol. 52.

Barker, Glenn W., William L. Lane, and J. Ramsey Michaels. The New Testament Speaks. New York: Harper and Row, 1996.

Beale, G. K. The Revelation: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1990.

Christensen, Otto H. Getting Acquainted With God. Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1970.

Erickson, Millard J. God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity. Grand Rapids: Baker Books, 1995.

Erickson, Millard J. Making Sense of the Trinity: Three Crucial Questions. Grand Rapids: Baker Books, 2000.

Froom, LeRoy Edwin. Movement of Destiny. Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1971. Grudem, Wayne. Systematic Theology. Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1994.

Hatton, Max. Understanding the Trinity. Alma Park Grantham, Lincolnshire, England: Autumn House, 2001.

Johnson, Alan F., and Robert E. Webber. What Christians Believe: A Biblical and Historical Summary. Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1993.

Keil, C F., and Delitzsch, F., Commentaries on the Old Testament: Ezekiel. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1952. Vol. 11.

Metzger, Bruce M. The Jehovah's Witnesses and Jesus Christ. Princeton, N.J.: The Theological Book Agency (reprinted from the April 1953 Theology Today).

Morris, Leon. The Gospel According to John. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1971.

Neufeld, Don. F., ed. Seventh-day Adventist Bible Dictionary, rev. ed. Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1979.

Seventh-day Adventists Believe... A Biblical Exposition of 27 Fundamental Beliefs. Hagerstown, Md.: Review and Herald Pub. Assn., 1988.

Seventh-day Adventist Church Manual. 16th ed. Hagerstown, Md.: Review and Herald Pub. Assn., 2000.

Stefanovic, Ranko. The Backgrounds and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1996.

Swete, H. B. The Apocalypse of St. John: The Greek Text With Introduction Notes and Indices. London: MacMillan and Co., Ltd., 1906.

Thayer, J. H. The New Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1981 (orig. 1889).

The Seventh-day Adventist Bible Commentary. Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1952-1957. 7 vols.

Wallace, Daniel B. Greek Grammar: Beyond the Basics. Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1996.

Whidden, Woodrow W. "Trinitarian Evidences on the Apocalypse." Journal of the

Раздел 2. История доктрины о Троице с 100 по 1500 гг. н. э.

Словарь ко второму разделу

Гностический - от греч. существительного *gnosis* («знание»). Гностический взгляд на Вселенную допускает множество уровней бытия - от самого низкого, или материального, до высочайшего, чисто духовного. К самому низкому уровню относятся животные и люди, чье существование является только физическим. Самый высокий уровень есть царство чистейшего света, и обитает там только Бог. Промежуточные уровни населены эманациями Бога, которые различными путями направляют человеческие существа в царство Бога, сообщая им тайные слова, или охраняют другие уровни от недостойных людей. Для гностиков спасение означает обретение тайных слов или знаний, которые открывают двери в другие, более высокие сферы. Чем больше тайных слов ты знаешь, тем выше твоя душа сможет подняться после смерти.

Докетизм - от греч. глагола *dokeo* («казаться» или «представляться»). Это одна из точек зрения, согласно которой Христос является Богом, но не человеком. Христос всего лишь казался человеком.

Модалзм - строго монотеистическое понимание Бога, которое настолько сосредоточивается на Его единственности, что воспринимает Отца, Сына и Духа в качестве трех образов, или временных форм существования одного и того же Существа, которые лишены индивидуальности. Существует много разновидностей модализма, но, согласно доминирующей форме, представленной Савеллием, Отец, Сын и Дух последовательно сменяли друг друга, то есть Отец был избранным образом Бога в Ветхом Завете, Сын - во время воплощения, а Дух представлял Бога в период существования Церкви. Традиционное название этого течения - савеллианство. Оно также известно как модалистское монархианство.

Heteroousios - буквально означающий «иной природы», «инакосущный», этот термин выражает отрицание термина *homoousios* как ошибочного представления взаимоотношений между Отцом и Сыном и вместо этого открыто заявляет о том, что Сын имел иную, чем Отец, природу. Греческое слово имеет префикс *hetero* («другой», «иной» или «отличный»), присоединенный к глаголу *ousios* («быть»), который обычно указывает на природу вещи.

Homoion - буквально «похожий». Это самый неопределенный термин, предлагаемый вместо *homoousios*. Он вообще умалчивает о природе (*ousios*) Отца или Сына и просто предполагает, что Они были «похожи», не уточняя, в чем конкретно.

Homoiousios - буквально «подобосущный». Это один из терминов, предлагаемых вместо *homoousios* сторонниками идеи, что природа Сына очень похожа на природу Отца, но не идентична ей. Корень, указывающий на природу существа, *ousios*, все еще присутствует, однако префикс *homo* («тот же самый») путем добавления / сменил единственное число на множественное, что изменило значение на «подобный».

Homoouslos - буквально «единосущный». Этот термин был использован на

Никейском Соборе для того, чтобы представить отношения Отца и Сына. Он является эквивалентом сложного греческого слова, содержащего префикс *homo* («тот же самый»), и глагол *ousios* («быть» или «иметь сущность»). После богословских споров IV в. н. э. оно стало представлять взгляд, что Сын имеет ту же природу, что и Отец.

Pneumatamachoi - буквально «враждующие против Духа», духоборцы. Этот термин был придуман для определения группы богословов (конец IV в. н. э.), считавших, что Отец и Сын могут иметь одну и ту же природу (*homoousios*), но что эти отношения не распространяются на Святого Духа, который, по их мнению, не был Личностью.

Глава 8. Понимание Троицы в I и II вв. н. э.

Ранние из доступных нам христианских рукописей, вошедшие в состав Нового Завета, ясно представляют Отца, Сына и Святого Духа. Согласно Мф. 28:19, раннехристианские общины должны были принимать новообращенных, крестя их «во имя Отца и Сына и Святого Духа». Каждое из трех Божественных Существ, бесспорно, занимало центральное место в богослужении и верованиях первых христиан. Не так очевиден в новозаветных рукописях характер взаимоотношений между членами Божества. Большая часть споров и разногласий среди христиан первых четырех столетий представляла собой попытки установить, как нам следует понимать отношения, связывающие Отца, Сына и Духа. В следующих двух главах мы проследим некоторые из раннехристианских представлений о Боге и объясним, каким образом тринитарная формулировка стала доминирующей в христианском понимании Божества.

Развитие церковной доктрины о Боге стало возможным благодаря тому, что люди постепенно соглашались с Писанием и с тем, что в нем открыто о Боге. Первые христиане поняли, что им необходимо выработать свой подход к Писанию в двух основных областях. Во-первых, им нужно было определиться, какие из рукописей признать авторитетными, а во-вторых, они должны были выработать методику интерпретации этих рукописей. Достигнув этих целей, они стали синтезировать различные способы, которые использует Библия, говоря о Боге. Особенно устрашающей делал эту задачу тот факт, что на тот момент не существовало никакого подобного систематического описания, переданного с помощью человеческих слов. Ни в философии, ни в языке не было категорий, необходимых первым христианам для выражения того, что Писание говорило о Боге.

Христианская доктрина о Боге берет свое начало от богословской мысли раннего иудаизма. Иудейский мир первого столетия, из которого выросло христианство, отличался строгим монотеизмом. Евреи находились в стороне от других религиозных групп большей частью из-за своей твердой веры в одного и только одного Бога. Слова особой молитвы Шема из Второзакония 6:4 ежедневно раздавались в большинстве иудейских семей: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть». Хотя и не является бесспорным фактом то, что ежедневное повторение этой молитвы восходит к I в. н. э., неслучайно то, что она стала одной из самых практикуемых повсеместно иудейских молитв, потому что Шема представляет веское доказательство монотеистического мировоззрения, краеугольного камня иудейской веры. Хотя иудаизм объединял в себе множество разнородных групп, таких как фарисеи, саддукеи, ессеи и др.,

распространенных по всему Средиземноморью, все они в целом придерживались этого основного верования. Христианство, которое переняло иудейские писания, разделяло твердую веру в монотеизм.

В противоположность этому, греко-римский религиозный мир имел большое количество разных божеств. По мере расширения границ Римской империи к этой религиозной мешанине присоединялось еще большее количество людей и еще большее количество богов. Средний город в Римской империи представлял собой не только мозаику наций и народностей, но также и приют языческим божествам в виде храмов. Однако многие философы в глубине души были решительно настроены против такого избыточного количества богов.

Среди греко-римских философов наблюдался сильный подъем монотеистического мировоззрения, согласно которому существовал один величайший Бог, Который возвышался не только над видимым миром, но также и над любым языческим божеством, которое, по их мнению, взаимодействовало с Ним. В греческой философской мысли идея о едином Боге, находящемся превыше всех остальных божеств, восходит по меньшей мере к IV в. до н. э. В то время Платон написал в своем произведении «Тимей» о едином трансцендентном Боге, Который сотворил миры с помощью посредника, названного Демиургом. Аристотель назвал этого «Бога, стоящего превыше всех», «Неизменной движущей силой».

Позже в философии стоиков трансцендентное существо было определено как «Единый». Стоики, сохраняя традиционное уважение к древней литературе о своих богах, такой как поэмы Гесиода, Гомера и Пиндара, в то же время предпочли веру в одного верховного Бога. Они пришли к этому, усмотрев в описаниях своих человекоподобных богов с их аморальным и недостойным поведением простую аллегория.

К III-IV вв. христианской эры аспекты всех этих философий наряду с некоторыми другими вылились в эклектическое эллинистическое мировоззрение, представляющее из себя некий тип монотеизма, или в некоторых случаях иерархический политеизм, где обязательно присутствует одно верховное божество. Существенной чертой этого высшего божества эллинистической философии была его полная трансцендентность. Люди верили, что оно находится за пределами мира, который мы можем видеть и осязать. В противоположность самодурству языческих богов в их взаимодействии с людьми и физическим миром - ревности, убийствам, кровосмесительным актам, обжорству и прелюбодеяниям - философы предпочли думать об одном наивысшем Божестве, находящемся за пределами человеческой сферы. Например, Платон учил, что «реальный мир» является не физическим, но запредельным миром, «идеальным» (миром чистой мысли), не достигаемым для человеческих чувств.

Иудео-христианские мыслители имели возможность использовать греко-римское верование в одного абсолютно трансцендентного бога в качестве отправной точки во время общения с друзьями и знакомыми из язычников. В определенном смысле иудейский монотеизм даже перенял эллинистическое понимание бога, когда ввел в историю Творения силы, подобные демиургу Платона, для защиты Самого Бога от прямого соприкосновения с материальной субстанцией. К примеру, в одном из арамейских парафразов Бытия, известном как Таргум Неофити, мы находим ряд вставок, в которых посредник Бога творит

физические вещи, приписываемые в Книге Бытие Самому Богу. Обратите внимание на следующую цитату из Таргума Неофити Быт. 1: «В начале с мудростью Мемра Господа сотворил и довел до совершенства небеса и землю... И Мемра Господа сказал: „Да будет свет"» (86). Мемра действует в данном случае как посредник Бога, так что не возникает необходимости изображать трансцендентного Бога пачкающим руки о материальные объекты Творения. Мемра говорит за Бога, так как Сам Бог по определению не может иметь такие человеческие атрибуты, как рот или голос.

Одним из видных иудеев, предположивших, что Божью работу выполняли посредники, был Филон Александрийский. Филон был еврейским мыслителем, жившим в великом египетском городе Александрии во времена Иисуса и Павла. Богатый и образованный иудей, говорящий на греческом языке, Филон был погружен и в еврейскую культурную жизнь, и в греко-римскую. В результате он часто пытался привести к согласию иудейские и греко-римские философские интересы. Он написал большое количество трудов в различных областях толкования Торы и использовал богатую смесь буквальных и аллегорических интерпретаций в трактатах о жизни Авраама, Иосифа и Моисея. Он также чрезвычайно старался указать на то, что каждое физическое описание Бога в Торе является фигуральным. Таким образом, он защищал трансцендентного Бога от возможности приписать Ему физические свойства. Кроме того, он изображал взаимодействие Бога с физическим миром, постигаемым органами чувств, с помощью различных посредников, таких как Справедливость, София (Мудрость) и особенно Логос (Слово).

В своем трактате «О сотворении мира» Филон изображает Логос - хорошо известного Божьего посредника у стоиков - двойко, и как образ физической Вселенной, и как его создателя. То есть Филон предположил, что в первый день Творения Бог, великий вечный Разум, задумал план создания всего мира и сотворил Слово как образ задуманного. Эту концепцию можно понять, представив архитектора, который планирует построить какое-то здание и затем создает модель будущей постройки. Для Филона Логос был той самой моделью всей сотворенной Вселенной, хотя и не физической моделью. Однако Логос был не просто пассивной моделью, а активной силой, фактически создавшей то, что задумал Бог. Таким образом, Логос был созидающим посредником, или демиургом, который сотворил мир, мысленно представленный трансцендентным Богом.

Греко-римское философское желание воспринимать единого Бога как возвышающегося над земной деятельностью и антропоморфными (человеческими) характеристиками, было также принято и христианскими толкователями Писания. Как мы с вами увидим, это станет главным фактором в ряду ранних ошибочных попыток изобразить Христа и Бога и неотъемлемой частью арианских взглядов на Сына в IV в. н. э. Около 180 г. н. э. Феофил, епископ Сирийской Антиохии, написал серию из трех небольших книг для язычника Автолика, труды которого были популярны и которого привлекло монотеистическое понимание Бога, но который, по мнению Феофила, еще не был готов услышать всю истину об Иисусе Христе. В 15-й главе второй книги он использовал слово «троица», хотя и не в том же самом значении, которое имели в виду более поздние христиане. Использование Феофилом этого термина вообще не подразумевало Божество в трех лицах. Он, скорее, употребил этот термин для изображения Бога и двух Его помощников, Слова и Мудрости, которые находились с Богом в отношениях, очень похожих на те, что имеют

посредники Бога, описанные Филоном Александрийским. Феофил назвал Слово и Мудрость «двумя руками Бога». Далее он изобразил Логос в качестве Божьего помощника, который представлял Бога, когда Ему было нужно явиться и действовать в физическом мире, утверждая: «Бог и Отец Вселенной неограничен ничем и не присутствует в каком-либо месте... Но Логос, через которого Он сотворил все, который является Его Силой и Мудростью, принимая на себя роль Отца и Господина Вселенной, присутствовал в раю в роли Бога и общался с Адамом... Так как Логос есть Бог и природу Свою взял от Бога, когда Отец Вселенной пожелает, Он отправляет Его в какое-либо место, где Он присутствует, где Его слышат и видят» (87).

Обратите внимание, что Феофил определил и Логоса, и Мудрость, а также Силу как одного помощника Божьего и опосредованно назвал этого помощника Сыном Божьим. Феофил был не ранним представителем тринитарной теологии, а тем, кто открыто представлял Христа в качестве помощника Бога, существа низшего порядка. Ни разу в своем труде Феофил не упоминает Иисуса Христа по имени, но всегда обращается к Нему как к посреднику Бога. Это проливает свет на затруднение в осмыслении христианами второго столетия своей твердой веры в единого Бога и в то же время своего служения Отцу, Сыну и Святому Духу.

Христиане второго столетия исследовали несколько возможностей понимания Личности Христа, некоторые из которых уже были представлены в книгах Нового Завета. «Докетизм» - слово, происходящее от греческого глагола *dokeo*, «казаться» или «представляться», - включает в себе обширный спектр верований, суть которых сводилась к тому, что Иисус только казался человеком. Ключевым было убеждение в том, что Иисус был человеческим существом, полностью обособленным от Христа, Который, напротив, являлся Существом Божественным. Различие позволяло Божественности быть отделенной от человечности и избежать подчиненности последней человеческой смертности, страстям и изменчивости. Предостережение Павла в 1 Кор. 12:3 против тех, кто произнесет «анафему на Иисуса», а не назовет «Иисуса Господом», является защитой именно от такого докетического убеждения. Точно так же предостережение испытывать каждого духа в 1 Ин. 4:1-3 усматривает дух антихриста в отрицании того, что Иисус Христос пришел на землю во плоти. 1 Ин. 1:1-3 изображает Иисуса Христа и пребывающим вечно Богом Отцом, и осязаемым человеческими органами чувств, то есть одновременно и Богом, и Человеком.

В Евангелии люди, окружающие Иисуса, часто считали Его простым человеком, а не Богом большей частью потому, что Он выглядел и действовал, как человек. Однако вскоре после Его возвращения на небеса появилась другая крайность, и некоторые христиане начали относиться к Христу исключительно как к Богу, отрицая, что Он в действительности был человеческим существом. Отделение Иисуса от Христа позволило им совместить обе точки зрения: Иисус мог быть человеком, в то время как Христос был Божеством. Однако книги Нового Завета неоднократно ясно говорят о том, что Иисус есть Христос. Это повлекло за собой возникновение логической дилеммы, которая стала причиной противостояния на сотни лет. Христологические споры II-V вв. были напрямую связаны с решением этой проблемы. В рамках нашего исследования тринитарной позиции невозможно подробно остановиться на вопросе христологии, отдельные же замечания будут даны, чтобы показать сильное желание со стороны группы ранних богословов защитить Божественность от

изображения ее способами, которые, по их мнению, не подобает применять по отношению к Богу.

Мы можем, простоты ради, условно поделить всех сторонников докетизма, широко распространившегося во II в., на две основные группы: маркионитов и гностиков. Маркион был купцом-судовладельцем, родившимся и выросшим в Понте, что на южном побережье Черного моря. В середине II в. он появился в Риме как христианин, но не рядовой верующий, а ревнитель веры. Предположительно, он продал свое дело и пожертвовал выручку церкви в Риме, следуя примеру ранней Церкви, изображенной в Деяниях. Маркион приобрел огромное влияние в Римской церкви в двух областях. Как покровитель он помогал Церкви благодаря своему богатству и влиянию, кроме того, он являлся пылким религиозным лидером.

Христианские убеждения Маркиона были под стать его поведению. Он проводил различие между Христом и Богом Ветхого Завета, изображая последнего как справедливое, но неумелое божество, выступившее в роли Творца нечестивого физического мира. Маркион заявлял, что этот Бог-Законодатель, Бог голый справедливости, взывающий «око за око, зуб за зуб», был неспособен любить, миловать и спасать. С другой стороны, Христос был Божеством намного более высокого порядка. Маркион изображал Христа как Бога любви и милосердия, способного прощать и даровать спасение. Маркион верил, что иудейский Бог был скверным, неумелым божеством, в то время как Христос являлся добрыми спасающим Богом, независимым от Бога Ветхого Завета и превосходящим Его.

Несомненно, Маркион не мог верить в разделение между Богом Отцом и Богом Сыном и продолжал придерживаться идеи о том, что иудейские писания представляли ценность, постольку поскольку содержали веские откровения о Христе. Поэтому он отверг Ветхий Завет как вторичный по отношению к Писаниям вновь явленного Бога. Маркион верил, что иудейские Писания были связаны с нижестоящим Богом, тогда как новые Писания, содержащие большую часть того, что мы называем Новым Заветом, точно изображали Христа, Бога спасения и любви. Так как Евангелия изображали Христа как Личность, тесно связанную с Отцом, Который является Богом Ветхого Завета, Маркион также отвергал многое из того, что было написано в Евангелиях. В действительности, в качестве Писания он принимал только часть Евангелия от Луки и некоторые из посланий Павла и удалял из них всякое упоминание об Отце. Хотя для большинства христиан это покажется недопустимым, список Маркиона был самым ранним канонем - списком авторитетных священных книг. В ответ на появление списка Маркиона другой ранний христианский лидер Ириней отстаивал принятие четырех Евангелий - от Матфея, Марка, Луки и Иоанна - из числа многих, использовавшихся в то время.

Точка зрения Маркиона, возможно, вряд ли пришлась бы по душе многим христианам, если бы уже тогда не присутствовали антиеврейские настроения. Древние источники ясно говорят, что подобные настроения были достаточно распространенными в то время. И Послание Варнавы, написанное, по видимому, в Александрии ок. 130 г. н. э., и «Диалог с иудеем Трифоном» Иустина Мученика, созданный, вероятно, недалеко от Рима ок. 150 г. н. э., описывают желание отделить христиан от всего иудейского. Таким же важным для роста маркионизма был тот факт, что верующие еще не разработали в достаточной степени основы христианского учения. Хотя хорошо знакомые в то

время послания Павла и Иоанна и предупреждали о волках и антихристах, которые принесут лжеучения, никто не ожидал, что ими будут такие высоконравственные и щедрые христиане, как Маркион. В конце концов он отказался от своих богатств ради блага общины, подобно ревностным верующим апостольской церкви. Этика, которой он учил и придерживался в жизни, отличалась строгостью принципов. Одним словом, он не был похож на волка в глазах прихожан своей общины.

В конечном счете большинство христиан, даже в Риме, приняли четыре Евангелия в качестве источника достоверных сведений о Христе и, таким образом, отвергли точку зрения Маркиона касательно Христа и его урезанный канон Писаний. Меценату были возвращены его деньги как неприемлемый дар. Проблема с Маркионом в действительности помогла определиться с тем, какие рукописи христианскому миру следует считать богодухновенными. Учение Маркиона также побудило христиан серьезно задуматься над тем, как выработать доктрину относительно Личности Иисуса Христа, которая вобрала бы в себя все вдохновенные свидетельства о Нем.

Другая крупная проблема, связанная с христианским пониманием Личности Иисуса Христа, возникла из-за большого количества разнообразных гностических групп, существовавших внутри и вне иудаизма и христианства во II веке. Мы могли бы определить гностицизм как религиозную философию, которая придерживалась веры в существование высшего божества на высшем уровне неба и производных от него эманации - низших богов, обитающих на нижних уровнях неба. Для гностиков материальный мир был наполнен духовной тьмой, и только те, кто обладал особым знанием, могли подняться в небеса после смерти физического тела. В некоторых системах гностицизма это знание представляло собой особые слова, содержащие в себе силу, способную победить «архонтов», которые охраняли каждый уровень небес. Многие гностики использовали Писание в качестве кода, который содержал тайное знание, заключенное в его словах, но не в буквальном их значении.

В первой части своего труда «Против ересей» Иринея описал некоторые мифы, относящиеся к эманациям Бога, которые, по убеждению гностиков, населяли небеса. Иринея разбивал эти мифы с помощью Писания, но использовал обратный прием, нежели в борьбе с Маркионом. В ответ на редакцию Маркионом Писания он восстановил четыре Евангелия и удаленные части посланий Павла. Гностики, напротив, склонялись к тому, чтобы принять в качестве Писания намного большее количество Евангелий и посланий, чем те, что содержатся в нашем с вами Писании сегодня. В результате Иринею пришлось отстаивать принятие только четырех Евангелий. Но даже в этих четырех Евангелиях и письмах Павла гностикам удалось «открыть» слова, содержащие скрытые коды, отражающие их собственное понимание Вселенной и Бога. Поэтому Иринея стоял только за единственное правильное толкование текста, того, что было одобрено истинной апостольской Церковью. По мнению Иринея, все еретики первоначально придерживались этого единственно верного понимания Писания, но отвергли его с нечестивым намерением принять другие истолкования. К сожалению, христиане не согласились с доводами Иринея. Хотя последний заявлял, что основывает свои идеи на изначально верном понимании, в действительности он предлагал то толкование, которое сам считал правильным. К счастью, толкование Иринея было верным, особенно в том, что касалось понимания Бога.

Гностики, по существу, предложили новый способ защиты единого Бога от всякой связи с материальным миром. Вместо использования посредников Бога, таких как Мудрость, Слово и Справедливость, как предлагал Филон, или Мемра Господа, как в Таргум Неофита, они изображали Слово, Мудрость и множество других божеств эманациями единого Бога, существовавшими независимо. Во многом это было возвращение к языческому многобожию с одним верховным Богом на вершине иерархии. Эти другие божества, особенно в гностическом учении Валентина, иногда имели имена, взятые из христианского Писания, такие как Крест, Спаситель или Церковь. Гностики часто использовали подобные слова вне их обычного значения в качестве основания для своего гностического толкования Писания. Задачей Иринейя было не просто определить четыре верных Евангелия, на которых можно было бы основать понимание Личности Иисуса Христа, но и определить верный метод толкования Писаний.

Довод Иринейя и некоторых других христиан, противостоявших гностическим системам, заключался в том, что Писания, истолкованные верно, изображают Иисуса как Христа, настоящего Бога и настоящего человека одновременно. Гностические разновидности докетизма, однако, учили, что Христос был одной из многих эманации Бога, населявших небесные сферы, и не был равен Богу Отцу, высшему трансцендентному Богу. Докеты отвергали идею о том, что Бог может быть подвержен изменениям и способен испытывать страдания. Таким образом, христианство во II веке содержало определенное количество различных докетических тенденций, согласно которым Христос считался представителем мира, в котором жил Бог, а Иисус был только человеком, используемым Христом.

Некоторые другие ошибочные представления об Иисусе Христе формировали христианскую среду II столетия, среди них и савеллианство. Савеллий выработал свои идеи в полемике с троебожием, согласно которому Отец, Сын и Дух были тремя отдельными Богами. Он доказывал, что, так как существует только один Бог - Бог, изображенный в Писаниях в трех различных видах, все трое должны последовательно сменять друг друга. Другими словами, Савеллий говорил, что Отец, Сын и Дух представляли собой три различных образа одного и того же Бога в разные моменты времени. В его понимании Бог являл Себя как Отец во времена Ветхого Завета, как Сын во время Своей жизни на земле и как Святой Дух в период существования Церкви, но все эти образы были одной Личностью. Богословы называют эту концепцию савеллианством или модализмом, различающим три образа одного Бога. Большинство христиан отвергли модализм, основываясь на Писаниях. Огромное количество текстов говорит о независимом персональном характере каждого члена Божества и показывает, что Отец, Сын и Святой Дух существовали в одно и то же время. Со временем богословы стали считать модализм еще одной неудачной попыткой поддержать веру в одного Бога, в то же самое время признавая, что существует Отец, Сын и Дух.

Было очевидно, что Библия пыталась представить Бога одновременно единым и состоящим из трех Личностей, но в течение второго столетия никто не сумел найти способ выразить всю сложность этого вопроса, явленную в Писании. Маркион пытался разрешить дилемму, удалив Бога Отца Ветхого Завета вместе с наиболее проблемными отрывками Писания, в то время как гностики толковали Писание как код, значения которого поддерживали их веру в эманацию множества «богов», производных от высшего Божества. Савеллий экспериментировал с радикальным монотеизмом, резко расходясь во взглядах с

иерархическим политеизмом гностиков, таких как Валентин и его последователи. Другие считали Христа посредником трансцендентного Бога. В то время как все эти попытки действительно наделяли смыслом часть написанных откровений, никто не был в состоянии соединить вместе все, что Писание говорило о Божестве и Иисусе Христе. Второе столетие подошло к концу, а ответы на многие вопросы так и не были найдены.

Глава 9. Учение о Троице в III и IV вв. н. э.

Второе столетие закончилось, но никакого общего мнения относительно того, как представлять отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом, не было достигнуто. Ученые назвали тех, кто явно ошибался, еретиками, губительными для Церкви. Иринеи и другие выявили ошибочность ряда концепций о Личности Иисуса Христа, но так и не смогли подобрать термины для определения правильной картины. До сих пор не существовало такого объяснения Личности Божества, которое включало бы в себя все, что говорило об этом Писание.

В результате причисления бескорыстного Маркиона и ему подобных к еретикам христиане стали определять себя в большей степени на основании того, во что верили, чем на основании того, как жили и вели себя. Это смещение акцентов явилось причиной разрастания богословских дискуссий, так как преобладающие идеи стали своего рода разделяющей чертой между теми, кто принадлежал к «истинной» Церкви, и теми, кто пребывал вне ее. К III и IV векам в подобной атмосфере споры о Боге бушевали с особой яростью.

Ориген, чьи комментарии на тексты Писания подготовили почву для этих споров, был, пожалуй, самым влиятельным толкователем Библии за всю историю христианства. Хотя его понимание Библии не всегда было оригинальным, он превосходно справился с задачей объединения существовавших толкований Писания. В его многочисленных комментариях собрано огромное количество написанных прежде толкований Писания, а также добавлены многие из его собственных представлений. Позже изучающие Писание высоко оценили и собранные им комментарии, и его собственные труды, считая его хранителем христианского истолкования. В результате христианские учителя III и IV веков стремились показать сходство своих воззрений с Оригеном, когда участвовали в каком-либо богословском споре.

Ориген вырос христианином в Александрии в конце II века. Его родители приняли мученическую смерть за веру, когда он был еще подростком, и Ориген последовал их примеру, исповедуя серьезное, посвященное христианство. Он жил благочестивой жизнью и серьезно воспринимал буквальные предписания Библии. Бытует история, возможно, вполне правдивая, что, будучи юношей и столкнувшись с сексуальным искушением, он буквально исполнил совет Иисуса: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его» (Мф. 5:29. - прим. пер.). Независимо от того, насколько правдива эта история, сам факт того, что люди говорят о нем подобное, свидетельствует об уровне его посвященности, личной нравственности и духовности. Так как одним из существенных принципов толкования Библии в ранней Церкви было требование высокой духовности и честности толкователя, глубокая посвященность Оригена чрезвычайно способствовала принятию его учений.

Ориген вплоть до старости не занимал никакой официальной церковной

должности, но уже с юного возраста был талантливым мастером библейской интерпретации. Хотя церковные историки часто справедливо обвиняют его в засилье аллегорического метода в христианской науке, его превосходные буквальные и типологические интерпретации Писания в равной степени имели влияние. Одной из причин частого использования комментариев Оригена было то, что он исследовал книги Писания особенно тщательно. Существует мало отрывков, которые он не разобрал, большинство поздних комментаторов используют его толкования, даже когда расходятся с ним во мнениях.

Одним из недостатков такого скрупулезного исследования Писания является то, что произведениям Оригена не хватает систематической связности. Только благодаря их весу и разнообразию его труды могли быть, и были использованы для подтверждения огромного множества теологических умозаключений, которых Ориген, без сомнения, никогда не имел в виду. Именно это обстоятельство привело к обвинению Оригена в ереси два века спустя после его смерти, когда заблуждающаяся сторона стала использовать его труды во время богословских споров, о которых он, возможно, не мог и подозревать.

Дело в том, что его труды в качестве оружия могли использовать в богословских спорах сразу несколько сторон. Во времена Оригена у людей возникало больше вопросов о личности Божества, чем ученые-богословы могли ответить, и сам он пытался найти несколько возможных решений. Как и всякий хороший писатель, Ориген создавал свои труды так, чтобы в первую очередь ответить своим оппонентам. Для Оригена этими противниками являлись все, начиная с христиан-гностиков и заканчивая философом-язычником Цельсом. Хотя некоторые клеветали на Оригена, большинство христиан начала четвертого столетия считали его труды важной частью ортодоксальной традиции истолкования, а его влияние было таковым, что все стороны в спорах хотели видеть в нем своего союзника.

Во второй книге своего «Толкования на Евангелие от Иоанна» Ориген поставил целью разобраться с сущностью дилеммы, касающейся Божества Писания, выявив способ, с помощью которого мы могли бы описать взаимоотношения между Отцом и Сыном в сравнении с теми, что связывают Сына и человеческую расу. Различные тексты определяют Иисуса как единого с Отцом и людьми, хотя, если подходить разумно, эти взаимоотношения кажутся взаимоисключающими. Как может Сын быть таким же, как Отец, и в то же время таким же, как люди? Решение, предложенное Оригеном, заключалось в использовании буквального толкования Писаний, для того чтобы поместить Сына в промежуточное положение, в котором Он в чем-то походил бы на Отца, а в чем-то на людей.

Ириной уже посеял семя для появления подобного решения, заявив, что Сын одинаково связан и с Отцом, и с человеческими существами. Он настаивал, что Писание изображает Иисуса Христа и полностью Богом, и полностью человеком, однако ему не доставало средств и терминов, необходимых для преодоления нелогичности подобного заявления. Потребовалось много времени для создания доктрины, согласно которой Иисус Христос представлен имеющим двойственную природу, и до V века никто не мог ее четко сформулировать. Ориген, живший почти в начале третьего столетия, не имел в своем распоряжении конструктивных идей, с помощью которых он мог бы систематизировать информацию, изложенную в Писании. Вместо этого он

предположил, что связь между Богом Отцом и Богом Сыном представляет собой элемент участия, где Бог Отец есть единый истинный Бог, а Бог Сын является Богом через соучастие в Божественности Отца. В одном из похожих на арианский лозунг заявлений Ориген говорит о том, что Сын «не остался бы Богом, если бы не вникал постоянно в глубины Отца» (88). Ориген, конечно же, исключал возможность такого развития событий на практике, так как Слово всегда было с Отцом и, следовательно, всегда было Богом и всегда останется Богом. Однако тот факт, что он с готовностью говорил об этой идее как теоретически возможной, показывает, что Ориген не считал Сына Богом по природе, а только Богом благодаря Его соучастию.

В некоторых местах своих трудов Ориген также изображал Сына совечным Богу Отцу, хотя и не имеющим такую же природу. Его понимание времени побудило его прочесть греческое слово, означающее «начало» (*arche*) в Ин. 1:1, как «прежде начала времени». Он применил это определение к фразе «В начале было Слово» для того, чтобы обозначить вечность Сына и открыто заявить, что «прежде времени и вечности „Слово было в начале" и „Слово было с Богом"» (89). Это ставило Сына в промежуточное положение между Богом Отцом, Который является Божественным по природе, и людьми, которые по природе своей суть творения, но которые могут стать соучастниками в некоторых аспектах Божественного.

Арий, от имени которого произошел термин «арианство», также отводил Сыну промежуточное положение. Подобно Оригену, концепция монотеизма Ария не позволяла никому, кроме трансцендентного Отца быть полностью Богом, однако в противоположность Оригену, Арий гораздо более детально излагает свое мнение относительно происхождения Сына как сотворенного существа. Тогда как Ориген при описании начала использовал терминологию, допускающую двойное толкование, настаивая на том, что, когда мы впервые узнаем о Сыне, Он пребывает с Отцом, Арий смело и ясно говорит о существовании начального момента времени, когда Отец сотворил Сына и до которого Сын не существовал. Кто-то может сказать, что это было по существу конструктивным уточнением, однако в конце концов Церковь поняла, что, хотя эта формулировка хорошо сочетается с отрывками Библии, предполагающими наличие начальной точки в существовании Христа, она противоречит тем текстам, что говорят о полноте Божества и вечности Сына. Уточнение Ария оказалось ошибочным.

Арий родился в Ливии в середине III в. н. э. Вскоре после окончания последнего и самого длинного гонения на христиан, предпринятого императором Диоклетианом в начале IV века, Арий стал пресвитером в александрийской церкви. Как и церкви во многих других городах империи после гонений Диоклетиана, александрийская церковь прошла через черную полосу споров и обвинений, решая, кто заслуживает того, чтобы занимать церковные должности и как этим людям следует осуществлять свое руководство. В период гонений многие епископы спасались бегством или оставляли свои убеждения, в то время как другие приняли мученическую смерть. Александрийский архиепископ Петр сначала спасся бегством, но потом, после отмены указа о терпимости, все же был заключен в тюрьму и предан мученической смерти. Александру, епископу, избранному вместо него, пришлось столкнуться с разногласиями и разделением, возникшими вследствие правления никем не назначенного пресвитера, руководившего церковью в отсутствие Петра. Арий обвинил Александра в том, что тот придерживается

ложных взглядов относительно природы Христа, возможно, воспользовавшись его очевидной политической слабостью, чтобы приобрести поддержку своих собственных взглядов, противоположных убеждениям своего епископа.

Арий даже не представлял, к чему приведут последовавшие прения. Противоположные взгляды Александра и Ария стали главным вопросом на Никейском соборе, состоявшемся несколько лет спустя в 325 году нашей эры, наряду с идеями других верующих, включая Евсевия, историка Церкви и епископа Кесарийского. По сообщениям, Никейский собор собрал более чем 300 епископов, вместе с пресвитерами и доверенными лицами, и проходил в городе Никее недалеко от Константинополя. Императору Константину, созвавшему собор, удалось объединить во время своего правления Римскую империю, несмотря на то, что его отец разделил власть между тремя своими сыновьями. Главная цель, которую преследовал Константин при созыве собора, заключалась в том, чтобы с помощью объединенной христианской Церкви сохранить целостность империи. Его крайне смущали разногласия между епископами по таким основным вопросам, как взаимоотношения между Богом Отцом и Христом Сыном. Хотя надежды Константина, связанные с собором, не оправдались, все же в конце концов собор предал анафеме взгляды Евсевия Кесарийского и Ария, а также сформулировал учение о Троице, что должно было реабилитировать взгляды Александра Александрийского. Догмат, по сути, был тем же самым, что и исповедание веры, сформулированное церковью в Иерусалиме, с добавлением анафемствований тех идей, согласно которым Сын ставился в положение подчинения Отцу. Вот что он гласил: «Веруем во Единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого; - и во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного от Отца, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, Отцу единосущного, чрез которого все произошло как на небе, так и на земле, ради нас людей и ради нашего спасения нисшедшего, воплотившегося и вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых; - и в Духа Святого» (90).

Исторически Арий не находился в самом центре богословских споров, как это можно было бы предположить, исходя из того факта, что его имя связывали почти с каждым антиринитарием на протяжении более чем шестнадцати веков. Ни одна из трех основных групп, выступавших против Никейского постулата о Троице, в течение четырех веков не признавала Ария своим представителем, а также ни одна из них не соглашалась полностью с его христологией. Тем не менее из-за того, что символ веры, провозглашенный на Никейском соборе, содержал множество анафем против идей, первоначально высказанных Арием и определенных Собором клеветой на Иисуса Христа, каждый раз, когда кто-либо выдвигал подобную идею, в итоге его учение называли арианским. Арий не верил во все, что было предано анафеме на Никейском соборе, но его имя обычно использовали в качестве ярлыка по отношению к «низкой» оценке Личности Христа, то есть любой концепции, которая ограничивала Божественность Иисуса.

Афанасий (позднее названный Великим), молодой секретарь Александра и пресвитер александрийской церкви, присутствовал на Никейском соборе. Хотя его роль в происходивших событиях была незначительной, собор стал для него жизненно важным событием. Всю свою оставшуюся жизнь он пытался сохранить никейское понимание Христа как принятый Церковью догмат. За

него он претерпел тюремное заключение, пять раз был отправлен в ссылку и перенес угрозы смертной казни.

Арий смело заявил на соборе, что Сын является творением Отца. Свои взгляды он основывал на текстах, с легкостью вырванных из контекста, таких как Евр. 3:2 (в переводе Ария - «верный создавшему Его») и Деян. 2:36 (в переводе Ария - «Бог сотворил Его Христом»). Причина разночтений перевода кроется в многозначном греческом глаголе *poieo*, русским эквивалентом которого является глагол «делать». Глагол «делать» может иметь любое из значений, начиная от «создавать» и заканчивая «назначать». Например, когда вы печете торт, вы, в каком-то смысле, «создаете» его. С другой стороны, когда вы делаете кого-то судьей или участковым, вы не «создаете» их, а «назначаете» их для выполнения этой роли. В Деян. 2:36 полностью фраза звучит так: «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса». «Христос», «Помазанник», - это роль, или должность, на которую Отец назначил Сына. В Евр. 3:2 видим то же самое. Стихи 1,2 объясняют, что Иисус «верен Поставившему Его» быть Посланником и Первосвященником. И снова эти два термина представляют собой должности подобно должностям судьи и участкового инспектора. Афанасий использовал похожие доводы, чтобы доказать ложность прочтений, предложенных Арием и его сторонниками. В Притч. 8:22 представлена интересная проблема, которую Афанасию надо было разрешить. Мы уже рассматривали в предыдущей главе нашей книги еврейский текст этого стиха, однако Арий и Афанасий использовали греческий вариант Ветхого Завета, называемый Септуагинтой, который имеет несколько иное прочтение. В тексте Септуагинты говорится: «Бог создал меня [Мудрость] в начале пути Своего для созданий Своих». Здесь используется глагол *ktizo*, основывать, строить, создавать. Этот глагол обычно дается в значении «вызывать к жизни». Афанасий использовал несколько аргументов против применения этого буквального толкования по отношению к Сыну. Самый лучший его аргумент гласил, что так как текст в действительности говорит о Мудрости, он относится ко Христу только в переносном смысле. Однако, так как по некоторым политическим причинам Афанасию было важно сохранить в глазах александрийских верующих сходство своих убеждений со взглядами Оригена и так как Ориген использовал этот отрывок по отношению ко Христу, Афанасий истолковывал Притч. 8:22 следующим образом: Христос претерпел изменение статуса в момент прихода на землю. Афанасий доказывал, что под «созданиями» подразумевались дела спасения, включая воплощение в человека, исполнение воли Отца во время пребывания на земле, смерть на кресте и т. д. Иными словами, он понимал этот текст как говорящий не о сотворении Сына из ничего, а об изменении ролей, необходимом для того, чтобы Сын смог «совершить дела» спасения. Этот акцент, сделанный на ролевом изменении Сына, объясняет все три текста, используемые Арием для аргументации идеи о буквальном сотворении Сына Отцом. Однако это создало новую проблему, поскольку если Сын сменил вид деятельности, когда обрел человеческую плоть, это значит, что Сын подвержен изменениям и таким образом потерял способность быть неизменным Богом. Наряду с трансцендентностью и нераздельностью большинство греческих мыслителей считало, что именно постоянство является основополагающей характеристикой Божества.

Популярная философия того времени утверждала, что Бог не подвержен никаким страстям, чувствам или переживаниям, таким как страдания или смерть. Но, согласно Писанию, Иисус Христос претерпел изменение, страдания

и даже смерть! Из-за того, что на тот момент не существовало четкого представления о двойственной природе Иисуса Христа, которое трактовало бы Его Божественную природу как сущность, сохраняющую свойства Бога, тогда как Его человеческая природа демонстрировала свойства человеческого характера, сложившийся на основании философского описания Божества стереотип, сделал проблемным никейское определение Отца и Сына всецело Богом. Разве Афанасий не говорит о двух Богах (или в действительности о трех, если добавить Святого Духа), в то время как в философском определении Бога утверждается, что Он один и неделим? Кроме того, выражение «воплотившийся» определенно предполагает некое изменение, особенно учитывая, что Иисус пострадал и умер. Иисус просто не соответствовал представлениям философов о том, каким должен быть истинный Бог.

Многих христиан IV века, верующих в то, что Сын вечен, эти несоответствия привели к предположению, что Сын существенно отличается от Отца. Им необходимо было проверить формулировки и категории, которые они почерпнули из современной им философской мысли, чтобы понять, какие из них могут должным образом представить сущность Бога, как она явлена в Писании. Это, кстати, касалось и самого термина «Троица». Понятие «три в одном» шло вразрез со всеми математическими категориями, используемыми со времен Аристотеля. Это также относилось и к термину *homoousios*, выбранному на Никейском соборе для того, чтобы представить Отца и Сына имеющими одну сущность. Использованное в Никейском символе веры и обычно переводимое как «единосущный» (Отцу), это слово имело в философском употреблении два возможных значения. Оно использовалось для обозначения группы, разделяющей схожий набор характеристик (род Аристотеля), а также по отношению к качествам отдельной личности (вид Аристотеля). Таким образом, верующие могли истолковать это слово как использованное для изображения Отца и Сына либо в виде двух Личностей одного типа (то есть в виде двух богов), либо как одну Личность, разделенную на две части (Бог, разделенный на два образа). Последнее толкование было в чистом виде учением Савеллия, известным как модализм. Ни одно, ни другое истолкование не представляло должным образом отношений между Отцом и Сыном. Однако христианство встало на защиту этого термина по двум причинам. Во-первых, на Никейском соборе термин был признан подходящим, и его значение в этой новой ситуации просто необходимо было более четко сформулировать. Во-вторых, термин *homoousios* подчеркивал надлежащее различие между Богом и Его творением.

Все сотворенные существа имеют одни и те же качества, в то время как Личности Божества изначально обладали другими характеристиками. Отец и Сын имели одну и ту же природу, потому что оба находились на том краю бездны между Творцом и творением, где находится Творец. Это библейское разделение. Например, Богу поклоняются, творениям - нет. Откр. 22:8, 9 показывает, как Иоанн пал к ногам ангела, чтобы поклониться ему, но ангел не позволил ему, назвав себя «сослужителем» Иоанна. Вместо этого ангел призывает Иоанна: «Богу поклонись». Признание Отца и Сына «единосущными» (*homoousios*), объясняет, почему следует поклоняться и Отцу, и Сыну: *Они суть Творец.*

Это упрощенное изложение главного аргумента Афанасия в защиту терминов «Троица» и *homoousios*. К моменту своей смерти в 373 г. Афанасий Великий убедил большинство христианских богословов в необходимости

использования новой терминологии вместо того, чтобы ограничиться библейской лексикой. Требовалось доходчивое объяснение, чтобы все стороны спора правильно поняли, в каком смысле употребляют те или иные слова их оппоненты. Из-за языковых барьеров между говорящими и пишущими на греческом языке и теми, кто использовал латынь, а также из-за проблем, возникавших в последующем у тех, кто знал греческий только как второй или третий язык, потребовалось несколько десятилетий для того, чтобы каждый понял новые значения этих терминов.

Эти напряженные усилия во многом напоминают сегодняшние проблемы, возникающие из-за попыток установить международное телекоммуникационное соглашение. Недостаточно просто иметь возможность создать более быструю коммуникационную схему. Также необходимо собрать все заинтересованные стороны, чтобы прийти к соглашению, как она будет функционировать и систематизировать данные. Таким образом, нужны не только знания и творческие способности, но и желание всех сторон продолжать диалог до тех пор, пока они не придут к пониманию всех проблем и не начнут устранять разногласия.

Церковь провела полвека с момента созыва Никейского собора в 325 г. до Константинопольского собора в 381 г. в жарких спорах о том, как лучше всего изобразить взаимоотношения между Отцом, Сыном и позже Духом. Некоторые группировки и отдельные сильные личности использовали политические и теологические средства, и подчас физическую силу, для пропаганды своих взглядов. Три основные группы находились в теологической оппозиции к Никейской формулировке. Хотя к тому времени Арий уже умер и давно перестал волновать умы участников спора, три основных взгляда, предложенные в качестве поправок к Никейскому символу, на защите которого стояли Афанасий, Епифаний и другие, теперь стали именовать арианскими или полуарианскими принципами. Первая позиция, чисто арианская, сводилась к тому, что нужно прекратить любые попытки изобразить взаимоотношения между Отцом и Сыном. Вместо слова *homoousios* (единосущный), употребленного в Никейской формуле, сторонники такой позиции использовали менее конкретный термин *homoion* «похожий» для того, чтобы показать, что Сын схож с Отцом. Эта группа предпочла данное слово из-за его простоты и потому что оно встречается в Библии. Тот факт, что Библия ни разу не использовала его для описания взаимоотношений между Отцом и Сыном, казалось, совсем не смущал их. Им просто требовался библейский термин. Но это понимание Личности Сына как *схожего* с Отцом вовсе не способствовало развитию дискуссии о взаимоотношениях между Отцом и Сыном. Создатели идеи и не стремились к этому. Это была попытка вернуться к временам, предшествовавшим созыву Никейского собора, когда Церковь терпимо относилась к огромному разнообразию мнений по этому вопросу. К сожалению, подобные усилия были чем-то похожи на попытку затолкать выдавленную из тюбика зубную пасту обратно.

Представители второй группы, часто именуемые полуарианами, для изображения отношений между Отцом и Сыном пытались связать Никейский термин *homoousios* (единосущный) с идеей, что природа Сына схожа с природой Отца, но не идентична ей. Эта группа взяла на вооружение термин *homoiousios* (подобосущный). Обратите внимание, что единственное различие в написании этих двух терминов - в наличии буквы йоты, которая меняет число с единственного на множественное. Это означало, что «одинаковость» имеет

вариации, которые приближают значение термина к «похожести».

В истории Церкви ярким представителем второй группы обычно называют Василия Анкирейского. Василий стал епископом Анкиры после того, как император сместил с должности предыдущего епископа Марсилия, потому что последний поддерживал Никейский символ веры. Термин *homoiousios*, предложенный Василием Анкирейским, должен был исключить модалистскую идею радикального единства, равно как любого деления на части природы Бога. Существовало опасение, что если Отец и Сын суть одно, тогда деление Их на Отца и Сына расчленил единое существо. Сторонники Василия утверждали, что вещи, которые только подобны предмету, но не идентичны ему, никогда не смогут в действительности быть этим предметом, поэтому не существует опасности разделения Божьего единства. К сожалению, согласно такому умозаключению, только Отец был Богом полностью, так как положение, которое занимал в данном случае Сын, определяло Его природу всего лишь как подобную Божьей. Хотя Василий Анкирейский употреблял по отношению ко Христу термин «творение» с множеством оговорок, это не меняло сути дела (91). И снова богословы, по существу, изобразили Сына в подчиненном положении к Отцу и творением. Это произошло потому, что они видели в Сыне смесь Божественных и человеческих качеств. Представление Сына «подобным» Богу, в противоположность изображению Его как Личности, имеющей одну природу и свойства с Богом Отцом, всегда делает Сына Богом наполовину. Людей не интересует степень различия Христа и Бога, поскольку даже минимальная разница не позволяет назвать Христа Богом. Противоположностью Богу является творение, и независимо от того, какое определение вы даете этому термину, возникает вопрос: правильно ли поклоняться творению? В то же время христиане всегда поклонялись Иисусу как Богу.

Третья позиция суммируется в термине *heteroousios* - инакоусный. Богословы использовали его с целью подчеркнуть несхожесть природы Отца и природы Сына. В IV веке эта группа стала ассоциироваться с именем Евномия, хотя ее основателем был Аэций. Еще позднее ее членов стали называть неоарианами. Будучи осужденными несколькими соборами и отверженными множеством местных церквей, неоариане рукоположили своих собственных епископов и учредили свои собственные церкви, что в то время не являлось чем-то странным.

Эта группа была во многом более последовательна, нежели ариане, использовавшие термины *homoion* и *homoiousios*. Верующие этой группы считали Отца несотворенным, Сына - рожденным Отцом, а также утверждали, что Отец произвел Сына на свет от иной *ousios* (природы), а не от Своей собственной. Согласно Аэцию, существовала не Троица, а, скорее, некая иерархия, на вершине которой находился истинный Бог, а Сын и Дух подчинялись Ему и имели иную природу. Сильная сторона этой точки зрения заключается в том, что она придерживается монотеистической веры и не имеет нужды давать иные определения терминам или категориям. Слабая ее сторона состоит в том, что, согласно ей, Иисус Христос не является Богом. Интересно заметить, что в церквях, где девизом был термин *heteroousios*, новообращенных крестили не во имя Отца, Сына и Святого Духа, а только в смерть одного Христа.

Никейское вероисповедание было крайне скудным в том, что касалось Святого Духа. В ответ на это возникла еще одна группа, которую устраивала Никейская формула, описывающая природу Отца и Сына как *homoousios*, но

которая утверждала, что Дух не может иметь одну с Отцом и Сыном сущность. Противники группы назвали ее верующих *pneumatamachoi* - духоборцами.

Некоторые обстоятельства, имевшие место приблизительно лет за десять до Константинопольского собора (381 г.), подготовили для него почву. На Константинопольском Соборе тринитарная доктрина наконец стала официальным ортодоксальным постулатом христианской Церкви. Одним из событий, имевших чрезвычайно важные последствия для собора, стала коронация императора Феодосия I, который был приверженцем доктрины *homoousios*. Каждый новый император на пятьдесят лет вступал в разные соглашения с различными богословскими группами. Иногда какой-нибудь император несколько раз менял свое мнение относительно того, какой группе оказать поддержку, а какой воспрепятствовать. Один из императоров, Юлиан (Отступник), на короткое время даже попытался отвести империю от христианства и вернуть на путь язычества. Император Валент, умерший в 378 году, был последним из императоров, который открыто обратился к арианской теологии и поддержал арианских богословов. Вряд ли одна только поддержка или оппозиция со стороны императора определила бы исход Константинопольского собора, потому что всего лишь семидесятью пятью годами ранее другой император, Диоклетиан, попытался вмешаться и уничтожить Церковь с помощью силы и потерпел поражение. Христианство развивалось в течение многих веков, независимо от императорского осуждения или его одобрения. Однако тот факт, что новый император Феодосий поддерживал Никейский символ веры, чрезвычайно помог в принятии его остальными.

Еще одним фактором, способствовавшим Собору, стали богословские труды и влияние трех каппадокийских богословов: Василия Кесарийского, друга Василия - Григория Назианзина и младшего брата Василия - Григория Нисского. Они стали теологической и политической движущей силой тринитаризма после ухода со сцены стареющего Афанасия. Василий и его друг Григорий получили образование в философских школах Афин и провели годы за изучением христианского богословия и истолкования Писания. Кроме того, Василий много путешествовал по Средиземноморью и имел обширные дружеские связи с христианскими богословами. Их богатый опыт подготовил их для продолжения дела Афанасия, однако им пришлось жить и бороться в смутные, изменчивые времена.

Василий сравнил ситуацию, в которой епископы и императоры меняли свои точки зрения и поддерживали то одну, то другую сторону, с «морской баталией, разыгравшейся среди яростной бури, в которой два флота настолько измотаны штормом, что и знамени уже не видно, и знаков не различить, и никто не может отличить друзей от врагов» (92). Эта аналогия хорошо описывает середину IV века, особенно период времени перед созывом Константинопольского собора в 381 году.

Все три каппадокийских отца писали трактаты и письма, исследуя и утверждая тринитарную теологию и создавая нормативную терминологию. Они говорили об Отце, Сыне и Святом Духе как о трех ипостасях (*hypostasis*), подчеркивая индивидуальные характеристики, но как о единой Личности, подчеркивая одну сущность (*ousia*). По мнению каппадокийцев, общая природа Отца и Сына была природой и Святого Духа. Подобное утверждение пролиvalo свет на неясные моменты в Никейском символе веры. В своем труде «О Святом

Духе» Василий приводил доводы в пользу признания Отца, Сына и Святого Духа имеющими одну сущность и равное положение и поэтому достойными поклонения.

Василий приводил свои самые сильные аргументы именно в контексте поклонения. Остальные богословы обвинили его в использовании союза «и» вместе с предлогом «с» в благословении: «Слава Отцу и Сыну со Святым Духом». Они заявили, что в молитве-благословении, звучащей в конце богослужения, должны использоваться следующие предлоги: «Слава Отцу чрез Сына во Святом Духе». Василий доказывал в ответ, что в Писаниях отсутствует подобное тщательное различие в употреблении предлогов при упоминании Отца, Сына или Святого Духа. Авторы Писания использовали разнообразные предлоги по отношению ко всем трем Личностям Божества. Некоторые теологи также заявляли, что это специфичное использование союза и предлога указывало на подчинение Сына и Духа Отцу. С помощью Писания Василий показал, что подобное подчинение Сына включает в себя только Его воплощение. В добавление Василий утверждал, что хотя для философии такая точность в использовании предлогов была бы привычна, для Писания она избыточна. Он обратил внимание на то, как Библия использовала почти все комбинации обычных предлогов для описания Личности Отца, Сына и Святого Духа. Можно сказать без преувеличения, что богословы изучили множество библейских отрывков, чтобы продемонстрировать широкое использование предлогов в упоминаниях всех трех Личностей Божества. Хотя это занятие было скучным, оно дало Василию возможность пресечь на корню необоснованные разграничения между предлогами. Поступая подобным образом, он также показал, что предлоги «через» и «во» необязательно обозначают подчинение Сына и Духа Отцу.

Один из примеров частичного совпадения предлогов в Писании встречается в Рим. 11:36: «Ибо все из Него, и чрез Него, и к Нему» (Пересмотренная стандартная версия; RSV). С помощью контекста Василий показывает, что в отрывке использованы все три предлога по отношению к Сыну, но даже если бы его противники стали настаивать на применении их к Отцу, это не повлияло бы на приведенный довод, так как все три в таком случае были бы использованы по отношению к Отцу. И в том, и в другом прочтении идея о разграничении полномочий (все исходит от Отца через Сына) не подтверждается контекстом. И в Мф. 1:20, и в Гал. 6:8 по отношению к Духу используется предлог «от». Отрывок Мф. 1:20 повествует о том, как ангел сказал Иосифу не бояться принять Марию в качестве жены, потому что дитя во чреве ее - «от Духа Святого». В Гал. 6:8 изображается вечная жизнь как исходящая «от духа» (93). Примеры из Священного Писания, приводимые Василием, занимают несколько глав, полностью доказывая, что Библия изображает единство и равенство среди трех Личностей Божества. С точки зрения разума, свой аргумент Василий построил на основании Писания, однако, если подходить практически, именно благодаря христианскому опыту богослужения ему удалось убедить христианских епископов признать Святого Духа всецело Богом. Василий показал им, как во время крещения и молитвы христиане поклонялись одинаково Отцу, Сыну и Святому Духу в течение нескольких веков несмотря на богословские дебаты четвертого столетия. Каждая группа, возможно, за исключением партии Евномия (позиция *heteroousios*), продолжала поклоняться Сыну и Духу независимо от своих богословских убеждений. Василий убедительно изложил это в последних главах своего труда «О Святом Духе» и содействовал осознанию

верующими истины, что подготовило почву для того, чтобы Константинопольский собор полностью признал Сына и Святого Духа Личностями Божества наряду с Отцом.

Это правда, что Никейский и Константинопольский соборы наряду с истиной утвердили заявления, от которых сегодня нам следует отказаться, потому что они противоречат Писанию. Даже некоторые аспекты понимания Афанасием личности Христа сегодня, кажется, вызывают больше вопросов, чем ответов, включая его описание Сына как «вечно рожденного». Однако подобные детали не являются и не обязательно должны являться частью тринитарной доктрины о Боге. Хотя мы как адвентисты не обязаны признавать заявления соборов авторитетными, мы должны признать ценность аргументов Василия, почерпнутых из Писания и богослужебной практики. Мы принимаем тринитарную доктрину, основанную не на власти церковной догмы или церковных соборов, но на том факте, что она лучше всего представляет то, что Писание говорит об Отце, Сыне и Святом Духе как о едином Боге.

Глава 10. Троица в средние века

В 381 году Константинопольский собор наконец добился принятия тринитарных убеждений в большинстве сфер церковной жизни. Однако в разных местах продолжали существовать различные христианские группы, исповедовавшие арианство, включая тех, кто был связан с Аэцием и Евномием в Ливии, равно как и все те, кто не принял доктрину о Троице, поддержанную на Константинопольском соборе. Некоторых из германских племен, обращенные в христианство до имевшего решающее значение Собора в Константинополе, также окрестили «арианами».

Согласно известной легенде, готы узнали о Евангелии от христианского миссионера по имени Ульфила, потомка римского солдата, взятого в плен во время набегов готов на Малую Азию в III в. н. э. Ульфила блестяще владел греческим и латинским, а также был знаком и с греко-римской культурой и с культурой готов, в которой был воспитан. Известно, что он действительно отправился миссионером к готам, и Евсевий Никомедийский рукоположил его около 340 г. н. э. Евсевий учился вместе с Арием у Лукиана Антиохийского и был одним из трех человек, принявших сторону Ария на Никейском соборе в 325 году. По этой причине многие полагали, что Евсевий сочувствовал Арию и, таким образом, должен был рукоположить Ульфила миссионером-арианином, что делало обращенных Ульфилой арианами. Однако неясно, соглашался ли когда-либо Евсевий со взглядами Ария относительно Личности Христа как сотворенного существа, хотя он определенно был против осуждения Ария и отрицал Никейскую формулировку *homoousios* - единственности - для объяснения взаимоотношений между Отцом и Сыном. Вероятнее всего, в том, что касалось Отца и Сына, христианство, которому Ульфила учил готов, скорее, допускало неопределенность, нежели поддерживало реальную арианскую догму.

После семи лет открытой миссионерской деятельности Ульфила изгнали из готских земель из-за подозрения в связях с врагами-римлянами. Если бы участие Ульфила в деле проповеди Евангелия готам на этом закончилось, его труд не оказал бы большого влияния. Однако после своего ^ изгнания Ульфила посвятил многие годы преобразованию готского устного языка в письменный и переводу Писания на готский. Его работа оказала огромное влияние на распространение христианства среди готов. Однако все это время Ульфила

выступал против Никейской формулы и для описания отношений между Отцом и Сыном отдавал большее предпочтение двоякому термину *homoios* (подобный), чем *homoousios* (единосущный). Предубеждение Ульфилы отразилось в его переводе Библии на готский, что придало книге тональность легкого предубеждения против тринитаризма.

Каких бы убеждений ни придерживались готы относительно Божества, когда эти христианские племена в V в. н. э. стали захватывать земли христианской Римской империи, их «ортодоксально» настроенные враги причислили их к арианам. Неясно, были ли действительно у них значительные теологические различия, но обе стороны использовали разную терминологию для описания Божества. Усматривая политические мотивы во взаимных обвинениях в ереси и оправдывая тем самым свое враждебное отношение друг к другу, обе стороны в действительности не испытывали никакого побуждения прийти к взаимопониманию. В течение следующих веков готские и римские христиане то пытались уничтожить друг друга, то сосуществовали рядом, и каждый постоянно пытался защитить свою собственную индивидуальность, используя ярлыки «арианский» и «тринитарный». Со временем господствующая Церковь, используя тринитарную формулировку при описании Божества, поглотила племена готов, возможно, благодаря влиянию их некоторых западных германских родичей, которые приняли более поздний вид христианства с его прочно укоренившейся тринитарной системой верований.

Основное внимание христианской теологии после Константинопольского собора сосредоточилось на дальнейшем изображении Личности Иисуса Христа. Этот период церковной истории называется теперь христологическими спорами V-VI вв. В целом тринитаризм начал развиваться и в новых направлениях, совершенствуя и духовный, и теологический аспекты. Блаженный Августин, епископ Гиппонский, Северная Африка, живший в начале пятого столетия, был, пожалуй, самым влиятельным философом-богословом в истории западного мира и стал барометром развития тринитарного богословия после созыва Константинопольского собора.

Августин принял тринитарную доктрину, по существу, в таком виде, в каком она была утверждена на Константинопольском соборе, включая полное официальное принятие собором единого списка греческих терминов и определений. Он соглашался, что следует определять нераздельность Бога в смысле единой природы Отца, Сына и Святого Духа, в том числе и с помощью греческого слова *homoousios*, использованного еще на Никейском соборе более пятидесяти лет назад. Богословы провели эти пятьдесят лет, давая определение этому термину и переосмысливая его, так что в конце концов он был принят всеми участниками собора. Латиноязычные богословы использовали соответствующее латинское слово *substantia* (субстанция), которое, по существу, имело то же значение, что и греческий термин. Кроме того, Августин признавал использование собором греческого слова *hypostasis*, которое стало почти повсеместно принятым термином для обозначения индивидуальности, или личной природы, Отца, Сына и Святого Духа при нераздельности Божества, наряду с идентичным ему латинским термином *persona*. Таким образом, к началу V века христианство обладало набором доктринальных терминов на греческом языке и их латинских эквивалентов, которые, по существу, означали то же самое и были охотно восприняты большинством верующих.

Признание наличия тайны, связанной с концепцией триединства, и

желание познать Бога в связи с этой тайной, стали следующим важным шагом в развитии тринитарной доктрины благодаря оказавшему большое влияние труду Августина «О Троице». В своей книге Августин описал собственные попытки глубже постичь Бога. Он прочитал всю Библию от первой страницы до последней, размышляя над каждым стихом, в котором говорилось о Боге, и таким образом пришел к пониманию Бога как Отца, Сына и Святого Духа - трех Личностей (но единого Бога), имеющих одну и ту же природу. Он также признал, что подобное изображение Бога не является полным, что познание Бога заключается не в простом представлении математической формулы «три в одном» или попытке постичь тайну Бога, заключенную в Его единой для всех трех Личностей природе, Его всеведении и Его бесконечности. Вместо этого Августин заявлял, что познание Бога также включает в себя познание на опыте Его любви, качества, которое останется загадкой даже после того, как мы представим каждое Его описание, явленное в каждом отрывке Писания. Кроме того, Августин заявил, что, создав самое полное изображение Бога, мы все же не перешагнем за черту лишь поверхностного знания о Нем. В то же время знание о Боге доступно в достаточном объеме для того, чтобы христианин смог понять основную силу, осуществляющую спасение и то, как относиться к Богу и друг к другу с Его точки зрения. В конце своего труда Августин восторженно признал, что, сделав со своей стороны все возможное в поиске Бога, он потерпел славное поражение, так как, хотя и многое ему открылось, многому научился и многое узнал, он все же так и не постиг Самого Бога. Постигнуть это, согласно Августину, мы сможем только на небесах.

Еще задолго до Августина многие верующие пытались размышлять о Личности Бога. Начиная с Филона Александрийского (его труд «Жизнь Моисея»), богословы предпринимали попытки постичь Бога скорее на внутреннем, а не внешнем уровне, изучая жизнь Моисея и его переживания. Григорий Нисский также писал о жизни Моисея, делая акцент на его общении с Богом при святой горе Хориве, где Моисей лично разговаривал с Богом в течение долгого времени. Здесь, через Священное Писание, Григорий пытался постичь Бога как Существо личностное, а не только абстрактное. Однако прежде всего именно труды Августина подготовили почву для попыток средневековых богословов познать тайну Бога изнутри - осознать и постичь Бога, а не просто классифицировать и понять Его когнитивно.

Признав книгу Августина «О Троице» главным образом опытом духовного поиска, нам следует сказать, что это произведение также было самым тщательно аргументированным, замысловатым философским трактатом на тему Троицы, существовавшим в то время. Основной целью Августина было достигнуть, насколько это было возможно для человека, духовной связи с Богом, но его метод также включал в себя тщательное истолкование Писаний и наличие точных логических переходов от каждого вопроса к каждому выводу. Многие из написанного в книге со временем стало частью тринитарной догмы средневековой католической Церкви, однако Церковь систематизировала это, основываясь на первоначальной тринитарной доктрине, сформулированной на Константинопольском соборе. В пятой главе, например, Августин уделяет много внимания «рождению» Сына Отцом, осторожно определяя его таким образом, чтобы сохранить совечность и равенство Обоих. Тот же подход применяется и по отношению к Святому Духу, «исходящему» от Отца и Сына, хотя ни одна из концепций не является частью главной тринитарной доктрины о триединстве.

Это дополнительные объяснения взаимоотношений между Личностями

Божества, упомянутых Никейским и Константинопольским соборами, но оставшихся тогда без пояснений. Подобно идее о «вечном рождении» Сына, которую высказал Афанасий почти столетием раньше, Августин принял эти объяснения так, как будто они являлись неотъемлемой частью тринитарной доктрины, хотя, с точки зрения логики, нам необязательно считать их таковыми. Вместо этого стоит воспринимать их как попытку более тщательно изучить вопрос взаимоотношений между тремя Личностями единого Бога, изображая Отца как вечный источник для Сына и Духа. Однако подобная детализация заставляет нас либо исказить библейское понимание времени, либо поставить Сына и Духа в отношения подчинения Отцу.

В своем поиске Бога Августин не только использовал знания, берущие начало в Писании и философии. По мнению Августина, мы также можем прикоснуться к тайне Троицы, наблюдая самих себя, на том основании, что Бог создал людей по Своему образу. Основным его аргументом, приведенным в книге 10.4 и объясненным в книге 14.2, стало заявление о том, что человеческая душа - есть троица, которую составляют память, интеллект и воля, подобно тому, как составляют Троицу Отец, Сын и Святой Дух. Память, интеллект и воля зависят друг от друга, каждый из компонентов включает в себя остальные, и каждый из них можно назвать «ум», «жизнь» или «бытие». Например, определяя разницу между «памятью» и «интеллектом», необходимо использовать два термина, но если говорить только об «интеллекте», его можно обозначить просто как «ум». Так и Отец назван Отцом в том, что касается Сына и Духа, но Его можно называть просто «Богом» по отношению к Самому Себе, когда нет необходимости отличать Его от Сына или Духа. Кроме того, так как все три составляющих - память, интеллект и воля - формируют единый разум, трудно определить, где заканчивается сфера деятельности одной из них и начинается область функционирования другой. Например, когда деятельность памяти сменяется деятельностью интеллекта? Невозможно сказать, где память становится интеллектом, потому что оба понятия характеризуют умственную деятельность. Подобным же образом, доказывает Августин, невозможно до конца отличить друг от друга Личности Божества, поскольку Они суть единый Бог. Использование Августином человеческой души в качестве примера, помогающего понять сущность Троицы, обусловлено философской точкой зрения, согласно которой человеческая душа существует независимо от тела. Однако то, что Августин пытался объяснить, показывает, сколь основательно он размышлял над главной тринитарной доктриной, ядро которой - взаимодействие трех личностей, являющихся единым целым.

Этот акцент на постижении и изучении Бога был характерной чертой богословской мысли на протяжении всего XII в., когда латиноязычный мир вновь открыл для себя труды Аристотеля, а Европа обратилась к более когнитивному и эмпирическому изучению теологии и мира. Двумя богословами-схоластами, последователями платоновской теологии Августина, но принявшими и новое эмпирическое богословие под влиянием Аристотеля, были Бонавентура и Фома Аквинский.

Бонавентура родился в 1217 году и большую часть жизни был связан с Парижским университетом, центром схоластического богословия того времени. Живя при университете, он читал лекции по Библии и писал комментарий на труд Петра Ломбардского «Сентенции», что представляло собой обычный способ получения степени доктора богословия. Бонавентура присоединился к францисканцам и в 1257 году стал седьмым служителем ордена после

Франциска Ассизского. Благодаря влиянию Августина и Франциска богословие Бонавентуры отличалось глубокой духовностью.

В Париже Бонавентура написал книгу под названием «Спорные вопросы о тайне Троицы» и поэтому очень хорошо разбирался в вопросах, касавшихся Троицы, когда писал следующий труд, известный как *Itinerarium*, «Путеводитель души к Богу». В этой книге Бонавентура представляет шесть ступеней познания Бога и единения с Ним. Начав с созерцания красоты и порядка Божьего мироздания, он, описывая последние шаги, сосредоточивается на размышлениях о добродетели чистого существа - размышлении, включающем в себя содержательный анализ качеств Божественной природы. Он считал, что высшая ступень, которой может достичь человеческий разум, - проникнуть в общение между тремя Личностями единого Бога. Представляя последние ступени, Бонавентура, таким образом, своей духовной целью определил стремление отразить триединую сущность Отца, Сына и Святого Духа.

Однако именно в описании промежуточных шагов наиболее очевидным становится развитие им мысли Августина. Третий и четвертый шаги путешествия разума Бонавентуры к Богу направлены на исследование человеческой души. Он следует мысли Августина, высказанной в его труде «О Троице», предполагая, что единственный способ для человека познать Бога - исследовать образ Божий внутри себя самого. Так же, как и Августин, Бонавентура считал этот образ триединым. Он доказывал, что человеческая душа имеет три составляющих - память, интеллект и волю, которые содержатся три в одной. Эти три аспекта соответствуют Отцу, Сыну и Святому Духу, представляющим единого Бога. До сих пор Бонавентура повторял идеи Августина, однако он добавил одну деталь, о которой Августин не заявил открыто. Богословы XIII века используют образ того, как интеллект и воля возникают из памяти в качестве иллюстрации того, как Сын и Святой Дух исходят от Отца. Так же, как интеллект исходит из памяти как мудрость, обретенная благодаря запомнившимся событиям, так и Сын, Который есть Логос, или Слово, исходит от Отца как Его Мудрость. Далее, Бонавентура проводит похожую, хотя и более сложную параллель между волей, возникающей из памяти и интеллекта, и Духом, исходящим от Отца и Сына. И снова, подобно Августину, Бонавентура считает исход Сына и Духа как составную часть доктрины о Троице, что вовсе необязательно.

Большая часть его постижения истины взята из размышлений Франциска Ассизского, основателя францисканства. В частности, Бонавентура говорит нам в прологе своего произведения «Путеводитель души к Богу», что источником вдохновения для создания его труда и для описания шестиступенчатой структуры послужило видение Франциска, во время которого тот видел шестикрылого серафима, описанного пророком Исаией в виде распятого Христа. Каждое крыло серафима представляло один шаг на пути постижения Бога, а каждая пара крыльев символизировала одну из Личностей Троицы. Он систематизировал весь свой труд с помощью троек, используя триплеты и триплеты триплетов. Автор представляет почти каждый фрагмент информации в трех частях, и почти каждое описание содержит три прилагательных. Таким образом, сама форма данного произведения являет собой пример Троицы - трех в одном. Однако есть еще один аспект этого труда, который Бонавентура заимствовал у Франциска. Первая глава начинается следующими словами: «Так начинаются размышления нищего в пустыне». «Нищий» (врус. пер. *Путеводителя* эта фраза опущена - прим. пер.) - это, очевидно, намек на

Франциска. Мы также должны воспринимать этот образ как описание состояния всех человеческих существ, «отклонившихся» от Бога вследствие греха, способных видеть Его не иначе, как благодатью, и живущих в этой пустыне падшего мира. Таким образом, все люди бедны в сравнении с богатством Божиим, даже те, кто избрал добродетельный путь нищеты. Единственный способ восполнить свою духовную нищету заключается в возвышении сердца. «Подняться же над собой, - говорит Бонавентура, - мы можем лишь благодаря возвышающей нас высшей силе» (94). Так Бонавентура начинает свое путешествие к постижению Бога как Троицы, он препоручает все свои чувства Богу, признавая необходимость того, чтобы Бог возвысил человека Сам. Эту точку зрения о нищете Бонавентура заимствует у Франциска.

Фома Аквинский, пожалуй, самый ревностный последователь эмпирического подхода к постижению Бога из богословов-схоластов XIII века, все-таки тоже понимал некую невозможность обретения истинного «познания» Бога, о которой Августин заявил в конце своего собственного духовного поиска. И свой богословский метод, и свое понимание Троицы Фома Аквинский основывал на идеях Августина. В своем труде «Summa Theologica» он попытался исключительно эмпирическими способами показать, как человеческий разум может создать естественное богословие, соответствующее тому, что открыто нам в Писании. В своей попытке рационально постичь Бога Фома Аквинский рассматривал качества Бога с множества различных позиций. Например, в том, что касалось вечности Бога, вопросы Фомы привели его к заключению о том, что только Бог истинно вечен. Относительно Божьего всеведения он решил, что только Бог является всеведущим, так как Бог вечен, а только тот, кто пребывает вечно, может быть всезнающим. К сожалению, нанизывание друг на друга сложных логических вопросов чревато для исследователей опасностью запутаться в собственных заключениях. Так, в предыдущем примере напрашивается тупиковый вопрос: «Если Бог является одновременно и вечным, и всеведущим, может ли Он полностью постичь Самого Себя?» Фома Аквинский снова пришел к осознанию того, что за пределами наших рассуждений о Боге всегда останется много неизвестного. Его истинная сущность остается для нас загадкой.

То, что личность Бога остается для нас тайной, легко проиллюстрировать на примере моего разговора с собственным сыном. Описывая Бога, я упомянул, что Он является всемогущим, всемогущим. Мой сын поинтересовался: «Ты хочешь сказать, что Он может все?» И, не ожидая ответа, сразу спросил: «Если Он может все, может ли Он создать такую гору, которую Сам не сможет передвинуть?» На этот вопрос я не мог ответить. Однако этот вопрос не ограничивает возможности Бога, он всего лишь показывает нашу собственную неспособность познать и понять Бога.

Несмотря на все человеческие попытки понять, изобразить и прийти к единому мнению относительно того, как лучше представить Бога и в Его лице союз трех Божественных Личностей, Которым поклоняются как абсолютному Божеству, мы до сих пор так и не приблизились к определению, пониманию или *познанию* Бога. Все, чего мы достигли, - это только лишь отрывочные сведения о Боге. История изучения тайны Троицы - пример того, что мы постоянно углубляем свои познания о Боге, но никогда не узнаем о Нем все, а также это история вынужденного возвращения к уже открытому. Хотя человечество достигло определенных уровней познания Божественной тайны и даже систематизировало их, еще более великая тайна остается неразгаданной. Таким

образом, счастливая неудачная попытка Августина узнать Бога и постичь Троицу, во многом может быть и нашей счастливой неудачей. Верное представление о Боге и способность лучше понимать Его план спасения, Его прощение и Его любовь не устраняет тайны Троицы, тайны того, Кто есть Бог.

Библиография к разделу 2

Augustine of Hippo. *The Trinity*. Trans. Edmund Hill. Brooklyn, M.Y.: New City Press, 1991.

Barnes, Michael R., and Daniel H. Williams, *Arianism After Arius*. Edinburg: Clark, 1993.

Basil Caesarea. In *St. Basil the Great: On the Holy Spirit*. Trans. David Anderson. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.

Bonaventure. *The Journey of the Mind to God*. Ed. Stephen... Trans. Philotheus Boehner. Indianapolis, Ind.: Hackett...

Dawson, David. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1992.

Donovan, Mary Ann. *One Right Reading: A Guide to Irenaeus*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1997.

Hanson, R. P. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburg: Clark, 1988.

AAeijering, E. P. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden, Netherlands: Brill. 1974.

Morris, R. A. *God and the World in Early Christian Theology*. London: Adam and Charles Black, 1966.

Pettersen, Alvyn. *Athanasius*. Harrisburg, Pa.: Morehouse, 1995.

Stead, Christopher. *Philosophy in Christian Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Toon, Peter. *Yesterday, Today and Forever: Jesus Christ and the Holy Trinity in the Teaching of the Seven Ecumenical Councils*. Swedesboro, N.J.: Preservation Press, 1996.

Wiles, Maurice. *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Раздел 3. Троица и антитринитаризм в период от реформации до появления адвентистского движения

Словарь к третьему разделу

Анабаптисты - группа христиан, которые, начиная с 1525 года, вторично крестили взрослых верующих по исповеданию веры. Название, данное их противниками, означает «перекрещенцы». Крещение верующих привело к созданию церкви «крещеных по вере». Сама идея воспринималась как предательство по отношению к государственной Церкви, к которой принадлежало все население и в которой практиковалось крещение младенцев. См. также Реконструкционисты.

Антитринитарный - враждебно настроенный по отношению к идее о Троице или отвергающий ее.

Безвременный - небиблейское представление греческого дуализма о том, что вечность Бога «не имеет времени», то есть является «вечным настоящим» в противоположность человеческой жизни во времени с ее прошлым, настоящим и будущим.

Бесстрастный - свободный от страстей (чувств и эмоций), включая сострадание. Согласно греческому философскому богословию, бесстрастность - одна из характеристик Бога.

Восстановители - их также называют реконструкционистами. Это христиане, которые не просто хотели реформировать (улучшить) Церковь, но которые желали полностью возратить ее в новозаветное состояние. Анабаптисты были восстановителями XVI в., недовольными Лютером, который, по их мнению, остановился, не дойдя до принятия доктринального учения и организации новозаветной Церкви. В Америке XIX в. примером может служить Церковь «христиан» (Christian Connexion). Адвентисты седьмого дня считают себя восстановителями в том смысле, что питают надежду «довести дело Реформации до конца».

Деизм - система естественной религии, возникшей в Англии и распространившейся в США в 1700-х годах. Хотя среди деистов существовали значительные разногласия, некоторые общие принципы были широко распространены, включая высшую веру в человеческий разум, непризнание Божественного откровения и Писания и убеждение в том, что, хотя Бог и создал мир, Он не проявляет к нему интереса. Некоторые деисты верили, что Провидение удовлетворяет нужды физического мира, но не интересуется отдельными людьми. Они скептически относились к идее жизни после смерти.

Д о г м а - в католическом богословии религиозное учение, сформулированное Церковью, в которое обязан верить каждый верный ее член.

Доктрина - учение, отражающее религиозное убеждение. В данной книге термин «доктрина» используется в более общем смысле в отличие от догмы. См. также Догма.

Дуализм - философское убеждение в том, что душа (дух) и вещество (материя) представляют собой «отдельные, одинаково реальные» (Oxford Dictionary of the Christian Church [ODCC]) и совершенно противоположные состояния бытия. Три аспекта греческого дуализма, пронизывающие традиционную догму о Троице: (1) различие души и тела; (2) полное раздельное существование Бога и человечества; и (3) противопоставление временного и вечного.

Лимб - в католическом богословии место для душ, которые не имеют права на полное спасение, и в то же время не заслужили вечных мук.

Моделизм - см. монархианство.

Модернизм - богословское движение конца XIX - начала XX вв. Отличительные черты: принятие теории эволюции и критического подхода к Писанию, отрицание сверхъестественного, таких чудес, как непорочное зачатие Христа, физическое воскресение и буквальное Второе пришествие. Также см. Фундаментализм.

Монархианство - богословское движение II и III веков, приверженцы которого пытались сохранить идею одного Бога за счет отрицания Его

множественности. Одна из подгрупп стала называться модалистской, члены которой «считали, что возможно лишь деление Божества на модусы, отражающие не более чем простую последовательность действий». Они учили, что Отец, Сын и Святой Дух не являются отдельными личностями (ODCC). Савеллий был одним из поборников этого движения в третьем столетии, и его учение стало называться савеллианством.

Ортодоксальный - (1) определение истинной веры в противоположность ереси. (2) [с прописной буквы]: разновидность христианства, укоренившаяся в Восточной Римской империи со столицей Константинополем. Также называется Восточным ортодоксальным или греческим ортодоксальным христианством и включает в себя национальные церкви, такие как Русская Православная, Сербская Православная и Румынская Православная Церкви. Римская Церковь отделилась от Восточной Церкви в 1054 г.

Отцы-реформаторы - главные реформаторы, титаны Реформации XVI в. Церковные историки обычно причисляют к ним Лютера, Цвингли и Кальвина, из которых Лютер и Кальвин, благодаря своим многочисленным трудам, оказали величайшее влияние.

Рационалисты - люди, руководствующиеся в вопросах веры только разумом. Некоторые христиане-рационалисты отстаивали исключительный авторитет Писания, но, отвергая философские основания средневековой теологии, они были склонны превозносить человеческий разум над авторитетом Писания. Также см. Унитарияне.

Савеллианство - богословское движение, названное так в честь Савеллия. Также см. Монархианство.

Схоластика, протестантская - богословский метод, построенный на тех же философских основаниях, которые использовали средневековые схоласты до Реформации. Протестантские схоласты полагали, что даром Божиим было не только Писание, но и труды Аристотеля и что они важны для богословия.

Социниане - духовные потомки унитариянского лидера Фауста Социна (1539-1604). Они отрицали предсуществование Сына, веря, что Христос есть «просто человек», и определяли Святой Дух как «силу или энергию», исходящую от Бога. Социниане были предшественниками современных унитариян (95).

Тринитарный - поддерживающий веру в Троицу. Здесь используется в качестве общего термина для обозначения всех, кто придерживается общей веры в единого Бога, представленного тремя Личностями.

Троебожие - вера в то, что Отец, Сын и Святой Дух представляют Собой трех Богов. Эта точка зрения поддерживает тройственность Бога, но отрицает Его единство.

Унитариянство - неверие в Троицу и Божественность Христа, учение о единственности, но не триединстве Бога. Не имея официальных доктрин, современные унитарияне считают разум и совесть наивысшими мерилami веры и жизни.

Фундаментализм - движение в протестантском христианстве, возникшее в 1895-1914 гг. в ответ на модернизм, теорию эволюции и критицизм в отношении Библии. Фундаменталисты верили в (1) вербальную инспирацию и безошибочность Писания; (2) в Божественность Христа; (3) в непорочное зачатие Христа; (4) в заместительную жертву и (5) в физическое воскресение и буквальное Второе пришествие Христа. См. также Модернизм.

Церковь «христиан» (Christian Connexion) - американская деноминация реконструкционистов, организованная ок. 1810 г., соединившаяся с конгрегационалистами в 1931 г. Эти «христиане», как они сами себя называют, были по своим убеждениям протестантами-евангеликалами, подобно баптистам доброй воли, если не считать того, что многие из них (но не все) были антитринитариями.

Sola scriptura - латинское выражение, означающее «только Писание». Ставший популярным благодаря Лютеру, этот девиз призывал к подчинению всех человеческих авторитетов, таких как традиция, папы, соборы и императоры, верховному авторитету Писания.

Глава 11. Троица в эпоху реформации - четыре точки зрения

Выражение *sola scriptura*, в переводе с латинского - «только Библия», представляет собой главный ключ к пониманию существования различных подходов к толкованию доктрины о Троице, которые появились в период Реформации. Практически все протестанты использовали *sola scriptura* в качестве боевого клича в своих нападениях на авторитет средневековой Церкви, но не все одинаково. Разнообразие мнений о Троице в период Реформации прекрасно отражает неоднозначное использование этого выражения.

Четыре группы, которым мы уделим в этой главе особое внимание, представляют четыре взгляда на Троицу, начиная с традиционного и заканчивая революционным.

1. Так как римо-католики отказались признавать Писание единственным существующим авторитетом, они продолжали исповедовать традиционную догму о Троице, выработанную Афанасием, Августином, Фомой Аквинским и другими.

2. Главные реформаторы - Лютер, Кальвин и их последователи - свои основные доказательства, касающиеся Троицы, стали основывать не на предании и философии, а на Писании, но придерживались тринитарных формул раннехристианского символа веры.

3. Реконструкционисты - анабаптисты решительно порвали с преданием, пытаясь восстановить учение и даже модель организации новозаветной Церкви. Поэтому, сохраняя веру в существование Троицы, они сделали свое объяснение ее сущности более простым и приближенным к действительным словам Писания. 4. Рационалисты, будучи антитринитариями, также провозглашали Писание единственным авторитетным источником, но относительно Троицы их умозаключения приняли совершенно иное направление. Хотя они отказались от философского начала средневекового богословия, их собственное преклонение перед человеческим разумом стало еще одним примером подрыва авторитета Писания.

Очевидно то, что девиз «только Писание» не означал абсолютного отвержения всех остальных авторитетных источников. Но он действительно указывал на подчинение всех человеческих авторитетов, таких как предание, папы, соборы и императоры, высшему авторитету Писания. Однако даже Лютер, который первым популяризировал этот призыв, не всегда до конца следовал ему. Таким образом, оказывается, что реформаторы с самого начала противоречили своему девизу «только Писание», что было практически неизбежным, потому что его поборники зачастую сами не осознавали,

насколько прочно небиблейские представления закрепились в их собственном мировоззрении. Жизнь в обществе, все сферы которого пропитаны религией, лишь немногим позволяла понять, что основные посылки, заимствованные из греческой философии, в значительной степени предопределили истолкование ими Писания. Мы убедимся в этом на примере детального анализа четырех основных подходов к пониманию доктрины о Троице в эпоху Реформации.

Католический догмат Троицы

Взгляд Римско-католической церкви для всех реформаторов стал отправной точкой. В предыдущих главах мы обрисовали в общих чертах, что в период средневековья католическая Церковь пришла к убеждению, что доктрина о Троице является самым «центральным» и «фундаментальным учением» (96). Философская составляющая доктрины о Троице имела здесь первостепенное значение, потому что эта доктрина более, чем какая-либо другая, зависела от греческих философских установок. Поэтому ее определение как догмы (обязательного элемента веры) поставило печать законности на предпосылках Аристотеля и Платона, использованных для толкования Писания. Это имело основополагающую функцию, потому что богословы Церкви использовали те же самые предпосылки для других учений, таких как изначальное бессмертие души, которое, в свою очередь, было необходимым условием веры в вечные муки, в существование чистилища, лимба и в заступничество святых. Таким образом, принятие догмы о Троице обосновывало всю догматическую систему Церкви средневековья (97).

В связи с этим будет уместно рассмотреть некоторые ключевые элементы греческой философии, которые оказали такое сильное влияние на развитие христианского богословия. Наиболее важные концепции, касающиеся данного обсуждения, включают в себя идею радикального дуализма. Согласно греческой философии, вся Вселенная была разделена на два типа существования - душу (или дух), по сути своей бессмертную и добрую, и материальные субстанции, которые были преходящими и злыми по сути. Такой дуализм был «радикальным» в том смысле, что он включал в себя не только конфликт между добром и злом, но и совершенно противоположные состояния бытия. Более полно мы поймем это, рассмотрев три аспекта радикального дуализма, которые лежат в основе традиционной догмы о Троице: (1) душа и тело, (2) Бог и человек, (3) время и безвременность. Далее предлагается схематичное описание, частично основанное на работе Фернандо Каналье ("Doctrine of God").

Для многих людей самой известной стороной греческого дуализма является идея о том, что в человеке соединяются бессмертная душа, которая по природе своей добра, и смертное тело, которое в основе своей есть зло и должно в конце концов умереть, чтобы освободить душу.

Второй аспект греческого дуализма заключается в особенном образе определения Бога по отношению к человечеству. Греческая философия была далека от атеизма. Греческая мифология изображала пантеон человекоподобных богов женского и мужского пола, от Зевса до Афродиты. Греческая философия Аристотеля и Платона, однако, учила, что существует одно наивысшее божество, абсолютно непохожее на людей. Греческие философы считали Бога абсолютным совершенством. Они называли Его «непреложной движущей силой», потому что Аристотель полагал, что если бы Бог слишком близко соприкасался с порочными, смертными, материальными существами, это навредило бы Его абсолютному совершенству. Он был «бесстрастным», то есть свободным от всех

страстей (чувств и эмоций). Заметим, что такой образ совершенно противоположен тому Богу, Который изображен в Ис. 53:4-6 и в Евр. 4:15. Один историк справедливо заметил:

«Бог Августина, хоть и тринитарный, стал пленником греческого философского богословия божественной простоты, неизменности и бесстрастности и оказался больше похожим на великого вселенского императора, чем на любящего, сострадающего небесного Отца. Ансельм вообще отрицал, что Бог испытывает чувство сострадания... Тем, кто справедливо критикует деизм за то, что он ниспровергает библейское учение, подавляя его философской и естественной религией Просвещения, следует принять во внимание, насколько греческие философские категории метафизического совершенства повлияли на традиционные христианские доктрины о Боге» (98).

Согласно определению, для такого Бога было просто невозможно вторгаться в ход истории и взаимодействовать с человеческими существами во времени и пространстве. Единственным исключением в этой концепции радикального разделения Бога и человечества являлась человеческая душа, которая считалась искрой Божественной души и, по сути, бессмертной. Из-за своего заключения в материальном теле душа представляла собой единственный канал, через который Бог, пребывающий вне истории, мог влиять на людей, ограниченных временем и пространством.

Третьим аспектом радикального дуализма, который поддерживает два предыдущих момента и развивает утверждение о фундаментальной изолированности Бога от человечества, является двойственность понимания времени и безвременности. Философы представляли вечность Бога как «безвременную» величину, не имеющую прошлого, настоящего или будущего, что резко контрастировало с человеческой жизнью во времени с ее прошлым, настоящим и будущим. Эти аспекты дуализма мы можем представить в виде следующей диаграммы:

1. Бог = чистая душа	Бог бесстрастен; может вторгаться в историю не иначе...	3. Бог существует вне времени, "вечен сейчас"
Радикальное разделение безвременности Бога и человеческой истории		
1. Люди = материальное, порочное тело + искра бессмертной души	2. ...как с помощью человеческой души	3. Люди живут во времени и в пространстве

Относительно каждого из этих аспектов Писание предлагает иную, отличную от дуализма, картину. Во-первых, вместо концепции об изначально бессмертной душе, пребывающей в пагубном теле, Писание утверждает о том, что тело есть Божье творение и «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Более того, душа, если верить Библии, не может существовать вне тела (см. Еккл. 9:5, 6). Библейское выражение «душа живая» относится ко всему человеку в целом, включая тело (Быт. 2:7). Далекая от врожденного бессмертия, «душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18:4, 20). Предоставление достаточного количества убедительных доказательств не входит в рамки обсуждения настоящей темы, но явные расхождения в этой области между Писанием и

греческой философией отмечались в последние годы среди известных богословов (Кульмана, Фаджа, Пиннока, Стотта).

Во-вторых, Писание опровергает дуалистическую теорию о том, что Бог не может вмешиваться в человеческую историю. Дуалисты заявляли, что, будучи чистой душой, Он пребывает вне времени и пространства и, более того, будучи «бесстрастным», Он вообще равнодушен к делам людей. Напротив, Писание изображает Бога самовольно вмешивающимся в человеческую историю во времени и пространстве. В Книге Бытие Господь Бог ходит и разговаривает в Едеме с супружеской четой (Быт. 3:8, 9); сталкивается с Каином (Быт 4:6); вмешивается в ситуацию с Вавилонской башней (Быт. 11:5) и ведет переговоры с Адамом о Содоме (Быт. 18:16-33). А в Книге Исход Бог является, разговаривает и называет Свое имя Моисею (Исх. 3:4-4:17), открывает Себя видимым образом семидесяти старейшинам Израиля (Исх. 24:9-11) и позволяет Моисею увидеть Себя воочию (Исх. 33:19-23).

Но в греческой философии подобные вещи считаются просто невозможными, невысказанными, и поэтому их следует истолковывать символически. Вне зависимости от восприятия людьми библейской истории (и вне зависимости от того, как библейские авторы сами расценивали свои труды), философы «знали», что идея о вмешательстве божества в историю - это абсурд, явное противоречие, которое не при каких условиях не может быть принято за истину.

Третья область, в которой Писание расходится с основными предпосылками греческой философии, касается времени и безвременности. Писание изображает Бога над временем и имеющим иное, нежели мы, понимание времени (Пс. 89:5; 2 Петр. 3:8), но этот факт не исключает Его из жизни во времени. Потому что Он животворит «мертвых» и называет «несуществующее, как существующее» (Рим. 4:17), Он может предвидеть, какими будут мертвые в настоящее время люди, когда Он воскресит их (Мф. 22:32). Таким образом, Он знает будущее, которого мы знать не можем. Но это не то же самое, что концепция безвременности, согласно которой Бог существует в «вечном сейчас». Вечность, в которой живет Бог (Ис. 57:15) и вечная жизнь, которую Он обещал дать верующим в Него (Ин. 3:16), характеризуется не отсутствием времени, но его бесконечностью (Пс. 101:28; Ис. 66:22, 23).

Из-за этих основных конфликтов с Писанием греческие философы и их последователи считали Писание, и особенно еврейские рукописи, пищей для «простых» и неискушенных в философии. В результате они стали оценивать все, что сказано в Писании, с точки зрения греческой философии. Они принимали в качестве истины все, что не противоречило философии, а остальное считали символами или притчами для неграмотных.

Обратите внимание, что происходит с библейским учением о Боге, если его воспринимать через призму «безвременности». Когда Бог говорит в Мал. 3:6: «Я - Господь, Я не изменяюсь», Он имеет в виду, что Его характер неизменен, постоянен и, следовательно, заслуживает доверия. Будучи совершенно надежным, Он исполняет Свои обещания. В Евр. 13:8 содержится подобное же заявление о Боге Сыне, что Он «вчера и сегодня и вовеки Тот же». Но идея о «безвременности» говорит, что у Него нет «вчера», нет прошлого или будущего, но что Он неподвижен, находясь в «вечном настоящем».

Когда Иисус сказал: «Я от Бога исшел и пришел» (Ин.8:42), Его аргументация

была понятна слушателям: «Мое свидетельство об Отце заслуживает доверия, потому что Я знаю Его лично; именно Он послал Меня в мир, и Я говорю, будучи Его помазанным представителем» (свободный пересказ Ин. 8:14-17, 28, 29, 38, 42).

Но греческий философ сразу же заметил бы, что, если Иисус пришел в мир извне, значит, Он пришел оттуда, где времени нет, и Сам существует вне времени. Так как безвременность понималась как вечное настоящее, значит, Его «исхождение» от Отца вечно. Оно не имеет начала (прошлого), не имеет завершения (будущего), оно - вечное «исхождение». Таким образом, дуализм истолковывает простое высказывание Иисуса о Своем пришествии в мир как заявление о Его происхождении. Из этого мы можем сделать два вывода. Одно из философских заключений из утверждения об «исхождении» заключается в том, что «Отец был единственным из трех Личностей, которая не произошла от другой» (99). Восточная ортодоксальная концепция хотя и отличается в деталях, но также придерживается того, что только Отец является «нерожденным, Сын рожден Отцом, а Святой Дух исходит от Отца через Сына» (или, как некоторые говорят, «от Отца одного») (100).

Второе заключение состоит в том, что если вечность есть «вечное настоящее», пребывания вне времени, тогда что бы ни случилось с Богом когда-либо, это все еще происходит и будет продолжаться вечно. Отсюда проистекает теория о «вечном рождении Сына». Некоторые включают в этот процесс «вечного рождения» и Святого Духа, так как о Нем тоже сказано, что Он «исходит» от Отца [Ин. 15:26] (101). Эта теория также подверглась критике. Например, Жан Кальвин воскликнул: «Ведь если ясно, что в Боге извечно пребывают три Лица, такой постоянный акт рождения оказывается чрезмерной и пустой фантазией» (102). В то же время, имея таких выдающихся и ученых оппонентов (103), теория «вечного рождения Сына» и по сей день остается частью католической догмы о Троице (104). Но эта концепция и вытекающие из нее выводы основаны исключительно на аристотелевской идее безвременности. Причина, по которой подобная догма продолжает сохраняться практически без изменений, заключается в том, что Церковь возвела ее логическое обоснование в ранг церковного закона. Тридентский собор, который начался за год до смерти Лютера и закончился за год до смерти Кальвина (1545-1563), сформулировал ответ Римско-католической церкви на Реформацию. После продолжительных дебатов участники собора постановили, что Церковь не может основывать учение исключительно на Писании, как требуют протестанты, но фундаментом должны служить два авторитетных источника - Писание и Предание, из которых Предание является более значимым. Далее Тридентский собор дал новое определение Преданию не как наследию античности, но как непрерывному источнику вдохновения Церкви. Если непрекращающееся вдохновение Церкви заслуживает большего доверия, нежели Писание, тогда официальные заявления Церкви становятся наивысшим авторитетом. Это - полная противоположность девизу *sola scriptura* и причина того, что католическая догма о Троице не претерпела значительных изменений.

Отцы-реформаторы и Троица

Главными фигурами, обладавшими наибольшим влиянием в эпоху протестантской Реформации XVI века и до настоящего времени, являются Мартин Лютер (1483-1546) и Жан Кальвин (1509-1564). Лютер и Кальвин поставили авторитет Писания выше авторитета пап, церковных соборов и

традиций. Но в тех областях богословия, где не было видно явных проблем, они допускали, что Церковь развивалась под водительством Бога, и, таким образом, они склонны были истолковывать Писания согласно традиционным взглядам. Несмотря на все свои конфликты с католиками, они продолжали считать, что их понимание Троицы имеет общие основания. Так, Хусто Гонсалес пишет, что «Лютер придерживается совершенно ортодоксальных взглядов», а Кальвин относится к Троице «всецело ортодоксально и традиционно» (105). В некоторых моментах реформаторы все же уловили противоречие между библейским свидетельством о Троице и умозаключениями философов. И Лютер, и Кальвин хотели, чтобы доктрина о Троице была сформулирована строго с помощью библейской терминологии (106). Хотя Кальвин критиковал теорию «вечного рождения» (107) и настаивал на том, что Писание является единственным авторитетным источником, он также «охотно истолковывал Писания в свете постановлений ранних вселенских соборов». Он цитирует ранних отцов Церкви «часто и обычно с одобрением» (108).

С одной стороны, было бы огромной несправедливостью обвинять реформаторов в том, что они не смогли за одно поколение достичь своего идеала - церкви, руководствующейся одним лишь Писанием. Нам всем печально известно, как медленно развивается к лучшему наша собственная жизнь. Тем не менее, оглядываясь на прошлое, можно со всей очевидностью сказать, что, будучи детьми своей эпохи - средневековья, они испытывали на себе влияние греческой философии. Хотя силой Божьей они предпринимали огромные шаги к реформированию Церкви и общества согласно библейским путям, их философское образование и влияние общепринятых взглядов фактически не позволяли им осознать, что они все еще в некоторых отношениях истолковывали Писание через призму греческой философии. Из-за того, что они не видели ясно изначального конфликта между *sola scriptura* и греческим дуализмом, их шаги вперед, в следующем поколении в большинстве своем обернулись возвратом к средневековым предпосылкам. Результатом этого стало возникновение протестантской схоластики, богословского метода, построенного на тех же самых философских основаниях, что использовали средневековые схоласты до Реформации. Несмотря на свое хвастливое утверждение о признании только авторитета Писания, протестантская схоластика заявляла, что учение Аристотеля «также было даром, нисходящим „свыше, от Отца светов“ [Иак. 1:17]» (109). Таким образом, средневековый союз учения Аристотеля и Писания пережил Реформацию и обрел новую жизнь спустя столетие после Лютера.

Подобное использование протестантизмом греческой философии побудило католиков возразить в ответ, что если протестанты хотят сохранить веру в Троицу, им следует «отказаться от своего основополагающего принципа» *sola scriptura*. Это привело к возникновению одного из фундаментальных вопросов в постреформатских спорах о Троице: если отвергнуть авторитет Предания, хватит ли в Писании доказательств в пользу триединого Бога? Некоторые католики ответили отрицательно, отстаивая, что доктрина основана на Предании. Лютер и Кальвин ответили утвердительно, но их последователи, кажется, были менее в этом уверены. Третья группа на этот вопрос ответила библейским «да», но впоследствии упростила терминологию, относящуюся к доктрине.

[Анабаптисты и доктрина о Троице](#)

Анабаптисты пошли дальше Лютера и Кальвина в отвержении авторитета Предания. Они сохранили веру в Троицу, но в значительно более упрощенном виде, чем защитники Предания или схоласты. Историки Церкви представляют анабаптистов как восстановителей, потому что их цель заключалась не просто в реформе или в улучшении Церкви, а в восстановлении новозаветной формы Церкви, насколько это было возможным спустя пятнадцать веков. Они в особенности отвергали крещение младенцев, практикуемое официальной Церковью, возражая тем, что Церковь в Новом Завете включала в ряды своих членов не всех людей, проживающих на территории страны, а только тех, кто сделал личный выбор следовать за Христом. Поэтому Церкви следует оставить крещение для взрослых людей, способных сделать осознанный поступок.

Так как все жители Европы той эпохи уже были крещены в младенчестве, общество считало крещение в зрелом возрасте повторным крещением. Название «анабаптист», придуманное их противниками, означало «перекрещенец». Закон Римской империи наказывал за подобное перекрещивание смертью, и европейские народы возродили древний закон, чтобы расправиться с анабаптистами. Убеждение анабаптистов в том, что новозаветная Церковь была собранием «только верующих», привело к точке зрения, что крещение младенцев не есть настоящее крещение и тех, кто был крещен в младенчестве, нельзя считать христианами. В результате современники анабаптистов считали их угрозой одновременно и единству Церкви, и безопасности государства. Поэтому противники анабаптистов часто сжигали их на кострах или топили в качестве «третьего крещения» (110).

Анабаптисты мало написали о Троице, потому что не занимались систематическим богословием. Они верили, что основные признаки истинного христианства скорее можно найти в безупречной жизни и в плодах Духа, нежели в абсолютно точном вероучении, Хотя они не презирали правильной веры (в действительности, они готовы были умереть за нее), для них истинная вера всегда приносила «видимые плоды в покаянии, обращении, обновлении, послушании и в новой жизни, посвященной любви к Богу и ближнему, силой Святого Духа», включая готовность принять мученическую смерть, если это будет необходимо (111).

Первым богословом среди анабаптистов был Балтазар Хубмайер, получивший университетское богословское образование до своего ухода из Римско-католической Церкви. Он подтвердил вероучение апостолов и использовал термин «Троица», но не конкретизировал его. Автором основных трудов о Троице среди анабаптистов был Менно Симоне, от имени которого взяли свое название меннониты. Из-за «своего сильного желания использовать лишь библейскую лексику» Менно «не употреблял термин „Троица“», но защищал с помощью Писания основную концепцию существования единого Бога в трех ипостасях. Позднее к «реконструкционистам» присоединились другие протестантские группы, идеалом которых также стало возвращение вероучения к первоначальному виду и, насколько это было возможно, организация новозаветной Церкви. Из стран, где это движение зародилось - Швейцарии, Германии и Нидерландов, анабаптисты стали распространять идеи Реставрации на востоке, в России, на севере и западе - в Англии, и по другую сторону Атлантики - в Северной Америке. В Англии эти идеи сыграли значительную роль в появлении групп баптистов, пуритан и других сепаратистов, большинство которых впоследствии отправило своих представителей в Северную Америку. Акцент, который анабаптисты делали на

практике в ущерб теории, также повлиял на моравских братьев, которые, в свою очередь, помогли сформировать мировоззрение Джона Уэсли и методистов. Таким образом, более радикальное отвержение анабаптистами средневекового Предания в пользу авторитета Писания способствовало развитию особенных способов прочтения и понимания Библии, что оказало сильное воздействие на развитие американской религии, включая появление адвентистов триста лет спустя.

Рационалисты-антитринитари

Четвертая, и последняя, группа, которую мы рассмотрим в этой главе, - это рационалист¹-антитринитари. Подобно Лютеру и Кальвину, они поддерживали идею об исключительном авторитете Писания. И так же, как и анабаптистов, церковная история считает их «реформаторами-радикалами» из-за их бескомпромиссного отвержения авторитета Предания. Однако, в отличие от анабаптистов, рационалисты были склонны критиковать даже Писание, когда написанное в нем не согласовалось с критериями рациональной логики. Таким образом, они расположены были ставить человеческий разум выше авторитета Писания.

«Война против Троицы», как ее называют историки, начинается с Мигеля Сервета (1511-1553) (112). Сервет, испанец по национальности, был шокирован и опечален бесчеловечным обращением (конфискацией имущества, изгнанием или смертью через сожжение) с его соотечественниками, евреями или мусульманами, за отвержение Троицы. Последние не были язычниками, но считали доктрину о Троице верой в трех богов и, таким образом, отрицанием их собственной веры в единого Бога (113).

Путь реформ, который впоследствии привел Сервета на костер в Женеве, начался, когда он исследовал Писания в поисках слова «Троица» и не смог найти его. Он также не мог найти никакой ссылки на «одну сущность» или «три личности». Он видел упоминания Отца, Сына и Святого Духа, но ни разу не встретил примера, где они были бы представлены как «три в одном», и был возмущен тем, что евреев и мусульман сжигали или отправляли в ссылку за догму, которой даже не было в Писании.

Понятно, испанская инквизиция не потерпела бы подобного рода мировоззрения, поэтому уже в возрасте 19 лет Сервет эмигрировал в Базель, Швейцария, и оттуда в Страсбург, Франция, где в 1531 г. он опубликовал свой первый крупный труд «Об ошибках троичности». Когда и католики, и протестанты осудили его книгу, Сервет бежал в Лион, где работал в качестве книжного редактора, получил магистерскую степень в Парижском университете и стал практикующим врачом.

В 1552 г. он опубликовал свою вторую значительную работу «Восстановление христианства». Когда книга была почти завершена, Сервет вступил в долгую и язвительную переписку с Кальвином, который в это время был в Женеве. После публикации книги один фанатично настроенный протестант приобрел экземпляр. Узнав от Кальвина о личности автора, этот человек донес на Сервета французской инквизиции. Инквизиторы арестовали, допросили и заключили Сервета в тюрьму. Ему удалось бежать из маленькой местной тюрьмы, куда его временно поместили, и он стал окольными путями пробираться в Италию. К несчастью, он остановился в Женеве на одну ночь, где протестанты его арестовали, опознали, пытали и 27 октября 1553 года сожгли на

костре по обвинению в критике доктрин о Троице и крещении младенцев.

Роль Кальвина в осуждении Сервета «сделала вопрос о религиозной свободе для евангельских церквей как никогда злободневным» (114). Таким образом, смерть Сервета и негативная реакция, которую она вызвала, повлияли на историю христианства, возможно, сильнее, чем его произведения, направленные против Троицы. Видный исследователь жизни и трудов Сервета отметил, что, хотя Сервет «недолюбливал традиционную терминологию доктрины, он сам был если и не приверженцем учения Афанасия, то все же в некотором роде тринитарием». То есть, хотя Сервет противостоял догматизму, принудительному внедрению и философской терминологии доктрины о Троице, он все-таки лично верил в Отца, Сына и Святого Духа. Тем не менее его произведения повлияли на других людей, которые развили выдвинутые им идеи (115).

Самым влиятельным преемником мыслей, высказанных Серветом в его трудах, был Фауст Социн (1539-1604), итальянец, проживавший в Кракове, Польша. Социн объединил доктрину о Троице и теорию о «вечном рождении» Сына и отверг их как «иррациональные и небиблейские» (116). Он был активным членом Малой польской Церкви, но многие называют его последователей просто социнианами. Они отрицали предсуществование Сына, веря в то, что Христос был «просто человеком», хотя и исполненным Духом, и что Он имел особое знание о Боге и после Своего вознесения получил власть над всем. Они считали Духа Святого „силой или энергией, исходящей от Бога к людям“. Современные унитарии являются доктринальными потомками социниан (117).

Еще одна унитарийская церковь появилась в Трансильвании, части современной Венгрии. Фрэнсис Давид (1510-1579) был урожденным католиком, но в последствии стал лютеранином, а затем лидером кальвинистов. Через соратника, попавшего под влияние трудов Сервета, Давид столкнулся с существованием антитринитарных взглядов и, проведя ряд дебатов (1566-1569), убедил короля, национальный парламент и большую часть населения в том, что доктрина о Троице является ложной и от нее следует отказаться. Далее, он добился подписания эдикта о терпимости, гарантировавшего каждому проповеднику право представлять Евангелие согласно своей вере и каждой общине право избирать свое собственное руководство (118). Таким образом, Трансильвания признавала четыре узаконенные религии: римско-католическую, лютеранскую, реформатскую (кальвинистскую) и унитарийскую (119).

В конце концов, Фрэнсис Давид пришел к монотеизму, подобному тому, что существовал у евреев и мусульман, уча, что только Отец достоин поклонения и только Ему можно возносить молитвы. За учение о «непочитании Христа» противники Давида прозвали его иудаистом и обвинили его в ереси. Смерть Давида от болезни во время пыток сделала его мучеником в глазах многих людей и усилила доверие к его учениям.

За смертью Давида последовал раскол унитарийская на две группы - соблюдавших воскресенье и соблюдавших субботу. В первом поколении субботствующие верующие считали себя христианами, имеющим много общего с иудаизмом. Они верили, во-первых, в того же Бога, что и евреи; во-вторых, они верили в то, что спасение - от иудеев; в-третьих, что христианам следует соблюдать субботу, как это делают евреи; в-четвертых, что тринитаризм - это

изобретение папства; и, в-пятых, что верующие не должны есть свинину и им следует соблюдать праздничные дни, упомянутые в Лев. 23 (120).

Общественный остракизм обратился в 1618 году в настоящее преследование, и многие унитарии, соблюдавшие субботу, чтобы выжить, скрывали свою принадлежность, вступая в члены легальных христианских церквей. Несмотря на внешнее вероисповедание христианства второе поколение соблюдающих субботу стало, главным образом, иудейским по своему богословию, элементы христианства стали всего лишь вторичными.

К 1638 году в Трансильвании насчитывалось от 15 до 20 тысяч соблюдавших субботу верующих. В этот год началось «великое преследование», которое грозило субботаствующим смертью, если они не отвергнут субботу и не присоединятся к одной из четырех признанных христианских церквей. Это привело к двум столетиям тайного соблюдения субботнего дня. На протяжении двухсот тридцати лет (1638-1867) религия субботаствующих состояла в основном из законов о пище и обучении детей.

Когда в начале 1700-х годов Венгрия и Трансильвания попали под австрийское правление, протестантские церкви потеряли свой законный статус и субботаствующие впервые присоединились к Римско-католической церкви в качестве прикрытия. Пять лет спустя власти разоблачили семьдесят одну «римско-католическую» субботаствующую женщину, потому что во время приготовления пищи они использовали более дорогой гусиный жир вместо свиного.

Наконец, в 1867 году венгерский парламент запретил дискриминацию евреев. Около 180 человек из 40 семей оставили христианские церкви, заявили о своем обращении в иудаизм и организовали синагогу в Босзодуджфалу (Boszodujfalu), области современной Румынии. Очевидно, что некоторые все же сохранили принадлежность к христианской Церкви, так как Л. Р. Конради, посетивший Босзодуджфалу (Boszodujfalu) в 1890 году, сообщил, что «пять семей местных христиан, соблюдающих субботний день в этом районе, все еще номинально принадлежат либо к католической, либо к реформатской Церкви» (121).

В период с 1868-1941 гг. соблюдающих субботу никто не беспокоил, однако их численность уменьшилась. Конец субботаствующим унитариям наступил в 1941 году в связи с нацистским ультиматумом: вернуться в лоно христианской Церкви или быть депортированными как евреи. Многие выбрали депортацию и погибли в нацистских лагерях смерти. Тем, кто принял христианство, пришлось продемонстрировать свою искренность и сжечь собственную синагогу. Такой поступок стал для многих психологическим ударом, сокрушившим их веру.

Примечание. Трансильвания является частью современной Румынии, в которой адвентистов седьмого дня больше, чем в какой-либо другой стране Восточной Европы, отчасти потому, что наследие местных субботаствующих подготовило путь для адвентистских миссионеров. М. Б. Чеховский первым провозгласил адвентистскую весть в Питешты зимой 1868-1869 гг., а Л. Р. Конради последовал за ним в 1890 г. (122). Конечно, в 1868 г. и даже в 1890 г. адвентисты седьмого дня были в определенной степени антитринитариями, что представляло дополнительный элемент для сближения с униатариями, соблюдавшими субботу.

Антитринитарии периода Реформации представляют важный предмет для нашей темы в силу нескольких причин.

1. Они придерживались идеи об исключительном авторитете Писания, отвергая Предание и спекулятивную философию.

2. В своем рвении отказаться от всего, что берет начало только от Предания, они сбросили со счетов некоторые концепции, которые, хотя и были традиционными, все же отражали более или менее верное понимание Писаний.

3. Их доктринальные аргументы представляют перед нами основные доводы, предшествовавшие идеям американского и раннего адвентистского антитринитаризма. Мы мало что можем найти нового в библейских антитринитарных рассуждениях последних столетий, что не было бы уже представлено в той или иной форме Серветом, Социном, Фрэнсисом Давидом и другими.

Заключение

В период Реформации разнообразные формы веры в Троицу отражали неоднозначное отношение к авторитету Писания. Римско-католики, которые сознательно и обдуманно обосновали свою догму с помощью и Писания, и философской традиции, имели логическое основание для того, чтобы сохранить неизменным средневековое понимание Троицы. Ведущие реформаторы приложили основные усилия к тому, чтобы обосновать свои убеждения исключительно одним Писанием, но они не всегда осознавали, насколько их философские предпосылки повлияли на толкование ими Библии. Анабаптисты превзошли всех своим отвержением Предания, но они также были радикалами в своем убеждении, что с помощью Святого Духа простые верующие могут жить согласно заповедям Писания (1 Ин. 5:3, 4). Антитринитарии были правы, отказываясь от следования традиции и провозглашая исключительный авторитет Писания, но их рационалистический подход привел их к столь неистовому отвержению Предания, что все наследие ранней и средневековой Церкви расценивалось как результат отступничества.

В своем всеобъемлющем подходе к Писанию адвентисты находятся ближе к реформаторам, чем к рационалистам. Однако и те, и другие отбросили традицию и лишили ее права диктовать доктрины. В 12-й главе будут представлены доказательства того, что этот отход от традиции был, в известном смысле, необходимым шагом к возрождению библейской доктрины о Троице. Только полностью отбросив Предание и полагаясь исключительно на Писание, можно выявить подлинно библейские концепции. Поэтому, если кто-либо приходит к выводу, что некоторые традиционные концепции действительно отражают библейскую истину, то это возможно лишь благодаря сопоставлению с Писанием, единственно авторитетным источником.

В следующей главе мы с вами проследим развитие основных течений протестантизма, реконструкционизма и рационального унитаризма в Америке начала 1800-х годов.

Глава 12. Троица и антитринитаризм в ранней истории Америки

Причиной уникальности религиозной жизни Америки в значительной степени стал тот факт, что за несколько лет после окончания войны за независимость власти отделили все церкви от государства, то есть лишили их налоговой льготы. Все церкви, которые правительства Европы разделили на три категории - «официальные» (имеющие налоговую льготу), «запрещенные» (вне

закона) и, в редких случаях, «сектантские» (к которым относились терпимо), в Америке стали известны как равные перед законом «деноминации». Их финансовая и евангелизационная деятельность зависела только от их собственной предприимчивости. Подобные условия позволили людям на законных основаниях распространять убеждения, за которые другие верующие в Старом Свете умерли как мученики. Здесь же преследуемые в прошлом церкви стал процветать.

В предыдущей главе мы выделили четыре основных группы периода Реформации в зависимости от их веры в Троицу: римо-католики, реформаторы, реконструкционисты (анабаптисты) и рационалисты (унитарии). Все точки зрения, представленные этими группами, появились в Северной Америке до начала XIX столетия. Первые американские церкви включали в себя католиков, англикан (их стали называть прихожанами епископальной Церкви после войны с англичанами), конгрегационалистов (пуритан), баптистов, «друзей», лютеран, реформатов, французских гугенотов, моравских братьев, пресвитериан, методистов, меннонитов, «христиан» (Christian Connexion), унитариев, а также этнические, языковые или богословские разновидности нескольких представленных выше групп. Остальные американские церкви, такие как адвентисты седьмого дня, свидетели Иеговы, мормоны и «Христианская наука», в 1800-х годах еще не существовали. В этой главе мы сосредоточим внимание на непосредственном вкладе в появлении адвентистской доктрины о Троице методистов, баптистов, представителей Церкви «христиан» и миллеритов, коротко рассмотрев деистов и унитариев.

Методисты и баптисты: демократствующие протестанты

Методисты и баптисты были значимыми для развития адвентизма по нескольким причинам. Во-первых, у них было общее с зарождающейся адвентистской Церковью обширное богословское и даже организационное основание. Происхождение обеих групп уходило корнями в английскую Реформацию. Каждая группа была связана с анабаптистами - методисты через моравских братьев, а баптисты через английских баптистов. И методисты, и баптисты в большой степени полагались на руководство рядовых членов церкви, основанное на их вере в священство всех верующих.

К 1855 году методисты были самой большой, а баптисты - второй по величине деноминациями Америки. То, как это произошло, многое говорит об их уникальности. Остальные церкви делали высокую ставку на образованных служителей. Они отправляли служителей назад в европейские университеты, чтобы повысить уровень их богословского образования, однако время и затраченные средства были несоизмеримы с упущенными возможностями, появившимися в связи с экспансией Соединенных Штатов на запад. Методисты и баптисты, напротив, смогли быстро расширить границы своего служения и, таким образом, поспевать за перемещением западной границы поселенцев. Методисты организовывали «округи» - большие группы церквей, находившихся под попечением одного-единственного пастора. Пасторы, известные как разъездные священники, посещали свои общины верхом на лошади. В каждом городе или деревне они проповедовали, организовывали группы, венчали, отпевали усопших, крестили младенцев и затем ехали в следующий город. Когда на границе появлялось новое поселение, разъездной священник ближайшего округа мог просто включить новую общину в свой район. И хотя разъездные священники были заняты полный рабочий день, отдельной церкви

уделялось минимум внимания служителю, что способствовало участию в служении прихожан. Методисты широко использовали проповедующих из числа простых прихожан, привлекали руководителей воскресных школ и других служителей местных общин, чтобы окармливать приход между визитами разъездного священника. К методистам, которые были активными участниками движения миллеритского адвентизма, относились Джосайя Литч, Левий Стокмен и Елена Г. Гармон-Уайт. Отец Елены Гармон, Роберт Гармон, был руководителем группы методистов и человеком, который обычно после проповеди обращался к слушателям с импровизированным словом (123).

Баптисты практиковали иной подход, также хорошо приспособленный к условиям перемещения границ. Баптистские проповедники сами зарабатывали себе на жизнь, обычно занимаясь фермерством. Требуемыми качествами для таких пасторов, находящихся на самообеспечении, были личная духовность и врожденная способность к руководству, дополненные изучением Библии. Так как система не требовала официального богословского образования, пасторов можно было набирать по мере необходимости. Одним из таких баптистских фермеров-проповедников был Уильям Миллер, ставший самым знаменитым лидером движения Второго пришествия (миллеритов) в Северной Америке.

Оба подхода стимулировали быстрый рост и дали возможность прихожанам практиковать основные лидерские обязанности, что привело к «демократизации американского христианства» (124). В результате привлечения на руководящие посты рядовых членов предпосылки традиционного богословия, передававшиеся с официальным богословским образованием, не оказали такого сильного влияния на местные общины. Освободив от ига каких бы то ни было властей, гражданских или религиозных, эти условия - назначение прихожан на руководящие посты и недостаток академического образования - благоприятствовали росту церквей, основанных на простом и здравом чтении Священного Писания. Благодаря всем этим причинам к 1855 году методисты и баптисты стали двумя крупнейшими протестантскими деноминациями в Северной Америке с количеством членов 1,5 и 1,1 миллион человек соответственно.

Деисты и унитарии: американские рационалисты

Противоположностью сравнительно ортодоксальным протестантским деноминациям были две другие группы - деисты и унитарии, которых мы можем также отнести к «рационалистам». Деизм представлял применение к христианству основных принципов Просвещения XVII века, а именно: «ничто не следует принимать за истину... если только это не имеет своим основанием природу вещей и не находится в гармонии с разумом». Главные протестантские реформаторы основывали свои заявления об авторитете Священного Писания тем, что Святой Дух изначально вдохновлял авторов и текст Библии и в последующем просвещает читателей и проповедников Писания. Вместо этой связи богодухновенных слов с научающим Святым Духом (1 Ин. 2:20,27), деисты превознесли «человеческий разум и природную религию над верой и особым откровением». Для большинства деистов доктрины о Божественности Иисуса и о Троице были «явно... несочетающимися с естественной религией» (125).

Список известных американских деистов включает в себя Томаса Джефферсона, Бенджамина Франклина и Джозефа Пристли, иммигрировавшего из Англии. Уильям Миллер был общепризнанным деистом на протяжении 12 лет, но посещал баптистскую церковь, отдавая дань семейной традиции. Такое

поведение было типичным для многих деистов. Когда их было мало, они посещали любые доступные церкви, но когда их собиралось достаточно для того, чтобы организовать собрание по своему вкусу, они образовывали унитарийские церкви. В 1700-х годах многие конгрегациональные церкви «стали унитарийскими с преобладанием деистического мировоззрения». Американская унитарийская ассоциация была организована в 1825 году «без исповедания», «доктрины» или органа власти, помимо самого собрания. Имея в качестве «официальной семинарии» Гарвард Дивинити колледж, деноминация обладала влиянием, пропорционально намного превосходящим ее размеры, причисляя к своим членам нескольких президентов США и многих членов Конгресса (126).

Что касается Троицы, унитарии являются духовными преемниками идей Фауста Социна. Типичные представители унитариев придерживаются позиции, что Бог Отец есть единый Бог, что Иисус был всего лишь человеком и что Святой Дух - только лишь выражение или сила Бога, а не Божественная Личность. Подобная точка зрения привлекательна для разума из-за своей простоты. К сожалению, она достигает этой простоты, пренебрегая отрывками Писания, которые говорят о Божественности Христа и Его предсуществовании, а также теми, где Святому Духу приписываются качества личности. Джеймс Уайт сослался однажды на унитарийское представление о Боге, которое отверг как делающее «Христа низшим по сравнению с Богом» (127). Мы рассмотрим это высказывание и его контекст в следующей главе.

Церковь «христиан»: американские восстановители

В предыдущей главе мы разделили протестантов на три группы - традиционных реформаторов, рационалистов и восстановителей. Замечательным примером Реставрации в ранней американской религии была Церковь «христиан». Костяк этой деноминации сформировали группы, отколовшиеся от сообществ методистов, пресвитериан и баптистов и объединившиеся ок. 1810 г. под руководством Александра Стоуна. Джошуа В. Хаймс, ведущий служитель Церкви христиан, позже ставший вторым влиятельным лидером миллеритов, написал в 1833 году, что главную цель верующих этой деноминации определяло желание «более строго следовать простоте апостолов и первых христиан». Подобная точка зрения дает все основания считать их истинными восстановителями. Александр Стоун был антитринитарием, хотя никогда не делал это убеждение «условием членства». Кстати, некоторые из его коллег-служителей не соглашались с ним по этому вопросу. Свидетельства дают возможность предположить, что Стоун не популяризировал свои взгляды. В других отношениях Церковь христиан была полностью евангельской и мало чем отличалась от баптистов доброй воли, с которыми спустя столетие она думала соединиться.

Однако в 1832 году Александр Кэмпбелл, основатель Церкви учеников Христа, снискал расположение многих членов Церкви христиан. Так как Кэмпбелл был враждебно настроен к антитринитариям, его предложение о слиянии разделило Церковь «христиан» именно в соответствии со взглядами на доктрину о Троице. Большинство тринитариев стали членами Церкви учеников, а антитринитарии остались в Церкви «христиан», так что после 1832 года антитринитарные взгляды стали доминирующими в этой Церкви. Год спустя Хаймс писал, что «христиане» были в большинстве своем тринитариями, но что после того происшествия большинство из них «отвергло доктрину о Троице как

небиблейскую» (128). Церковь «христиан» просуществовала еще одно столетие, соединившись в 1931 году с конгрегационалистами для образования Конгрегациональной христианской Церкви (129).

Возможно, основной причиной того, что большое число миллеритов в прошлом вышли из Церкви «христиан», заключается в «отличительном принципе» этой Церкви: каждый прихожанин «имеет право на свое собственное толкование» Писания и «разнообразии мнений не является препятствием для церковного общения» (130). Из трех ведущих руководителей адвентистов седьмого дня, двое (Джозеф Бейтс и Джеймс Уайт) были в прошлом «христианами». Неудивительно, что большинство первых адвентистов согласились с высказыванием Хаймса, характеризующим веру Церкви христиан: «Существует один живой и истинный Бог, Отец Всемогущий... Христос есть Сын Божий... [и] Святой Дух есть *сила и энергия* Бога, то святое *влияние* Бога, благодаря которому... нечестивые преобразуются, обращаются и возвращаются к добродетельной и святой жизни» (131).

Миллеритское адвентистское движение

Основным фактором, способствующим объединению многих методистов, баптистов и «христиан», было миллеритское движение Второго пришествия 1830-х и 1840-х годов. Как отмечалось выше, Уильям Миллер был одним из тех баптистских проповедников из числа прихожан, которому случилось также быть и очень преуспевающим фермером. Его духовные искания, продолжавшиеся около 15 лет, в 1831 году вылились в целое движение после того, как он с большой неохотой провел первую серию публичных лекций на тему Второго пришествия. И по времени, и по своим богословским корням миллеризм стал кульминационной точкой второго Великого пробуждения - евангельского возрождения, которое охватило США в 20-е и 30-е годы XIX века. Сам Миллер придерживался традиционных взглядов на Троицу, но не без здорового скептицизма философских размышлений. «Я верю в единого живого и истинного Бога, - заявлял он, - и в то, что существуют три Личности Божества - так же, как и в человеке есть тело, душа и дух. И если кто-нибудь расскажет мне, как взаимодействуют в человеке эти три составляющие, я расскажу ему, как связаны между Собой три Личности триединого Бога» (132). Очевидно, что антитринитарная тенденция в раннем адвентизме исходила не от Миллера.

Эверетт Н. Дик составил список из 174 миллеритских проповедников, чья принадлежность к той или иной деноминации нам известна. Если верить его списку, тогда приблизительно 44,3% миллеритских руководителей были методистами, 27% - баптистами, 9% - конгрегационалистами, 8% - последователями Церкви «христиан», 2% - прихожанами епископальной Церкви, 1,5% - датскими реформатами, 0,6% - лютеранами и 0,6% - представителями «друзей» (133).

Хотя члены Церкви христиан представляли собой лишь один голос среди многих в миллеритском движении, среди субботствующих адвентистов в годы формирования движения (1848-1850 гг.) двое из трех его основателей (Джеймс Уайт и Джозеф Бейтс) были активными прихожанами этой Церкви. Бейтс выбрал Церковь христиан, отдав предпочтение ей, а не конгрегационалистской Церкви, которую посещали его родители, в особенности потому, что разделял убеждения «христиан», выступавших за крещение погружением и против доктрины о Троице.

Третий основатель Церкви адвентистов седьмого дня, Елена Гармон-Уайт, была дочерью методистского служителя из числа прихожан. Вся ее семья пережила исключение из методистской Церкви из-за своей веры в скорое Второе пришествие. Так как хорошо известно, что мнение Елены Уайт расходилось с методистскими взглядами по таким кардинальным вопросам, как участь нечестивых и позже суббота, мы не можем просто заключить, что ее убеждения в то время были «методистскими». В тринадцатой главе мы рассмотрим свидетельства, касающиеся ее ранних убеждений относительно природы Божества.

Подводя итог, можно сказать, что адвентисты осознавали, что во многом они обязаны Лютеру, Кальвину и всему христианскому наследию. Вместе с этим нельзя не признать справедливым наблюдение Конкина. Он говорит, что, принимая ветхозаветные «законы, историю и героев» и поддерживая «вариант христианства, менее всего подвергшийся влиянию языческих религий и философий», адвентисты были «в этом смысле» «крайними восстановителями» (134). Это согласовывается с распространенным адвентистским убеждением, что их общая миссия заключается в том, чтобы довести до конца дело Реформации, так благородно начатое и продолженное гигантами христианства прошлых пяти столетий. Адвентисты поддерживают христианство, основанное на исключительном авторитете Писания - всего Писания, отвергая все то, что отлично или противоречит Писанию. В следующей главе мы рассмотрим, как подобное отношение к Писанию повлияло на развитие адвентистской доктрины о Троице.

Глава 13. Идея Троицы и антитринитаризм в истории Адвентистов седьмого дня

«Что касается Троицы, я пришел к заключению, что просто не мог верить в то, что Господь Иисус Христос, Сын Бога Отца, был также Всемогущим Богом, Отцом, одним и тем же Существом», - писал Джозеф Бейтс о своем обращении в 1827 году. Из-за своего убеждения он решил присоединиться к Церкви «христиан», а не к конгрегационалистской Церкви своих родителей. Можно было бы отмахнуться от утверждения Бейтса, объяснив его простым непониманием смысла Троицы. Однако в то время и сейчас были и остаются различные взгляды на значение термина «Троица». Росвелл Ф. Коттрелл заметил в 1869 году, что существует «множество точек зрения» относительно Троицы: «все они являются ортодоксальными, на мой взгляд, до тех пор, пока номинально согласуются с доктриной» (135).

Тот факт, что богословие большинства пионеров адвентистского движения было нетринитарным, сегодня признается историками адвентизма, но он казался невероятным для большинства адвентистов сорок лет назад, когда Эрвин Р. Гейн защитил свою магистерскую диссертацию на эту тему. Несколько позже возник вопрос, настойчиво требовавший ответа: было ли убеждение пионеров адвентизма относительно вопроса Троицы верным или нет? Следуя логике рассуждения, либо первые адвентисты ошибались, а Церковь, существующая в настоящее время, права, либо пионеры адвентизма были правы, а нынешняя Церковь адвентистов седьмого дня отступила от библейской истины.

Цель написания данной главы заключается в том, чтобы изучить взгляды

первых адвентистов и адвентистов последующих поколений и увидеть, как эти взгляды менялись с течением времени, для того, чтобы оценить, являются ли эти перемены результатом углубленного понимания Библии или отступлением от Писания и принятием традиционных взглядов. Мы постараемся ответить на следующие вопросы: могли ли пионеры адвентизма быть правы частично, а не полностью? Существует ли библейская доктрина о Троице, которая постепенно была открыта адвентистской Церкви во исполнение замысла Божьего? Представляет ли собой факт принятия адвентистами тринитаризма результат растущего понимания Священного Писания, объяснение того, почему пионеры адвентизма не стали создавать свой символ веры? Или это еретическая ошибка, пережиток средневекового христианства, не имеющий твердого основания на Писании, и, таким образом, принятие его современной Церковью представляет собой отступление от библейской позиции первых адвентистов?

Мы можем разделить историю учения о природе Божества в Церкви адвентистов седьмого дня на пять периодов: преобладание антитринитарной точки зрения (1846-1888 гг.); недовольство антитринитаризмом (1888-1898 гг.); изменение в системе взглядов (1898-1915 гг.); угасание антитринитаризма (1815-1946 гг.); преобладание тринитаризма (1946 г. по настоящее время). Эрвин Р. Гейн, Рассел Холт и другие рассматривают первые три периода, а Мерлин Берт - период с 1888 по 1957 гг., но никто из них не разбирает ни кризис, связанный с Келлогом, ни период после 1980 г.

1. Преобладание антитринитарной точки зрения (1846-1888 гг.)

Примерно в период с 1846 по 1888 гг. большинство адвентистов отвергали концепцию о Троице, по крайней мере, в их понимании таковой. Все ведущие богословы были антитринитариями, хотя можно найти разрозненные упоминания о членах Церкви, которые придерживались тринитарных взглядов. Эмброуз К. Спайсер, отец президента Генеральной конференции Уильяма Эмброуза Спайсера, был служителем Церкви баптистов седьмого дня до своего обращения в адвентизм в 1874 году. Он, несомненно, остался тринитарием, потому что У. Э. Спай-сер рассказывал Э. В. Спалдингу (A. W. Spalding), что его отца «настолько задела антитринитарная атмосфера в Батл-Крике, что он прекратил проповедовать» (136). С. Б. Уитни был тринитарием, но в процессе принятия идей адвентизма, по-видимому, в 1861 году он стал убежденным антитринитарием. Его опыт свидетельствует о том, что, по крайней мере, некоторые служители преподавали антитринитаризм как необходимый элемент наставления новообращенных (137). С другой стороны, Р. Ф. Коттрелл писал в «Ревью», что хотя он не верил в Троицу, он никогда не «проповедовал против нее» и не писал о ней до этого (138). Третьим доказательством того, что не все верующие соглашались с идеей тринитаризма, стало высказывание Дэниэла Т. Бордо в 1890 г.: «Хотя мы заявляем о том, что верим и поклоняемся только одному Богу, я подумал, что среди нас так же много богов, как и концепций о Божестве» (139).

Те, кто отвергал традиционную христианскую доктрину о Троице, не подвергали сомнению библейское свидетельство относительно вечности Бога Отца, Божественности Иисуса Христа «как Создателя, Искупителя и Примирителя» и «значимости Святого Духа» (140). Они верили, что Иисус пред существовал с таких отдаленных дней вечности, что в ограниченном понимании [Он] практически не имеет начала существования» (141). Однако они не были изначально убеждены в том, что существование Иисуса не имеет начала или что

Святой Дух является отдельной Божественной Личностью, а не просто выражением Божественного присутствия или силы.

Первые адвентисты сформулировали по крайней мере шесть причин своего отвержения термина «троица». Первая заключалась в том, что они не видели библейского доказательства существования трех личностей одного Божества. В первых главах мы изложили библейские свидетельства, подтверждающие концепцию того, что Бог один (Втор. 6:4), но состоит из трех Лиц - Отца, Сына и Святого Духа (Мф. 28:19; 2 Кор. 13:14 и так далее) (142). Применительно к Богу «лицо» означает существо, обладающее индивидуальностью, интеллектом и волей. В отличие от множества богов в политеизме три Личности библейского Божества абсолютно едины в том, что касается воли, разума и характера, так что несмотря на Свою индивидуальность Они никогда не расходятся во мнениях, никогда не конфликтуют, и, таким образом, представляют Собой не трех богов, но единого Бога (143).

Объяснение этого стало предметом долгих размышлений на протяжении нескольких веков. В первых главах мы отметили, что сильное влияние греческой философии на формирование доктринальных положений в ранней и средневековой истории Церкви привело к появлению таких догм, как бессмертие души и святость воскресного дня. Важно подчеркнуть, что мы отвергаем концепции, не основанные на Библии. Однако использование для формулирования библейской концепции слов, не употребляемых библейскими авторами, по существу, не является ошибочным. Слово «миллениум», например, - это латинский небиблейский термин, взятый для определения абсолютно библейской концепции тысячи лет из Откр. 20. Слово «троица» - это тоже латинский термин, означающий «триаду» - единство, образуемое тремя компонентами. Также нет в Библии слова «воплощение», отражающего библейскую идею (Ин. 1:14) и концепцию, которая не поддается объяснению, хотя и является частью библейского учения и обязательным элементом христианства. Также обстоит дело и с доктриной о Троице.

Второй причиной, по которой первые адвентисты отвергали Троицу, было неверное представление о том, что Троица делает Отца и Сына одной Личностью. Мы уже упоминали свидетельство Бейтса: «Что касается Троицы, я пришел к заключению, что просто не мог верить в то, что Господь Иисус Христос, Сын Бога Отца, был также Всемогущим Богом, Отцом, одним и тем же Существом». Если в этих словах Бейтса содержится отрицание того, что Христос и Отец имеют одну *природу*, в таком случае, он противоречит Флп. 2:6 и Кол. 2:9. Однако, если он имеет в виду, что Они не являются «одной и той же Личностью», он прав. Д. В. Халл, Дж. Н. Лафборо, С. Б. Уитни и Д. М. Кан-райт разделяли ту же точку зрения (144). Сегодня адвентисты согласны с ними, отвергая идею того, что Отец и Сын представляют Собой одну и ту же Личность. Как мы уже увидели, это древняя ересь, называемая модалистским монархианством или савеллианством в честь Савеллия, одного из ее поборников в третьем веке. Медалисты придерживались мнения, «что возможно лишь деление Божества на модусы, отражающее не более чем простую последовательность действий». Таким образом, они отрицали триединство Бога и утверждали, что Отец, Сын и Святой Дух не являются отдельными Личностями (145).

Третье, обратное предыдущему возражение против доктрины о Троице является результатом неправильного представления о том, что эта доктрина учит троебожию. «Если бы Отец, Сын и Святой Дух являлись по отдельности

Божествами, существовало бы три Бога», - писал в 1861 году Лафборо. Он совершенно верно отвергал троебожие.

Четвертая точка зрения сводилась к убеждению в том, что доктрина о Троице умаляет ценность искупления. Так как «вечно живой, самосуший Бог» не может умереть, если бы Христос обладал независимой сущностью Бога, Он не мог бы умереть на Голгофе, рассуждали противники доктрины. Если умерла только Его человеческая часть, тогда Его жертва была всего лишь человеческой, недостаточной для искупления. Таким образом, пионеры адвентизма считали, что для того, чтобы сохранить реальность Его смерти на кресте, они должны отрицать тот факт, что Христос обладал предвечным Божественным бессмертием. Елена Уайт впоследствии ответила на это возражение. В 1897 году она отвергла предыдущее умозаключение, объясняя, что, когда Христос умер на кресте, «Бог не умер, но умер человек» (146). И снова она написала: «Умер человек: Бог не умер» (147).

В-пятых, адвентисты думали, что тот факт, что Писание называет Христа Сыном Божьим и «началом создания Божия» (Откр. 3:14), доказывает, что Он должен появиться позже Бога Отца.

В-шестых, они утверждали, что «существуют различные выражения, касающиеся Святого Духа, которые показывают его неодушевленный характер: „излился в сердца" [Рим. 5:5] и „излию на всякую плоть" [Иоил. 2:28]» (148).

Все адвентистские возражения против Троицы либо отвергали небиблейские представления о Троице, либо вытекали из неверного понимания библейского свидетельства. Ни одно из них не является веским возражением против истинного библейского учения о едином Боге в трех Личностях. В то же время все эти возражения в основе своей имеют библейские стихи. Взгляды Церкви в конце концов изменились вследствие того, что адвентисты пришли к иному пониманию доказательств, представленных Библией.

2. Рост неудовлетворенности антитринитаризмом (1888-1898 гг.)

Те, кто поддержали лозунг «Христос - наша праведность», принятый на сессии Генеральной конференции 1888 г., ощутили на себе обновление всех сфер жизни, мыслей и деятельности. Превознесение креста Христова вызвало серьезный вопрос, может ли низшая, производная Божественность Христа в полной мере представить природу и характер Христа. Э. Дж. Ваггонер убеждал в необходимости «[признания] принадлежащего Христу по праву равного положения с Отцом, чтобы Его искупительная сила могла быть оценена лучшим образом» (149). Хотя к 1890 году Ваггонер еще не полностью осознал беспредельно вечное предсуществование Христа, он убедительно отстаивал идею о том, что Христос не был сотворен, что «Он имеет „жизнь в Самом Себе" [Ин. 5:26]; Он обладает бессмертием по Своему собственному праву». Ваггонер настаивал на существовании «Божественного единства Отца и Сына» и утверждал, что Христос «по природе обладает самой сущностью Бога, и, имея жизнь в Себе Самом, Он правильно именуется Иеговой, Самосушим» (Иер. 23:6), Который равен Богу (Флп. 2:6), «обладая всеми отличительными чертами Бога» (150).

Ваггонер еще не был тринитарием полностью, но ясно видел, что для того, чтобы возвеличить концепцию искупительной деятельности Христа, требуется превознести идею о Его Божественности. «Тот факт, что Христос является частью Божества, обладая всеми свойствами Божественной Личности, будучи

равным Отцу во всех отношениях как Творец и Законодатель, есть единственная сила, делающая возможным искупление... Христос умер, „чтобы привести нас к Богу" (1 Петр. 3:18); но если бы Ему не доставало одной мельчайшей детали, чтобы быть равным с Богом, Он не смог бы привести нас к Нему» (151). Убедительность подобной логики неизбежно ведет к признанию полного равенства Христа Богу и его предвечности.

Таким образом, развитие идеи о праведности по вере и ее последствия, касающиеся доктрины о Боге, обеспечили исторический фон для дерзкого замечания Д. Т. Бордо в 1890 году: «Хотя мы заявляем о том, что верим и поклоняемся только одному Богу, я подумал, что среди нас так же много богов, как и концепций о Божестве». Подобное замечание, исходящее от уважаемого евангелиста и миссионера, по-видимому, показывает, что общая уверенность в антитринитарной парадигме стала давать трещины. В доказательство этому двумя годами позже в издательстве «Пасифик Пресс» вышла брошюра под названием «Библейская доктрина о Троице», написанная Сэмьюэлом Т. Спиэром. В брошюре подверглись исправлению два доминирующих неверных представления о тринитарной доктрине. Тем самым было показано, что «это не доктрина о троебожии, но доктрина об одном Боге, существующем и действующем в трех Личностях, с оговоркой, что термин „личность" ... здесь не следует понимать в смысле, противоречащим идее о единстве Божества».

Труд Урии Смита «Взирая на Иисуса» был самым представительным изложением антитринитарного взгляда среди адвентистов. Смит категорически отказался от своей прежней точки зрения, что Христос был сотворен, однако продолжал придерживаться мнения, что «Бог [Отец] один лишь не имеет начала. На заре веков, когда могло иметь место начало - период времени, настолько отдаленный, что для ограниченного разума он, по сути, является вечностью, появилось Слово». Каким-то способом, о котором в Писании ясно не говорится, Христос был «произведен на свет» или «рожден». «С помощью некоего Божественного импульса или действия (не творения)» Отец вызвал Христа к жизни. В одном абзаце Смит на удивление близко подходит к тринитарному утверждению: «Единство Отца и Сына не умаляет ни одного из Них, но делает Обоих более сильными. Благодаря этому союзу в соединении со Святым Духом перед нами предстает все Божество целиком» (152). Но это малое усилие на пути к более полному пониманию было едва заметным по сравнению с впечатляющими заявлениями книги «Желание веков», опубликованной в том же году.

3. Изменение в системе взглядов (1898-1915 гг.)

Период с 1898 по 1915 гг. стал временем почти полного изменения в адвентистском представлении о Троице. Я говорю почти, потому что перемена в системе взглядов не привела к полному единогласию. Как подтвердил документально Мерлин Берт, руководители, склонявшиеся к «старой точке зрения», имели свободу слова и оставались влиятельными в течение многих лет.

Тем не менее труд Елены Уайт «Желание веков», опубликованный в 1898 году, внес разделение в адвентистское понимание Троицы на всем континенте. Взгляды Елены Уайт, высказанные ею в своем произведении, резко отличались от точки зрения пионеров адвентизма относительно предсуществования Христа, начиная с первых строк книги. В третьем предложении она заявила: «От вечности Иисус Христос и Отец суть одно»(153). Но даже не эти слова были достаточно четким выражением ее позиции относительно Божественности

Иисуса, потому что, как мы видели, другие использовали похожие слова, не веря в бесконечно вечное предсуществование Христа. Далее в книге, описывая воскрешение Лазаря, Елена Уайт процитировала слова Христа: «Я есмь воскресение и жизнь!», за ними последовало пояснение из шести слов, которое перевернуло ход развития тринитарного богословия среди адвентистов: «Христос обладает жизнью - самобытной, незаимствованной, изначальной» (154). Конечно, Божественная жизнь Христа не была заимствована от Отца. Будучи человеком на земле, Он подчинил Свою волю воле Отца (Ин. 5:19, 30), но как самосущий Бог Он имел силу отдать Свою жизнь и опять принять ее. Так, комментируя воскресение Христа, Елена Уайт снова подтвердила Его абсолютную Божественность и равенство с Отцом, заявив: «Спаситель вышел из могилы благодаря той жизни, которая была в Нем Самом» (155). Это, конечно, опровергает не только полуарианские взгляды первых адвентистов, но также и традиционное ортодоксальное мнение. Как было отмечено в 11-й главе, согласно традиционной тринитарной догме Христос получил свою жизнь от Отца, следовательно, по самой Своей сути был подчинен Отцу.

Заявление Елены Уайт о вечном самосуществовании Христа стало шокирующим для идеологов Церкви. М. Л. Андризен, ставший адвентистом всего за четыре года до этого, в возрасте восемнадцати лет, и впоследствии преподававший в Североамериканской семинарии, сказал, что новая концепция настолько отличалась от предыдущей точки зрения, что некоторые известные руководители усомнились, что Елена Уайт действительно могла такое написать. После поступления в 1902 году в семинарию, Андризен специально ездил домой к Елене Уайт, что прояснить для себя этот вопрос. Она радушно приняла его и «показала свои рукописи». Обрато он увез с собой «несколько ее цитат», в авторстве которых до этого сомневался. «Я был уверен, что сестра Уайт никогда не писала слов: „Христос обладает жизнью - самобытной, незаимствованной, изначальной“. Но теперь я нашел это высказывание, написанное ею лично в таком виде, в каком оно было опубликовано в книге. С другими высказываниями дело обстояло так же. Проверив их, я увидел, что они принадлежали перу лично сестры Уайт» (156).

«Желание веков» содержали такие же непоколебимые утверждения относительно Божественности Святого Духа. На с. 669-671 Елена Уайт неоднократно использует личное местоимение «Он» (в английском языке указывает на одушевленное лицо) по отношению к Святому Духу, доводя идею до кульминации во впечатляющем высказывании: «Дух должен оказывать возрождающее влияние, а без Него жертва Христа была бы напрасной... Греху можно сопротивляться и противостоять только благодаря могущественному влиянию *Третьей Личности Божества*, Духа Святого, которая проявляет Себя не в видоизмененной энергии, но во всей полноте, очищающей сердце» (157).

Некоторые приняли эти и подобные им высказывания в качестве Богодухновенного исправления церковных доктрин. Другие, не веря, что могли ошибаться в течение стольких лет, продолжали приводить старые аргументы. Свидетельство Елены Уайт, однако, привлекая внимание к тем стихам Писания, важности которых Церковь не придавала значения, вызвало необратимую перемену во взглядах (библейские тексты, которые Елена Уайт приводила в подтверждение различных аспектов тринитарной позиции, включали: Ин. 10:30; Кол. 2:9; и Евр. 1:3 [все см. «Евангелизм», с. 613, 614]; Мф. 28:19, 20; Притч. 8:30; и Ин. 1:1 [там же, с. 615]; Ин. 8:57, 58; 11:25; 16:8; Рим. 8:16; 1 Кор. 2:11, 12 [там же, с. 616, 617]; и Ин. 14:16-18, 26; 16:8, 12-14 [«Желание веков», с. 669-671].)

Когда адвентисты, подобно верийцам из Деян. 17:11, вновь обратились к Писанию, чтобы увидеть, «точно ли это так», они в конце концов постепенно пришли к единодушию, что главная концепция Троицы является библейской истиной, которую следует принять.

Хотя книга «Желание веков» привела в движение осмысление адвентистами Божественной природы, это было не последнее слово Елены Уайт по этому вопросу. Позже, во время кризиса с Келлогом в 1902-1907 гг., Елена Уайт неоднократно использовала такие выражения, как «три живые Личности Небесной Троицы», в то же время продолжая отстаивать важнейшую идею о единстве Божества. Таким образом, она подтвердила множественность и единство - триединство и единственность - основные элементы простого, библейского понимания Троицы. Эти высказывания и кризис в связи с Келлогом, в контексте которого они были произнесены, мы разберем более детально в следующей главе.

Анализ того, как книга «Желание веков» опровергает возражения против библейской доктрины о Троице, в полном объеме был предложен Ф. М. Уилкоксом в «Ревью энд Геральд» в 1913 году Уилкоксом, редактором самого влиятельного периодического издания деноминации, написал, что «адвентисты седьмого дня верят: 1. В Божественную Троицу. Эта Троица состоит из вечно существующего Отца... Господа Иисуса Христа... [и] Святого Духа, третьей Личности Божества» (158).

4. Угасание антитринитаризма (1915-1946 гг.)

Несмотря на заявление Уилкокса, сделанное в «Ревью» (или, возможно, из-за него), в первые десятилетия XX века споры вокруг доктрины о Троице усилились. На библейской конференции в 1919 году вечное существование Христа и Его связь с Отцом составляли главный и нерешенный вопрос. Любопытно, что, принимая во внимание утверждение Елены Уайт в книге «Желание веков» о том, что жизнь Христа была изначальной, даже В. В. Прескотт, самый главный поборник тринитарной точки зрения на конференции, полагал, что существование Христа в какой-то мере является «наследованным» от Отца. По крайней мере, это показывает, что руководители стремились к ясному библейскому пониманию, не ограничивались словами Елены Уайт, но проверяли их на основании Писания.

Поляризация модернизма и фундаментализма, происходившая в американском христианстве в течение двух первых десятилетий XX века, склоняла адвентистов к тринитарной позиции, так как во многих других областях - в том, что касалось эволюции, веры в сверхъестественное, в непорочное зачатие Христа, в чудеса, в буквальное воскрешение и т. п., - адвентисты противостояли модернистам и соглашались с фундаменталистами.

В 1930 году, откликаясь на просьбу Африканского дивизиона сформулировать «вероучение адвентистов», которое «помогло бы правительственным чиновникам и другим лучше понять наш труд», комитет Генеральной конференции утвердил создание подкомитета из четырех человек (М. Е. Керн, помощник секретаря ГК; Ф. М. Уилкокс, редактор «Ревью»; Е. Р. Палмер, управляющий «Ревью энд Геральд», и К. Х. Уотсон, президент ГК) для подготовки официального изложения адвентистских доктрин. Уилкокс, лучше других владеющий писательским мастерством, написал основные положения вероучения, состоящие из 22-х пунктов, впоследствии напечатанного в

«Ежегоднике АСД» за 1931 год. Во втором пункте говорилось о «Божестве, или Троице», а третий утверждал, «что Иисус Христос есть Бог», все это перекликалось с Никейским символом веры. Чтобы никто не подумал, что адвентисты седьмого дня намерены создать свой символ веры, авторы документа о вероисповедании не пытались «добиться формального или официального одобрения». Спустя пятнадцать лет, когда документ получил всеобщее признание, на заседании Генеральной конференции 1946 года его приняли в качестве официального, вынося решение, что «никаких исправлений в этом заявлении об основных положениях вероучения, каким оно представлено сейчас в [церковном] Руководстве, не должно быть сделано ни при каких условиях, кроме как на заседании Генеральной конференции» (159).

5. Преобладание тринитаризма с 1946 года по настоящее время

Начиная с 1950-х годов, до публикации книги «Движение, предначертанное Богом» в 1971 году, Л. Е. Фрум был самым известным защитником тринитаризма среди адвентистов седьмого дня. Его произведение «Пришествие Утешителя», будучи опубликованным в 1928 году, не имело равных (за исключением нескольких отрывков из трудов Елены Уайт) в систематическом описании Личности Святого Духа и тринитарной природы Божества. О ведущей роли, которую Фрум играл в приготовлении в 1957 году труда «Вопросы вероучения» подробно изложено в ряде документов (160). Книга вызвала разногласия по поводу определенных заявлений о христологии и искуплении, но ее ясное утверждение о «небесной Троице» (161) практически не вызвало возражений, возможно, потому, что М. Л. Андрисен, главный критик этого труда в остальных вопросах, был убежденным тринитарием (162). Последним словом Фрума стал труд объемом в 700 страниц под названием «Движение, предначертанное Богом», опубликованный в 1971 году. Несмотря на упоминания об «особом водительстве» и проблемы с историческими предрассудками, которые «умалют значимость труда как достоверного исторического источника» (163), в нем досконально задокументировано принятие адвентистским богословием тринитарных взглядов.

Кульминацией на этом этапе доктринального развития стал новый документ о вероучении адвентистов, принятый в 1980 году голосованием на заседании Генеральной конференции в Далласе. Двадцать семь основных положений вероучения подтвердили доктрину о Троице более выразительно, но теми же самыми словами, что были использованы в документе 1931 г., который официально признали в 1946 году.

Основное развитие с 1972 года заключалось в поиске библейских предпосылок, подкрепляющих библейскую доктрину о Троице, взамен дуалистических предпосылок, лежащих в основе традиционных исповеданий веры. В 1972 году Рауль Дедерен в своей статье суммировал описания Божества в Ветхом и Новом Заветах. Он отвергал идею о «Троице спекулятивной мысли», в которой для изображения «различий между Личностями Божества, для которых не существует поддающегося определению основания в рамках известного знания о Боге», использовались философские термины, и защищал, скорее, пример апостолов: «Отвергая термины греческой мифологии и метафизики, они выразили свои убеждения в скромном тринитарном исповедании веры, доктрине о едином Боге, существующем и действующем в трех Личностях» (164).

В 1983 году Фернандо Каналье представил анализ и радикальную критику

греческих философских предпосылок, лежащих в основе того, что Дедерен назвал «спекулятивной мыслью». Диссертация Каналье «Критика богословского основания» (A Criticism of Theological Reason) показала, что классическое католическое и протестантское богословие переняло свои основные предпосылки о природе Бога, о времени и бытии от «системы взглядов», сложившейся благодаря аристотелевской философии. Он доказывал, что для того, чтобы христианское богословие стало истинно библейским, его «фундаментальные предпосылки» должны брать свое начало из Писания, а не из греческой философии (165).

В изданном позднее «Справочнике по богословию адвентистов седьмого дня», под редакцией Дедерена, была напечатана конструктивная статья Каналье, где он подвел итог выводам, к которым пришел на данный момент в своем изучении доктрины о Боге. В нескольких пунктах своей статьи Каналье ясно проводит различие между доктриной о Боге, отражающей предпосылки греческой философии, и доктриной, основанной на библейском свидетельстве.

«Ударение адвентистов на Писании как на единственном источнике информации для уже существующего богословия, в подлинном смысле, положило новое, революционное начало богословским размышлениям о Боге. Постоянно относясь с недоверием и критикуя традиционные богословские взгляды, адвентисты были полны решимости формулировать свои доктрины на основании одного лишь Писания. Трудности, присущие этому новому подходу, можно объяснить ограниченным количеством высказываний адвентистов по поводу доктрины о Боге» (166).

Каналье убедительно отстаивает ту точку зрения, что адвентисты «смогли сформировать библейское понимание Троицы» благодаря тому, что «оставили философскую концепцию о Боге как не имеющую отношения к определенному времени» и «приняли исторически сложившуюся идею о Боге, как она представлена в Библии» (167).

Заключение

В этой главе мы в общих чертах описали длительный процесс, начавшийся с отвержения устоявшегося понимания тринитаризма до принятия в конце концов библейской доктрины о Троице. Сохраняя убежденность в том, что Бог направлял адвентистское движение, объяснить длительность этого процесса можно тем, что Бог побуждал первых адвентистов не к простому выбору между тринитаризмом и антитринитаризмом. Он, скорее, призывал их выработать новое понимание, не зависящее от греческой философии. В контексте их ситуации и цели отделить Писание от традиции единственным выходом для пионеров было отказаться от любой доктрины, которая не находила явного подтверждения в Писании. Таким образом, сначала они отвергли традиционную доктрину о Троице, которая явно содержала элементы, отсутствовавшие в Писании. Продолжая трудиться, руководствуясь Писанием, будучи периодически побуждаемы и наставляемы Святым Духом через видения Елены Уайт, первые адвентисты постепенно пришли к убеждению, что концепция о *триединстве единого Бога* действительно содержится в Писании.

В следующей главе мы более подробно рассмотрим роль Елены Уайт в этом процессе.

Глава 14. Роль Елены Уайт в спорах о Троице

В предыдущей главе мы проследили процесс исторического изменения адвентистского богословия, начиная с преобладания антитринитарной точки зрения и заканчивая принятием основной идеи о едином Боге, пребывающем в трех Божественных Личностях. Никто не оспаривает самого факта происшедшего изменения. Споры разгораются вокруг вопроса, вызвана ли эта перемена поэтапным открытием библейской истины или, наоборот, отступничеством от изначальной библейской позиции.

В рамках дебатов обсуждается позиция Елены Уайт и ее роль в этом процессе. Похоже, что многие как среди тринитариев, так и среди антитринитариев разделяют предположение о том, что Елена Уайт не меняла своей точки зрения. Антитринитарии утверждают, что она никогда не была приверженцем тринитарной позиции. Тринитарии убеждены, что Елена Уайт всегда ее придерживалась. Антитринитарии показывают, что, во-первых, она никогда не исправляла антитринитарных убеждений своих братьев (мы рассмотрим эту точку зрения ниже); что, во-вторых, основываясь на принципе толкования неясных отрывков с помощью более понятных, мы должны рассматривать ее якобы тринитарные утверждения в свете более ранних антитринитарных высказываний; и что, в-третьих, некоторые из ее наиболее ясных высказываний о Боге в «трех Личностях» следует объяснять прискорбным влиянием, которое оказывали на нее некоторые из братьев. Конечно, говорить, что ее коллеги по служению благополучно подвели ее к созданию ложной доктрины, значит, отвергнуть ее притязание на непосредственное водительство Божье и на защиту от подобного влияния.

Однако мы находим прямые доказательства тому, что личные взгляды Елены Уайт на некоторые вопросы действительно претерпели изменение, так что вполне возможно предположить, что она на личном уровне пережила изменение в понимании природы Божества. Заявив в 1849 году: «Мы знаем, что у нас истина», она имела в виду определенный ряд убеждений, которые отличали субботствующих адвентистов от остальных христианских групп. Эти положения включали в себя трехангельскую весть из Откр. 14 (включая «вечное евангелие», «заповеди Божьи» и «веру Иисуса»), Второе пришествие Христа, Его первосвященническое служение в небесном святилище, субботу, бессмертие, получаемое только через Христа, и «вечную гибель грешников» (168). Она верила, что в познании истины нет границ (169).

Доказывая, что некоторые из ее личных взглядов действительно изменились, я провожу границу между ее прежними «личными убеждениями» и тем, что она получила через свои видения. На каждом этапе ее жизни после первого видения ее знание о Боге и Его воле суммировало то, что она узнала обычными способами, например, от родителей, в церкви, во время изучения Библии, на личном опыте, и ту информацию, которую она получила через видения. Следовательно, ее личное понимание, особенно в первые годы, включало в себя важные моменты, которые не сочетались с ее более поздними убеждениями, потому что Бог пока еще не обратил на них ее внимания.

Например, после того, как первое видение Елены Уайт подтвердило, что пророчество действительно исполнилось 22 октября 1844 года, она пришла к выводу, что возникшая как следствие вера миллеритов также была истинной, что время испытания закончилось и «дверь закрылась». Потребовалось еще несколько лет и несколько видений, прежде чем она и остальные адвентисты, ее братья по вере, стали проводить ясное различие между этими двумя

концепциями и оставили идею о «закрытой двери».

Вторым примером изменившейся точки зрения является тот факт, что после своего первого видения в декабре 1844 года Елена Уайт продолжала соблюдать воскресенье как день Господень еще в течение нескольких лет. Она еще не узнала о седьмом дне - субботе.

Третьим примером стало открытие в 1855 году «времени начала субботнего дня». Девять лет большинство субботствующих адвентистов, включая семью Уайт, соблюдали субботу с 6 вечера пятницы до 6 вечера субботы. И только в 1855 году, когда Дж. Н. Андриус выдвинул библейскую концепцию о том, что суббота начинается с закатом солнца, адвентисты стали соблюдать субботу от захода до захода. Саму Елену Уайт, как ни странно, это не убедило, пока она не получила видение, подтверждающее толкование Андриуса.

Четвертый пример касается того, что адвентисты в прошлом называли санитарной реформой. До 1863 года большинство адвентистов, включая Джеймса и Елену Уайт, употребляло очень много мяса, держа даже собственных свиней. И только после того, как Церковь достигла уровня организации, Бог обратил внимание движения к более обширной сфере - санитарной реформе, включая полный отказ от свинины и настоятельную рекомендацию придерживаться вегетарианской диеты.

Принимая во внимание эти и другие области доктринального развития, нет ничего удивительного в том, что Елена Уайт продемонстрировала перемену в своих взглядах на природу Божества. Ее рассказ о своих видениях показывает наличие прогрессирующих откровений по этой проблеме. Прежде, чем обратиться к эволюции ее взглядов, я хотел бы четко обозначить, что не обнаружил никаких противоречий между тем, что она писала ранее, и ее более поздними утверждениями. Ее последующие заявления являются, скорее, все более точными и определенными, тогда как более ранние утверждения менее определены. Некоторые из ее первых высказываний можно истолковывать как с позиции тринитаризма, так и с антитринитарной точки зрения. Но я не нашел ни одной вышедшей из-под ее пера строчки, в которой критиковался бы библейский взгляд на Троицу.

Эволюция взглядов Елены Уайт на природу Божества

Один из аспектов устоявшегося тринитаризма, который отвергали первые адвентисты, нашел отражение в утверждении, что «существует только один живой и истинный Бог, вечносуший, бестелесный и неделимый» (170). Пионеры адвентизма решительно отвергали подобное утверждение, цитируя некоторые библейские отрывки, в которых Бог изображен телесным и состоящим из частей (Исх. 24:9-11; 33:20-23; Ин. 1:18; Евр. 1:1-3; см. Smith, *State of the Dead*, pp. 27-30).

Этот вопрос, очевидно, волновал и Елену Уайт (что неудивительно, так как проблематичное утверждение принадлежало методистам, а она была воспитана в методистской вере. Более того, она тесно общалась с теми, кто цитировал данное утверждение в доказательство ошибочности тринитарной позиции). Дважды в ранних видениях об Иисусе она задавала Ему вопросы, связанные с «внешним видом» и «личностью» Бога. В одном из ранних видений она видела престол, на котором восседали Отец и Сын: «Я всматривалась в лицо Иисуса и восхищалась Его прекрасным обликом. Отца я не могла видеть, ибо Его скрывало облако ослепительного света. Я спросила у Иисуса, имеет ли Отец тот же облик, что и Он Сам. Он ответил утвердительно, но добавил: „Стоит тебе хоть

раз увидеть Его славу, и ты умрешь"» (171). Около 1850 г. Елена Уайт сказала: «Я многократно убеждалась, что дивный Иисус - это Личность. Я спрашивала у Него, является ли Его Отец Личностью и подобен ли Он Ему. Иисус сказал: „Я - видимый образ Личности Моего Отца"» (172). Таким образом, она получила визуальное подтверждение того, о чем ее муж написал в миллеритском журнале несколькими годами раньше. Объясняя четвертый стих Послания Иуды, в котором говорилось о тех, кто отвергает «единого Владыку Бога и Господа нашего Иисуса Христа», Джеймс Уайт заявил, что «речь идет о тех, кто символически толкует существование Отца и Сына, двух отдельных, реальных Личностей... Их отвержение единого Господа Бога и нашего Господа Иисуса Христа, в первую очередь проявляется в использовании старого небиблейского тринитарного вероисповедания» (173). Елена Уайт, очевидно, согласилась со своим мужем, что Христос и Отец являются «двумя отдельными, реальными Личностями», но у нас нет ни одной записи (до кризиса с Келлогом в 1905 году) о том, что она однозначно осуждала любую тринитарную точку зрения, как это делал ее муж.

Первоначальные взгляды Елены Уайт также проявились в 1858 году вместе с публикацией первого тома «Духовных даров» (название книги подтверждало ее заявления о получении дара пророчества). Ее вера в Святого Духа не подвергается сомнениям, так как она связывает воедино Отца, Сына и Святого Духа в повествовании о крещении Христа. (174) Но она не упоминает Святого Духа, рассказывая о Божественных советах, связанных с Творением и Замыслом спасения (175).

К 1864 году Елена Уайт в своем растущем понимании природы Божества, основанном на получаемых ею видениях, явно опережала своих собратьев, в частности, подтверждая, что Христос равен Отцу. Даже если предположить, что никто больше не слушал Елену Уайт, то, по крайней мере, ее слушал муж. Высказывания Джеймса Уайта по поводу Троицы сравнительно немногочисленны и разбросаны по времени, но в следующем своем упоминании Троицы он следует водительству жены. В статье, напечатанной в «Ревью» в 1877 году, он также утверждает, что «Христос равен с Богом». Хотя подобное высказывание еще не делает его тринитарием, еще одно замечание в этой же статье дает основание предположить, что он начал повторно исследовать этот вопрос, вникая в него все глубже. «Непостижимое триединство, благодаря которому Божество становится Тремя в Одном и Одним в Трех, достаточно скверная вещь, - писал он, - но тот крайний унитаризм, который ставит Христа ниже Отца, - хуже» (176).

В 1872 году Елена Уайт противопоставила ангелов, «сотворенных существ», Христу, Который «имеет власть отдать ее [жизнь] и власть имеет опять принять ее» (см. Ин. 10:17), показывая, что Христос не был сотворен. И снова она вела своих собратьев. Урия Смит, опубликовавший свое заявление о том, что Христос был первым сотворенным существом, в конце концов отказался от этой точки зрения (177).

Эволюцию взглядов Елены Уайт можно проследить по следующей схеме:

1850 - Христос и Отец являются личностными Существом с различным обликом.

1869 - Христос равен Богу.

1872 - Христос не был сотворен.

1878 - Христос был «вечным Сыном» (178).

Ключ к пониманию Христа как «вечного Сына» можно найти в связанном с этой фразой утверждении о том, что в Своем предвечном существовании Он не был Сыном *в том же самом понимании*, в каком Он стал им, приняв человеческую плоть: «В Своем воплощении Он обрел титул Сына Божьего в несколько новом смысле. Ангел сказал Марии: „Сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим“. Будучи Сыном человеческим, Он стал Сыном Божиим *в новом понимании*. Таким Он и жил в нашем мире - Сын Бога, соединенный в то же время с человеческим родом благодаря Своему рождению.

От вечности Христос был одно с Отцом» (179).

Утверждение, что Христос стал Сыном Божиим, «в новом понимании» может означать, что, родившись человеком, Он впервые стал Сыном, имеющим начало. Его сыновство в вечности означало, что Он имел ту же природу, что и Отец, пребывая с Ним в единстве и имея близкие с Ним взаимоотношения. Однако это не подразумевало исходной точки существования и происхождения от Отца или зависимых отношений, которые складываются у маленького ребенка с родителями. Впервые чувство зависимости сына от отца Иисус ощутил, когда по плоти человеческой Он стал Сыном Божиим «в новом понимании». Отсюда следует вывод. Его зачатие и рождение как человека произошли, когда Он «исшел» и пришел от Бога (см. Ин. 8:42).

1887 - От вечности Иисус Христос и Отец суть одно.

1888 - Расширенная концепция праведности по вере требует утверждения о полноте Христовой Божественности.

«Когда люди отвергают свидетельство Слова Божьего о Божественности Христа, разубеждать их бесполезно, ни одно самое веское доказательство не подействует [далее цитата из 1 Кор. 2:14]. Ни один человек, разделяющий это заблуждение, не может иметь правильного представления о характере и миссии Христа или же великом Божьем плане искупления человека» (180).

1888 - Христос есть «одно с вечным Отцом. Их природа, характер и намерения едины» (181), он обладает «властью и авторитетом, как и Отец» (182). В то же время Христос был Личностью, «отдельной» от Личности Отца. «Господь Иисус Христос... существовал изначально как *отдельная Личность*, однако же единая с Отцом» (183). 1888 - Христос - «единственный во всей Вселенной, Кто был посвящен во все замыслы Бога (184)». Контекст показывает нам, что «единственный» противопоставляется ангелам. Тем не менее эта фраза предваряет более полное описание роли Святого Духа.

1890 - Христос есть Личность самосуцая; Его Божественность не происходит из Божественности Отца.

1897 - Дух Святой является третьей Личностью Божества.

1898 - Публикация книги «Желание веков» подтвердила два предыдущих пункта: «Христос обладает жизнью - самобытной, незаимствованной, изначальной» (185) и Святой Дух является Третьей Личностью Божества (186).

1901, 1905 - Три «вечные Небесные Личности», «три высочайшие силы Небесные», «три живые Личности Небесной Троицы» - Отец, Сын и Святой Дух имеют одну природу, один характер и одни намерения, сохраняя при этом индивидуальность. Эта последовательность, во-первых, показывает очевидное развитие от простого к сложному, демонстрируя нам, что понимание Елены

Уайт действительно возрастало и изменялось по мере того, как она получала дополнительную информацию. Фернандо Каналье обратил внимание, что это развитие мысли подобно тому, что мы находим в Новом Завете. В Евангелиях первой задачей было убедить учеников в том, что Христос был одно с Отцом. Когда ученики достаточно возросли в своем понимании монотеизма, чтобы принять идею о «едином Боге», пребывающем в двух Божественных Личностях, стало сравнительно легко привести их к принятию Святого Духа как Третьей Божественной Личности.

Во-вторых, совершенно ясно, что понимание Еленой Уайт природы Божества было, по сути, сформировано к моменту публикации в 1898 году книги «Желание веков». За семнадцать лет до смерти она все еще оставалась умственно и физически сильной, и ее литературная деятельность характеризовалась пиком активности. Эта книга представляет собой не продукт труда, созданный в преклонном возрасте, но зрелое произведение самых лучших лет ее жизни. Намерение сбросить со счетов ее книгу «Желание веков» как произведение, в котором не отображены ее мысли, выдает готовность отказаться от очевиднейших фактов по той причине, что они угрожают облюбленным идеям, сложившимся до этого, или заветной цели.

Сменила ли она полуарианскую точку зрения на тринитарную или всегда неофициально придерживалась тринитарных взглядов? Вряд ли возможно дать точный ответ на этот вопрос. Очевидный прогресс в передаваемых ею видениях мог быть результатом того, что она старалась разграничивать свои личные взгляды и содержимое своих видений. Например, однажды она заявила: «В письмах, которые я пишу, в свидетельствах, которые я нес, я представляю вам то, что открывал мне Господь. В нашей газете нет ни одной моей статьи, которая выражала бы лишь мои собственные мысли. В них только то, что Бог открыл мне в видении» (187).

Возможно, увидев, что ее первые видения идут вразрез с некоторыми аспектами ее методистского воспитания (в частности, с убеждением, что Бог бестелесен и неделим), она могла, так сказать, взвесить остальные свои методистские взгляды на Троицу, соотнося их с дальнейшими видениями и библейским откровением. Таким образом, в том, что касалось ее собственного мнения, она могла колебаться относительно тринитарной точки зрения, но в своих трудах она тщательно старалась представлять только то, что Бог показал ей в видении, - постепенное откровение истины, которое мы проследили выше.

В любом случае в своих более поздних трудах, относящихся к Троице, Елене Уайт не пришлось отречься от того, что было сказано ею ранее. Она просто писала именно то, что позволяло ей увиденное в видениях. И по мере того, как последующие откровения проливали свет на эту проблему, ее произведения становились все более ясными в этом вопросе. Таким образом, Бог постепенно и спокойно вел Церковь, с одной стороны, уча ее членов не пренебрегать индивидуальным изучением Библии, а с другой - не заставляя верующих принять все тринитарные положения без оглядки. Почему Бог не привел их к безоговорочному принятию традиционной формы тринитаризма, станет ясно, когда мы с вами рассмотрим две его разновидности в поздних трудах Елены Уайт.

Две разновидности тринитаризма

Наблюдая за прогрессирующими взглядами Елены Уайт, мы ясно увидим,

что она изображает по крайней мере две разновидности тринитарной веры. Против одной из них она постоянно восставала на протяжении всего своего служения в зрелом возрасте, а с другой она вынуждена была согласиться. Хотя первые признаки мы замечаем в 1846 и 1850 годах, данное разграничение отчетливо видно во время кризиса с Келлогом в период 1902-1907 годов. Так как недавно некоторые допустили серьезные ошибки в трактовке отдельных произведений как Джона Харви Келлога, так и Елены Уайт, написанных в этот период, нам необходимо более детально рассмотреть это противостояние.

Доктор Дж. Х. Келлог, директор санатория в Батл-Крике, был как ученый выдающейся личностью среди адвентистов седьмого дня в начале XX века. Возможно, попав под влияние некоторых коллег-интеллектуалов, не принадлежавших к адвентистской Церкви, он в конце концов пришел к убеждению в том, что жизнь в каждом живом существе есть само присутствие Бога в нем, дерево ли это, цветок ли, животное или человек. Взгляды эти находят подтверждение в его публичных выступлениях и в его трудах в 1890-е годы, повторяющих высказывания отдельных собратьев-адвентистов. Однако сам кризис обозначился лишь в 1902 году. После пожара в санатории Батл-Крик 18 февраля 1902 года Келлог предложил план по сбору средств для восстановления санатория. Он отдает в дар издательству «Ревью энд Геральд» рукопись новой книги о здоровье. Если «Ревью энд Геральд» возьмет на себя издержки, связанные с публикацией, и если 73 тысячи верующих Церкви адвентистов седьмого дня в 1902 году возьмут на себя задачу продать 500 тысяч экземпляров по доллару за каждый, вырученная сумма покроет и давние долги, и повторное строительство санатория. Изначально книга «Живой храм» планировалась как руководство по основным вопросам физиологии, питания, профилактической медицины и лечения в домашних условиях обычных недомоганий. Но в названии произведения цитировалось выражение из 1 Кор. 6:19 о теле, которое есть «храм... Святого Духа», и то там, то здесь просматривались богословские взгляды самого Келлога.

В рамках этой книги невозможно рассказать всю историю полностью. Заметим лишь, что, несмотря на суровую критику со стороны тех, кто предварительно читал рукопись, Келлог продолжал осуществлять задуманное. Однако 30 декабря 1902 года, когда «Ревью энд Геральд» вовсю печатало первое издание, издательство сгорело дотла. Кроме прочего ущерба, были утрачены печатные формы и незаконченные экземпляры книги «Живой храм». Келлог сразу же отнес рукопись другому издателю и заключил контракт на публикацию 3 000 экземпляров за свой счет.

Когда книга наконец достигла своих страстно жаждущих читателей, вопиющие отступления от принятого адвентистского богословия дали о себе знать уже в первой главе «Тайна жизни» (188).

«Бог есть объяснение природы, - заявлял Келлог, - Бог не за пределами природы, но находится внутри ее, являя Себя через все объекты, движения и различные феномены Вселенной». Чуть дальше Келлог намекает на идею о том, что личностный Бог является, по сути, абстрактным вымыслом, созданным для заурядных умов, которым необходима эта лишенная всякого фактического основания уступка вследствие их интеллектуальной ограниченности. Подтекст заключался в том, что настоящие мыслители, такие, как он сам, могут постичь духовную реальность, находящуюся за пределами антропоморфического приспособления.

Очевидно, реагируя на критику своей рукописи, Келлог пытался притупить или свести на нет выпады в свой адрес с помощью особого упоминания Святого Духа. Он доказывал, что если Святой Дух может находиться везде в одно и то же время и если Святой Дух также является Личностью, то никто не сможет сказать, что Бог, Которого Келлог представил растворенным во всем, есть неличностное Божество.

Доводы Келлога в «Живом храме» продолжаются следующими словами: «Кто-то говорит: „Бог может быть представлен Своим Духом, или Своей силой, но Бог Сам определенно не может присутствовать везде в одно и то же время"». (Проводимое различие между Духом и Самим Богом показывает, что это возражение исходит от одного из отрицающих Троицу знакомых Келлога [см. письмо Дж. И. Батлера Дж. Х. Келлогу, 5 апреля 1904 г., цитата ниже].) Келлог отвечает: «Как может сила существовать отдельно от источника силы? Там, где трудится Дух, там, где явлена Божья сила, там по-настоящему присутствует Сам Бог» (189). Как покажет краткая иллюстрация, в данном случае Келлог мыслит не совсем ясно. Если президент моей страны отдает приказы о мобилизации военных сил, сила президента достигнет непосредственно дома моего соседа, военнослужащего запаса. Однако это явно будет отличаться от личного посещения президентом дома моего соседа.

В течение нескольких лет Церковь горячо спорила по поводу точки зрения Келлога. Так как ведущие адвентистские авторы уже указали на слабые звенья его мировоззрения, Елена Уайт поначалу надеялась, что ее вмешательства не потребуется. Однако к сентябрю 1903 года у Келлога появились сторонники. Когда он публично заявил, что «касающиеся личности Бога» доктрины, представленные в «Живом храме», находятся в согласии с произведениями Елены Уайт, она больше не могла молчать. «Господь запретил распространение этого мнения. Нам не нужен мистицизм, присутствующий в данной книге», - заявила она. «Автор этой книги находится на ложном пути. Он потерял из виду отличительные истины этого времени. Он сам не знает, куда направляется. Путь истины находится рядом с путем заблуждения, и оба они могут казаться одной тропой тем, кто не испытал на себе влияния Святого Духа и кто поэтому не может сразу отличить истину от заблуждения» (190).

В следующем письме она сосредоточивает внимание на главной проблеме: «Господь Иисус... представил Бога не как субстанцию, которой проникнута природа, но как личностное Существо. Христианам следует помнить, что Бог так же является Личностью, как и Христос» (191).

Несколькими неделями позже Келлог отстаивал свою точку зрения перед Дж. И. Батлером, к тому времени оставившим должность президента Генеральной конференции и ставшим президентом Южного униона. «Насколько я могу понять затруднение, связанное с „Живым храмом", - начал Келлог, - его можно свести к следующему вопросу: является ли Святой Дух Личностью? Вы говорите, что нет» (Батлер принадлежал к старой школе, которая придерживалась мнения о том, что Святой Дух был одним из проявлений силы Божьей, но не Личностью). Келлог продолжил: «Я допустил, что это библейская позиция, исходя из того, что местоимение „он" используется по отношению к Святому Духу. Сестра Уайт использует местоимение „он", и она часто говорила, что Святой Дух есть Третья Личность Божества. Каким образом Святой Дух может быть Третьей Личностью и совсем не быть личностью, мне трудно понять» (192). Вот замечательный пример, изображающий Келлога как умелого

спорщика. По сути, он говорит: «Меня неправильно поняли. Я не заявлял, что Отец пребывает во всем. Именно Святой Дух пребывает во всем. И если Святой Дух есть Личность, значит, Елена Уайт ошибается, говоря, что моя точка зрения подрывает идею о личностном Боге». Таким образом, он пытается обойти упрек, высказанный Еленой Уайт, и сохранить законность своего собственного мнения. Существует поговорка, что и статистика может солгать. Келлог демонстрирует в данной ситуации, что и логика также может лгать. Он пытался убедить Батлера, что идеи пантеизма, присутствующие в книге «Живой храм», являются всего лишь научной версией той же самой доктрины, которую Елена Уайт изложила в своем труде «Желание веков».

Однако это не ввело Батлера в заблуждение. «Что касается абсолютного согласия между сестрой Уайт и вами, выясняйте этот вопрос с нею. Сестра Уайт говорит, что абсолютного согласия нет. Вы заявляете, что есть... Я должен поверить ее словам, что существует расхождение во мнениях» (193).

Поскольку конфликт затянулся до 1905 года, Елена Уайт написала еще один документ, в котором представила это дело перед Церковью в таких сильных выражениях, что о непонимании не могло быть и речи. В рукописи предложено, пожалуй, самое радикальное, серьезное обвинение, когда-либо написанное ею против ложного взгляда на Троицу, за которым следовало одно из самых подробных описаний того, что она считала истинным пониманием. В этом документе, опубликованном в 1905 году, она определила первую точку зрения как «спиритическую», «пустую», «несовершенную, неверную», «глубинами сатанинскими» (Откр. 2:24) и «тропой змея». Она сказала, что те, кто принял ее, «поддались духам-совратителям и басням дьявола, отдаляясь от веры, которую они считали священной на протяжении последних пятидесяти лет» (194). В противоположность мнению Келлога, Елена Уайт сформулировала еще одну концепцию, которую она считала «верным основанием», находящимся в гармонии с «простотой истинного благочестия» и «давними временами... когда при водительстве Святого Духа каждый день обращались тысячи» (195). Вражду между двумя противостоящими друг другу точками зрения едва ли можно описать более точными терминами в контексте богословия, чем несогласие между доктриной «духов-совратителей» и доктриной «давних времен» первой Пятидесятницы. Она говорит о двух несовместимых учениях о Троице. Вот первое из них, недвусмысленно относящееся к «доктору Келлогу» и его сторонникам в «нашей ведущей медицинской организации»:

«Мне велено сказать, что мнениям людей, постоянно ищущих новейшие научные идеи, не следует доверять. Такие идеи зачастую выражаются в следующих формулах: „Отец - это свет невидимый, Сын - свет воплощенный; Дух - есть свет, падающий на всех“. „Отец подобен туману или невидимому пару, Сын подобен росе, выпавшей в виде прекрасных капель, Дух подобен росе, коснувшейся всего живого“. Другое утверждение: „Отец подобен невидимому пару, Сын подобен наполненным облакам, Дух же есть дождь, проливающийся и действующий с освежающей силой"».

«Все эти спиритуалистические построения являются всего лишь пустыми словосочетаниями. Они несовершенны и неверны, они искажают и принижают Божественное Величие, с Которым не может сравниться ничто земное. *Бога нельзя сравнить с плодами рук Его.* Это все - земные вещи, также подпавшие под проклятие Бога вследствие грехопадения. Отца нельзя описывать земными категориями» (196).

Далее, в следующем предложении, она дает определение тому, что понимает под истиной о природе Божества. «Отец является всей полнотой Божества телесно и невидим для глаз смертного». «Сын есть вся полнота Божества, явленного людям. Слово Божье провозглашает Его как „образ Бога невидимого“. „Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную“. Здесь показан характер Отца».

«Утешитель, Которого Христос обещал послать после Своего вознесения на небеса, является Духом во всей полноте Божества, являющим силу Божьей благодати всем, кто принимает Христа и верит в Него как в своего личного Спасителя. Вот три живые личности *Небесной Троицы*. Именем этих *трех великих сил* - Отца, Сына и Святого Духа - те, кто принимает Христа живой верой, крестятся, и *эти силы* будут помогать послушным подданным Небесной обители в их усилиях жить новой жизнью во Христе» (197).

Обвиняя Келлога в том, что он со своими «спиритуалистическими» идеями относительно Троицы «отступали от веры», которую адвентисты считали «священной на протяжении пятидесяти последних лет», Елена Уайт, несомненно, опровергает предположение о том, что все доктрины о Троице одинаковы и что возражение пионеров адвентизма против одной из них значит отвержение их всех. Она видела по крайней мере две разновидности тринитаризма - одна являла Бога личностным, реальным, а другая представляла Его Существом безликим, философским (умозрительным), но совершенно нереальным.

Елена Уайт осуждает точку зрения Келлога относительно Троицы, многозначительно используя почти те же самые слова, что и ее муж Джеймс в 1846 году, когда тот отверг «старые небиблейские тринитарные убеждения» за то, что они «одухотворяют Божество, отрицая существование Отца и Сына как двух отдельных, буквальных, реальных Личностей». По-видимому, она видела сходство между вероучением, согласно которому Бог был «невидим, бестелесен и неделим», и «спиритуалистическими взглядами» Келлога на Бога, выраженными с помощью метафор о свете и воде. Далее Елена Уайт заявила, что в ереси Келлога она «увидела те же самые утверждения», против которых она возражала в ситуации со спиритуалами из бывших миллеритов в 1845 и 1846 годах. Подразумевается, что она объединяла спиритуалистические идеи разочаровавшихся фанатиков, учение о том, что Бог аморфен и нематериален, и концепции Келлога об обезличенном Боге под одним названием - «спиритические теории» (198).

Это понимание напрямую связано с нынешними спорами в лоне адвентистской Церкви, так как некоторые пришли к заключению, что мнение Келлога, которое осудила Елена Уайт, совпадает с принятой Церковью доктриной о Троице. Очевидно, что это предположение явно не подтверждается доказательствами. Елена Уайт учила, что ложная концепция Троицы делает Бога далеким, неприкосновенным, безликим, нереальным и что истинное библейское понимание Троицы показывает, что Бог состоит из трех Божественных Личностей, Которые имеют единую природу, характер, намерения и любовь.

В период 1902-1907 годов она стала настолько явно исповедовать библейский взгляд на Троицу, что к 1913 году Ф. М. Уилкоккс, редактор самого влиятельного периодического издания деноминации и один из первых пяти

попечителей, назначенных Еленой Уайт для руководства ее литературным наследием, смог изложить в «Ревью энд Геральд», не боясь быть опровергнутым ею, краткое вероучение адвентистов: «Адвентисты седьмого дня верят: 1. В Божественную Троицу. Эта Троица состоит из вечного Отца... Господа Иисуса Христа... [и] Святого Духа, третьей Личности Божества» (199). Это заявление в статье, где изложены все основы вероучения адвентистов седьмого дня, следует непосредственно за статьей, написанной Еленой Уайт, так что мы можем быть практически уверены в том, что, просматривая свою статью, как она это обычно делала, она не могла не заметить работу Уилкокка.

Заключение

В связи с переосмыслением адвентистами своих взглядов на Троицу, в этой главе рассматривались два вопроса. Первый: обусловлено ли изменение постепенным принятием библейской точки зрения или, наоборот, отступлением от нее? Второй: какова роль Елены Уайт в этом процессе? Доказательства продемонстрировали, что видения, получаемые Еленой Уайт, вели деноминацию через ясно различимые этапы к полному принятию библейской концепции Троицы. Эта концепция, по существу, сформировалась в 1898 году, когда было опубликовано произведение Елены Уайт «Желание веков», а ее заявления в период с 1901-1906 годов были настолько определенными, что к 1913 году редактор «Ревью энд Геральд» смог утверждать, не боясь быть ею опровергнутым, что «Божественная Троица» является ключевым адвентистским постулатом.

Однако доказательства также ясно показывают, что Елена Уайт различала по крайней мере два основных типа тринитарной веры, одному она противостояла в течение всей своей жизни, а к принятию другого ее постепенно подводили ее видения. Точка зрения, с которой она в конце концов согласилась, изображает три Личности Божества реальными, личностными, извечно разделяющими единство природы, характера, намерений и любви, и в то же время самобытными. Это - истинный библейский взгляд на Троицу, противоположный традиционным взглядам, основанным на предпосылках греческой философии.

Если кто-то допускает, что наряду с человеческими факторами в истории адвентизма можно разглядеть также и Божественное вмешательство, он наверняка объяснит, почему процесс, начавшийся с отвержения «старого небиблейского тринитарного вероучения» и закончившийся принятием библейских элементов тринитаризма, развивался настолько медленно и порой даже мучительно. Объяснение, которое мне кажется самым несокрушимым, заключается в том, что Бог вел движение к принятию библейского богословия, свободного от господствующего влияния греческой философии. Традиционная догма о Троице, основанная на дуалистических предпосылках, была несовместима с фактами, представленными в Библии.

Единственный способ, с помощью которого пионеры адвентизма могли отделить библейские составляющие тринитаризма от традиционных элементов, заключался в том, чтобы полностью отвергнуть Предание как главный источник формирования доктрины и пройти через длинный процесс восстановления своей веры на основании одного лишь Писания. Таким образом, они прошли по следам, оставленным ранней Церковью, в том, что касалось принятия, во-первых, идеи о равенстве Христа с Отцом, и, во-вторых, Их равенства и единства со Святым Духом. В ходе этого путешествия богословие первых

адвентистов временами напоминало некоторые из ересей, известных истории. Отвержение пионерами Предания в качестве материала для доктринальных выкладок досталось им дорогой ценой гонений, которые они пережили, когда их считали «еретиками», и времени, потребовавшегося первым адвентистам для того, чтобы выработать в результате изучения Писания глубокое учение о Боге. Но конечный итог подтверждает сделанное заключение о том, что Бог вел их на протяжении всего пути.

Приложение к главе 14

Елена Уайт о Троице

Основные документы

Тайна природы Божества и Воплощения

«Эта истина [что „Христос был един с Отцом еще до основания мира“], бесконечно таинственная сама по себе, объясняет и другие таинственные истины, необъяснимые иным образом. При этом она окружена сиянием, непостижимым и недоступным» (200).

«Размышляя о принятии Христом человеческой плоти, мы испытываем смущение перед необъяснимой тайной, которую человеческий разум не в силах постигнуть. Чем больше мы размышляем о ней, тем более удивительной она представляется. Какой сильный контраст между Божественностью Христа и беспомощным младенцем в Вифлеемских яслях! Как можем мы измерить расстояние, отделяющее Всемогущего Бога и беспомощное дитя?.. Глядя на Христа в облике человека, мы взираем на Бога и видим в Нем сияние Его славы и образ ипостаси Его» (201).

«Заняла ли Божественная природа Сына Божьего место человеческой природы Сына Марии? Нет. Две природы загадочным образом сочетались в одной Личности - человеке Иисусе Христе. В Нем обитала вся полнота Божества телесно...

Это есть великая тайна, тайна, постичь которую во всей ее полноте и величии можно будет только тогда, когда искупленные будут преображены... Но враг решительно старается, чтобы этот дар был окутан такой таинственностью, что стал бы ничтожным» (202).

«Тайна заключается в том, что Тот, кто равен с вечным Отцом, настолько уничижил Себя, что принял жестокую смерть на кресте для искупления человека. И тайна в том, что Бог так возлюбил мир, что позволил Сыну Своему принести эту великую жертву» (203).

«Деяния дорогого Сына Божьего, воссоединившего творение с Творцом, конечное с Бесконечным в Своей собственной Божественной Личности, - вот предмет, над которым мы будем размышлять всю вечность» (204).

Полнота Божества Христа

«Когда люди отвергают свидетельство Слова Божьего о Божественности Христа, разубеждать их бесполезно, ни одно самое веское доказательство не подействует... Ни один человек, разделяющий это заблуждение, не может иметь правильного представления о характере и миссии Христа или же великом Божьем плане искупления человека» (205).

«Во Христе объединились Божественная и человеческая природы. Божественность не деградировала до человеческого уровня. Она осталась на прежнем месте, но человеческая природа, объединившись с Божественной, выдержала самое суровое испытание искушением в пустыне» (206).

«Как человек Он был смертен, но как Бог Он был источником жизни миру. Будучи Божественной Личностью, Он мог противостоять смерти... Вечное Слово согласилось стать плотью! Бог стал человеком» (207).

Христос «ходил по этой земле, будучи Вечным Словом» (208).

«На земле Он был Богом, но отказался от образа Бога и вместо него принял облик человека... Он был Богом, но оставил на время славу Божьего образа... Он понес на себе грехи мира и подвергся наказанию, которое стало тяжкой ношей для Его Божественной души» (209).

«„Я и Отец - одно" [Ин. 10:30]. Слова Христа были полны глубокого смысла, когда Он заявил, что Он и Отец имеют одну сущность, обладая одними и теми же качествами» (210).

«Властелином небес был признан Сын Божий, обладающий властью и авторитетом, как и Отец» (211).

«Христос был Богом в высшем смысле этого слова» (212). «Христос обладает жизнью - самобытной, незаимствованной, изначальной. „Имеющий Сына [Божия] имеет жизнь" (1 Ин. 5:12). Божественность Христа - это гарантия вечной жизни верующего в Него» (213).

«Торжественно, с достоинством Иисус ответил: „Истинно, истинно говорю вам: прежде, нежели был Авраам, Я есмь". Молчание воцарилось во всем собрании. Имя Божье, данное Моисею, в котором выражалась идея Вечносущего Бога, этот галилейский Учитель относил к Себе. Он провозгласил Себя Сущим, Тем Обещанным Израилю, „Которого происхождение из начала, от дней вечных" (Мих. 5:2)» (214).

«Искупитель мира был равен с Богом. Его власть была властью Бога. Он заявил, что не было такого времени, когда Он существовал бы отдельно от Отца. Власть, с которой Он говорил и которой творил чудеса, определенно была Его собственной. В то же время Он заверяет нас, что Он и Отец - одно» (215).

«Иегова, Вечный, Сущий от начала, не сотворенный, но Сам являющийся Источником жизни и Создателем всего, один достоин самого высокого почитания и поклонения». (216)

«Иегова - это имя, данное Христу» (217).

«Предназначение Христа объясняется Его сверхчеловеческой природой. Бог весь суд отдал Сыну, потому что Он, бесспорно, есть Бог, явленный во плоти» (218).

Предвечное существование Христа

«Христос был Богом в высшем смысле этого слова. Он был с Богом от вечности, Богом надо всем, благословенным вовек» (219).

По вознесении Своем «Христос был воистину прославлен той славой, которую Он имел у Отца от вечности» (220).

«Имя Божье [Я есмь], данное Моисею, в котором выражалась идея Вечносущего Бога, этот галилейский Учитель относил к Себе. Он провозгласил Себя Сущим» (221). «Слово существовало как Божественное Существо и вечный

Сын Божий, в единении и согласии с Отцом. Извечно Он был Ходатаем завета, Тем, в Ком все народы земли, как иудеи, так и язычники, должны были обрести благословение при условии, что примут Его. „Слово было у Бога, и Слово было Бог“ [Ин. 1:1]. Еще до сотворения людей или ангелов Слово было у Бога и было Богом... Слова, сказанные по этому поводу, столь определены, что ни у кого не должно оставаться ни малейшего сомнения. Христос был Богом в высшем смысле этого слова. Он был с Богом [Отцом] от вечности, Богом надо всем, благословенным вовек».

«Господь Иисус, Сын Божий, существовал изначально как отдельная Личность, однако же единая с Отцом... И это не было хищением принадлежащего Богу...»

«Слава и свет заключены в истине о том, что Христос был един с Отцом еще до основания мира. Это свет, сияющий во мраке, озарял его светом изначальной Божественной славы» (222).

«Христос есть предвечный, самосуший Сын Божий... Говоря о Своем предвечном существовании, Христос обращается сквозь бесчисленные века назад. Он утверждает, что не было таких времен, когда Он не был бы в тесном единении с вечным Богом» (223).

«Здесь Христос показывает им, что, хотя они и утверждают, что Ему нет пятидесяти, протяженность Его Божественной жизни не поддается человеческому измерению. Существование Христа до Его воплощения не поддается воображению» (224).

«От вечности Иисус Христос и Отец суть одно. Иисус - «образ Божий», образ ипостаси Его величия и могущества, «сияние славы Его» (225).

«В нем [Слове Божьем] мы узнаем, чего стоило наше искупление Тому, Кто от начала был равен с Отцом» (226).

Только равный Богу мог искупить грехи человечества

«Ни один из ангелов не мог бы стать поручителем за человечество: их жизнь принадлежит Богу; они не могут отдать ее. Все ангелы несут иго послушания. Они назначены вестниками Того, Кто есть глава всего неба. Но Христос равен Богу, бесконечному и всемогущему. Он мог уплатить выкуп за свободу человека. Он есть вечный, самосуший Сын, не обремененный никаким игом; и когда Бог спросил: „Кого Мне послать?“, Он смог ответить: „Вот Я, пошли Меня“. Он смог отдать Самого Себя, чтобы стать нашим поручителем, ведь Он мог сказать то, чего не смог бы сказать ни один ангел: У Меня есть власть над Своей жизнью, „власть отдать ее и власть... опять принять ее“» (227).

«Человек не может искупить грех другого человека. Из-за своего грешного, падшего состояния он будет несовершенным жертвоприношением, искупительной жертвой, ценность которой будет меньше, чем ценность Адама до грехопадения. Бог сотворил человека совершенным и праведным, и после его грехопадения Бог мог принять за него только такую жертву, ценность которой превосходила бы человеческую и была сопоставима с ценностью человека, когда тот был совершенным и невинным.

Божественный Сын был единственно достаточной жертвой, чтобы полностью удовлетворить требования Закона Божьего. Ангелы были безгрешными, но менее значимыми, чем Закон Божий. Они подчинялись закону. Они были вестниками, выполняющими волю Христа, и преклонялись

перед Ним. Они были сотворенными существами, послушными. Перед Христом не стояло никаких требований. Он имел власть отдать Свою жизнь и опять принять ее. Никто не обязывал Его взять на Себя дело искупления. С Его стороны это было добровольной жертвой. Его жизни было достаточно, чтобы освободить человека из оков его падшего состояния» (228). «Только Христос мог открыть путь, принеся жертву, требуемую Божественным Законом» (229).

«Умирая на кресте, Он перенес вину с нарушителя закона на Божественного Заместителя, по вере в Него как в личного Искупителя. Грехи виновного мира, которые символически представлены „красными, как пурпур“, были вменены Божественному Поручителю» (230).

Справедливость сошла со своего превознесенного престола и со всеми небесными воинствами приблизилась ко кресту. На нем она увидела Равного Богу, понесшего на Себе наказание за все зло и грехи. Будучи совершенно удовлетворенной, Справедливость в благоговении склонилась перед крестом, говоря: „Довольно“ (231).

«Справедливость требовала страданий человека. Христос, равный Богу, страдал как Бог. Он не нуждался в искуплении» (232).

«Христос понес на Себе наши грехи, будучи распят на кресте... Что же такое грех, если никакое ограниченное существо не могло искупить его? Что же такое проклятие греха, если только Божество могло заплатить за него? Крест Христов свидетельствует каждому человеку, что наказание за грех есть смерть.

Никакая печаль не может сравниться с печалью Того, на Кого с ужасающей силой пал гнев Божий. Человеческая природа может вынести только ограниченное испытание. Слабые люди могут вынести лишь небольшую меру испытаний и лишений, их природа не выдерживает, но природа Христа имела величайшие возможности перенесения страданий. Ибо человеческая природа была соединена с Божественной, и это дало возможность перенесения страданий за грехи потерянного мира» (233).

Только Бог может быть действенным Ходатаем или Защитником пред Богом

«Примирение человека с Богом могло совершиться только с помощью Ходатая, равного Богу, обладающего достоинствами, позволяющими Ему ходатайствовать пред всемогущим Богом за человека и, кроме того, открыть Бога падшему миру. Поручитель и заместительная жертва за человечество должен обладать природой человека и быть связанным с человеческой семьей, которую он представляет; кроме того, будучи посланцем Бога, он должен обладать Божественной природой, иметь связь с Безграничным, дабы явить Бога миру и быть посредником между Богом и людьми» (234).

«Христос как Первосвященник за завесою так увековечил Голгофу, что, хотя Он и живет в Боге, Он постоянно умирает для греха; и потому, если кто-либо согрешает, он имеет Ходатая пред Отцом. Он восстал из могилы, окруженный сонмом ангелов, в поразительной силе и славе, соединивший воедино Божественную и человеческую природу» (235).

«Иисус стал человеком, чтобы иметь возможность быть Посредником между человеком и Богом. Он облек Свою Божественную природу в человеческую плоть, Он связал Себя узами с человеческой семьей, чтобы Своей человеческой рукой обнимать человечество, а Своей Божественной рукой касаться престола

Божьего» (236).

«Полнота Его человеческой природы и совершенство Божественной - вот то прочное основание, с помощью которого мы можем примириться с Богом. Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Благодаря Его крови мы имеем искупление и даже прощение грехов. Его руки, пронзенные гвоздями, простерты к небесам и к земле. Одной рукой Он касается грешников на земле, а другой - престола Бесконечности и таким образом примиряет нас с Богом. Сегодня Христос предстоит перед Богом как наш Защитник. Он является Посредником между Богом и человеком. Со следами распятия на руках Он защищает наши души» (237).

«Только Иисус мог быть Поручителем перед Богом, потому что Он был равен Богу. Только Христос мог быть Посредником между Богом и человеком, потому что сочетал в Себе Божественную и человеческую сущности. Таким образом, Иисус мог заверить обе стороны в исполнении принятых условий. Как Сын Божий Он ручается за нас пред Богом, а как вечное Слово, как равный Отцу Он заверяет нас в любви Отца. В качестве залога Своего неизменного стремления к миру Бог отдает Своего единородного Сына, чтобы Он стал одним из людей, навсегда сохранив Свою человеческую природу в доказательство того, что Бог исполнит Свое слово» (238).

Личностная природа и Божественность Святого Духа

«Утешитель, Которого Христос обещал послать после Своего вознесения на небо, есть Дух со всей полнотой Божества, показывающий силу Божественной благодати каждому, кто принял Христа и поверил в Него как в своего личного Спасителя. Вот - три живые Личности Небесной Троицы. Именем этих трех великих сил - Отца, Сына и Святого Духа - каждый, принимающий Христа живой верой, крестится, и эти силы будут помогать покорным подданным небесной обители в их усилиях жить новой жизнью во Христе» (239).

«Князя сил может укротить только сила Божья в третьей Личности Божества, то есть в Святом Духе» (240).

«Нам необходимо осознать, что Святой Дух, являющийся Личностью в той же мере, что и Бог, проходит по этим землям» (241).

«Святой Дух является Личностью, ибо Он несет свидетельство вместе с нашими духами, что мы являемся детьми Божьими. Когда это свидетельство явлено, Он несет вместе с ним Свое собственное свидетельство. В такие моменты мы веруем и знаем, что являемся детьми Божьими...

Святой Дух есть Личность, иначе Он не мог бы свидетельствовать духу нашему и вместе с нашим, что мы - дети Божьи. Святой Дух должен быть именно Божественной Личностью, иначе Он не мог бы знать тайны, скрытые в разуме Бога. «Ибо кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божьего» (242).

«Вечные Небесные Личности Троицы - Бог, Христос и Святой Дух, вооружив их [апостолов] неземной энергией... помогали и в работе, и в обличении мира в грехе» (243).

«Мы должны сотрудничать с тремя высочайшими силами небесными - с Отцом, Сыном и Святым Духом; и эти Силы будут действовать через нас, делая нас соработниками с Богом» (244).

(Мы замечаем впечатляющее сходство в выражениях, где Елена Уайт применяет слова из Кол. 2:9 ко всем трем Личностям Божества: «Отец является всей полнотой Божества», «Сын есть вся полнота Божества» и Святой Дух «является Духом со всей полнотой Божества» (245). - Прим. сост.)

Единственность или единство Божества

«Единство, существующее между Христом и Его учениками, не подавляет личности каждого из них. Они едины в целях, помыслах и характере, но остаются индивидуальностями. Именно так едины Бог и Христос» (246).

«Бог был исполнен милосердия к человеческому роду, и Отец, Сын и Святой Дух приступили к созданию плана спасения» (247).

«Христос, Слово, едиnorodный Божий, был един с Вечным Отцом - един в природе, характере и намерениях. Только Он один мог постичь все советы и замыслы Божьи» (248).

«Евреи никогда прежде не слышали подобных речей из уст человека, и на них подействовала убедительность этих слов, потому что, казалось, Божественность явила себя на миг в человеческой плоти, когда Иисус сказал: „Я и Отец - одно". Слова Христа были полны глубокого значения, когда Он заявил, что Он и Отец имеют одну сущность, обладая одними и теми же качествами» (249). «Чтобы спасти нарушителей Закона Божьего, Христос, равный Отцу, пришел, чтобы стать Небом для людей, дабы они смогли научиться и знать, что значит иметь Небо в сердце» (250).

«Падшее человечество могло быть восстановлено одним путем - даром Сына, равного Ему Самому, обладающего качествами Бога» (251).

«Сын Божий вместе с Отцом взошел на трон, и вокруг Них засияла слава Вечного и Сущего» (252).

«Искупитель мира был равен с Богом... Власть, с которой Он говорил и которой творил чудеса, определенно была Его собственной. В то же время Он заверяет нас, что Он и Отец - одно» (253).

«Слово существовало как Божественное Существо и вечный Сын Божий, в единении и согласии с Отцом. Извечно Он был Ходатаем завета, Тем, в Ком все народы земли, как иудеи, так и язычники, должны были обрести благословение при условии, что примут Его. „Слово было у Бога, и Слово было Бог" [Ин. 1:1]. Еще до сотворения людей или ангелов Слово было у Бога и было Богом» (254).

«Чтобы нарушитель закона мог иметь еще один шанс, чтобы люди могли обрести благоволение Бога Отца, вечный Сын Божий предложил Себя, чтобы понести наказание за грех. Тот, Кто облекся в человеческую плоть и в то же время был одно с Богом, стал выкупом за нас» (255).

«„Исследуйте Писания" (Ин. 5:39). Это предписание исходит от вечного Сына Божьего» (256).

«Когда Он жил среди тех, кого пришел спасти, из-за Его нищеты едва ли кто-то называл Его благословенным, едва ли кто-то протягивал Ему руку дружбы и едва ли кто-то предлагал Ему свой кров. Но кого мы видим скрытым за этим обликом? - Божество, вечного Сына Божьего, такого же могущественного, такого же безгранично одаренного всеми возможностями, сопряженными с властью и силой. Он же пришел в человеческом обличий» (257). «Христос, Создатель плана спасения человечества [был] вечным Сыном Божьим» (258).

«Господь Иисус, Сын Божий, существовал изначально как отдельная Личность, однако же единая с Отцом... И это не было хищением принадлежащего Богу...» (259).

«Вот - три живые Личности Небесной Троицы. Именем этих трех великих сил - Отца, Сына и Святого Духа - каждый, принимающий Христа живой верой, крестится, и эти силы будут помогать покорным подданным Небесной обители в их усилиях жить новой жизнью во Христе» (260).

«Мы должны сотрудничать с тремя высочайшими силами Небесными - с Отцом, Сыном и Святым Духом; и эти Силы будут действовать через нас, делая нас соработниками с Богом» (261).

«Вечные Небесные Личности Троицы - Бог, Христос и Святой Дух, вооружив их [апостолов] неземной энергией... помогали и в работе, и в обличении мира в грехе» (262).

«Если бы Отец пришел в наш мир и жил среди нас, смилив Себя, сокрыв Свою славу, чтобы человеческие существа могли взирать на Него, история жизни Христа, которую мы имеем, не изменилась бы... В каждом поступке Иисуса, в каждом Его уроке и наставлении мы должны видеть, слышать и узнавать Бога. Его образ, речи и поступки - это голос и действия Отца» (263).

Библиография к разделу 3

Е. Уайт. Желание веков. Заокский: Источник жизни, 1998.

Е. Уайт. Избранные вести, т. 1: В 3-х тт. Заокский: Источник жизни, 2003.

Е. Уайт. Патриархи и пророки. Заокский: Источник жизни, 1998.

Е. Уайт. Путь ко Христу. Заокский: Источник жизни, 2004.

Е. Уайт. Ранние произведения. Заокский: Источник жизни, 1998.

Е. Уайт. Свидетельства для Церкви. В 9-ти тт. Заокский: Источник жизни, 1997.

Е. Уайт. Служение исцеления. Заокский: Источник жизни, 2002.

Е. Уайт. Советы авторам и редакторам. Заокский: Источник жизни, 2003.

Жан Кальвин. Наставление в христианской вере. Т. 1. Кн. 1 и 2. Изд-во РГУ, 1997. Anderson, Godfrey T. Spicer: Leader With the Common Touch. Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1983.

Andreasen, M. L. "Christ, the Express Image of God". Review and Herald, Oct. 17, 1946, p. 8.

Andreasen, M. L. "The Spirit of Prophecy". Chapel address at Loma Linda, California, Nov. 30, 1948. Цит. по: Russel Holt, "The Doctine of the Trinity in the Seventh-day Adventist Denomination: Its Rejection and Acceptance", p. 20. Term paper, Seventh-day Adevntist Theological Seminary, 1969.

Bainton, Ronald H. Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1533. Boston: Beacon Press, 1953.

Bates, Joseph. The Autobiography of Elder Joseph Bates. Battle Creek, Mich.: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1868; reprint, Nashville: Southern Pub. Assn., 1970.

Berkhof, Louis. History of Christian Doctrine. Londod: Banner of Truth, 1969.

Bourdeau, D. T. "We May Partake of the Fullness of the Father and the Son". Review anf Herld, Nov. 18, 1890.

Burl, Merlin. "Demise of Semi-Arianism and Anti-Trinitarianism in Adventist Theology, 1888-1957". Research paper, Andrews University, 1996. Ellen G. White Research Center, Andrews University.

Butler, G. I., to J. H. Kellogg, Apr. 5, 1904. Kellogg-Butler Correspondence Collection, Adventist Heritage Center, Andrews University, Berrien Springs, Michigan.

Canale, Fernando L. A. Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions. Andrews University Seminary Doctoral Dissertations Series. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983. Vol. 10.

Canale, Fernando L. A. "Doctrine of God", напечатано в "Handbook of Seventh-day Adventist Theology". Ed. Raoul Dederen. Seventh-day Adventist Bible Commentary Reference Series. Hagerstown, Md.: Review and Herald Pub. Assn., 2000. Vol. 12, pp. 105-159.

Conkin, Paul K. American Originals: Homemade Varieties of Christianity. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.

Cottrell, R. F. "The Doctrine of the Trinity". Review and Herald, June 1, 1869.

Cullman, Oscar. Immortality of the Soul; or, Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament. New York: Macmillan, 1958.

Dederen, Raoul. "Reflections on the Doctrine of the Trinity". Andrews University Seminary Studies 8 (January 1970): 1-22.

Dick, Everett N. William Miller and the Advent Crisis, 1831-1844. Ed. Gary Land. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1994.

Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church. New York: Carlton and Porter, 1856.

"Fifteenth Meeting". Review and Herald, June 14, 1946.

Froom, LeRoy Edwin. The Coming of the Comforter. Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1928, rev. ed. 1949.

Froom, LeRoy Edwin. Movement of Destiny [MOD]. Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1971. Fudge, Edward W. The Fire that Consumes: A Biblical and Historical Study of Final Punishment. Houston: Providential Press, 1982.

Fudge, Edward W. and Robert A. Peterson. Two Views of Hell: A Biblical and Theological Dialogue. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000.

Gane, Erwin R. "The Arian or Anti-Trinitarian Views Presented in Seventh-day Adventist Literature and the Ellen G. White Answer". M.A. thesis, Andrews University, 1963.

Gonzalez, Justo L. Christian Thought Revisited: Three Types of Theology. Nashville: Abingdon, 1989.

Gonzalez, Justo L. History of Christian Thought. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century. Nashville: Abingdon, 1975. Vol. 3.

Hatch, Nathan O. The Democratization of American Christianity. New Haven: Yale University Press, 1989.

Himes Joshua V. "Christian Connection" [1833]. In Encyclopedia of Religious Knowledge. Ed. J. Newton Brown. Brattleboro, Vt.: Brattleboro Typographic, 1838, Pp. 362, 363.

Hogan, Richard M., and John M. LeVoir. Faith for Today: Pope John Paul II's Catechetical Teachings. New York: Doubleday, 1988.

Holt Russel. "The Doctrine of the Trinity in the Seventh-day Adventist Denomination: Its Rejection and Acceptance". Term Paper, Seventh-day Adventist Theological Seminary, 1969.

Kellogg, J. H. *The Living Temple*. Battle Creek, Mich.: Good Health Pub. Co., 1903.

Kellogg, J. H. to G. I. Butler, Oct. 28, 1903a. Adventist Heritage Center, Andrews University, Berrien Springs, Michigan.

Knight, George R. *Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Belief*. Hagerstown, Md.: Review and Herald Pub. Assn., 2000.

Liechty, Daniel. *Sabbatarianism in the Sixteenth Century: A Page in the History of the Radical Reformation*. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1993.

Loughborough, J. H. "Questions for Bro. Loughborough". *Advent Review and Sabbath Herald*, Nov. 5, 1861.

Maxvell, C Mervyn. *Review of Movement of Destiny*, by LeRoy Edwin Froom. *Andrews University Seminary Studies* 10 (January 1972): 119-122.

Miller, William. *William Miller's Apology and Defence*. Boston: J. V. Himes, 1845. Reproduced in *1844 and the Rise of Sabbatarian Adventism: Reproductions of Original Historical Documents*. Ed. George R. Knight. Hagerstown, Md.: Review and Herald Pub. Assn., 1994.

Moon, Jerry. "M. L. Andreasen, L. E. Froom, and the Controversy Over Questions on Doctrine". Term paper, Andrews University, 1988.

Moore, A. Leroy. *Adventism in Conflict: Resolving Issue That Divide Us*. Hagerstown, Md.: Review and Herald Pub. Assn., 1995.

Mustard, Andrews G. *James White and SDA Organization: Historical Development, 1844-1881*. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1988. Vol. 12.

Olmstead, Clifton E. *History of Religion in the United States*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1960. Olson, Roger E. *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999.

"Monarchianism", "Modalism", "Sabellianism", and "Trinity". *Oxford Dictionary of the Christian Church*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Pelican, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago: University of Chicago Press, 1971-1989. 5 vols.

Pinnock, Clark. "Conditional View". Напечатано в произведении "Four Views on Hell". Ed. William Crockett. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Pipkin, J. Wayne, and John H. Yoder. *Balthasar Hubmaier, Theologian of Anabaptism*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1989.

Seventh-day Adventist Answer Questions on Doctrine [QOD] [By LeRoy Edwin Froom, W. E. Read, and Roy Allan Anderson]. Washington, D.C.: Ministerial Department of the General Conference of the Seventh-day Adventists. Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1957.

Robinsonm Dores Eugene. *Story of Our Health Message*. 3d ed., rev. and enl. Nashville: Southern Pub. Assn., 1943, 1965.

[Servetus] Servet, Michael. *On the Errors of the Trinity*. Напечатано в произведении "The Two Treatises of Servetus on the Trinity". Ed. Earl Morse Wilbur. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

- Seventh-day Adventists Believe....: A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines [главный автор P. Gerard Damsteegt]. Silver Spring, Md.: Ministerial Department of the General Conference of Seventh-day Adventists, 1988.
- Seventh-day Adventist Encyclopedia, 1996 ed. Smith, Uriah. "In the Question Chair". Review and Herald, Mar. 23, 1897.
- Smith, Uriah. Looking Unto Jesus. Battle Creek, Mich.: Review and Herald Pub. Assn., 1898.
- Smith, Uriah. The State of the Dead and the Destiny of the Wicked. Battle Creek, Mich.: Review and Herald, 1982.
- Smith, Uriah. Thoughts on the Book of Daniel and the Revelation. Battle Creek, Mich.; Review and Herald, 1882.
- Snyder, C. Arnold. Anabaptist History and Theology: Revised Student Edition. Kitchener, Ontario, Canada: Pandora Press, 1997.
- Spear, Samuel T. The Bible Doctrine of the Trinity. Bible Students' Library, No. 90 (March 1892): 3-14. Reprinted from the New York Independent, Nov. 14, 1889.
- Stott, John R. W., and David Lawrence Edwards. Essentials. London: Hodder and Stoughton, 1988.
- Unruh, T. E. "The Seventh-day Adventist Evangelical Conferences of 1955-1956". Adventist Heritage (Winter 1977).
- Verduin, Leonard. "Luther's Dilemma: Restitution or Reformation?". Напечатано в произведении "Essays on Luther". Ed. Kenneth A. Strand. Ann Arbor, Mich.: Ann Arbor Publishers, 1969. Pp. 73-96.
- Waggoner, Ellet. J. Christ and His Righteousness. Oakland, Calif.: Pasific Press Pub. Assn., 1890; Riverside, Calif.: Upward Way, 1988.
- Waggoner, Joseph H. The Atonement. Oakland, Calif.: Pasific Press Pub. Assn., 1884
- White, Arthur L. Ellen G. White. Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1985. Vol. 1.
- White, Ellen G. "An Appeal to the Ministers". Review and Herald, Aug. 8, 1878.
- White, Ellen G. "Counsels on Health". Mountain View, Calif.: Pasific Press Pub. Assn., 1923.
- White, Ellen G. "Counsels to Parents and Teachers". Mountain View, Calif.: Pasific Press Pub. Assn., 1913.
- White, Ellen G. Ellen G. White Comments. The Seventh-day Adventist Bible Comentary. Vol. 5, p. 1113.
- White, Ellen G. 1888 Materials. Washington, D.C.: Ellen G. White Estate, 1987.4 vol.
- White, Ellen G. Fundamentals of Christian Education. Nashville: Southern Pub. Assn., 1923.
- White, Ellen G. The Great Controversy Between Christ and Satan During the Christian Dispensation. Oakland, Calif.; Pasific Press Pub. Assn., 1888.
- White, Ellen G. The Great Controversy Between Christ and Satan: The Conflict of the Ages in the Christian Dispensation. Mountain View, Calif.: Pasific Press Pub. Assn., 1911, 1950.
- White, Ellen G. Manuscript 131, 1897.

White, Ellen G. Manuscript Releases. Silver Spring, Md.: Ellen G. White Estate, 1993. Vol. 15.

White, Ellen G. "'Search the Scripture'. John 5:39". Youth's Instructor, Aug. 31, 1887, par. 1.

White, Ellen G. Specail Testimonies, Series B, No. 7. N.p., 1906.

White, Ellen G. Spiritual Gifts. Battle Creek , Mich.: Seventh-day Adventist Pub. Assn., 1858-1864. 4 vols.

White, Ellen G. "The First Advent of Christ". Review and Herald, Dec. 17, 1872.

White, Ellen G. "The Truth Revealed in Jesus". Review and Herald, Feb. 8, 1898.

White, Ellen G. "The Word Made Flesh". Review and Herald, Apr. 5, 1906.

White, Ellen G. To the Teachers in Emmanuel Missionary College, Sept. 22, 1903 (letter 211, 1903).

White, Ellen G. To Brother and Sister Hastings, Mar. 24-30, 1849 (letter 5, 1849). Напечатано в "Manuscript Releases". Vol. 5, p. 200.

White, Ellen G. In Youth's Instructor, Aug. 4, 1898.

White, James. "Christ Equal With God". Review and Herald, Nov. 29, 1877.

White, James. In Day-Star, Jan. 24, 1846.

White, James. Sketches of the Christian Life and Public Labors of William Miller. Battle Creek, Mich.: Seventh-day Adventist Pub. Assn., 1875.

Whitney, Seymour B. "Both Sides". Review and Herald, Feb. 25, Mar. 4, 1862.

Wilbur, Earl Morse. A History of Unitarianism. Socinianism and Its Antecedents. Cambridge: Harvard University Press, 1945. Vol. 1.

Wilbur, Earl Morse. A History of Unitarianism. In Transylvania, England, and America. Cambridge: Harvard University Press, 1952. Vol. 2.

Wilcox, F. M. "The Message for Today". Review and Herald, Oct. 9, 1913. f .

Раздел 4. Доктрина о Троице и ее значение для христианской веры и опыта

Словарь к четвёртому разделу

Авва (арам.) - букв. «отец».

Афанасий - египетский церковный лидер и мыслитель, сыгравший значительную роль в утверждении тринитарного учения во время и после Никейского собора (325 г. н. э.) Он был главным оппонентом Ария, противника идеи о том, что Христос существовал предвечно с Отцом.

Великая борьба - концепция, которая отражает библейскую идею о грандиозной борьбе, происходящей во Вселенной между силами Христа и сатаны с тех пор, как сатана (тогда Люцифер) поднял восстание на небе и пытался вместо Христа управлять творением.

Законнический - относящийся к позиции, согласно которой человек может быть примирен с Богом только посредством абсолютного послушания Закону Божьему. Законник считает подобное законопослушание заслугой, которая обязывает Бога вознаградить человека спасением. Эта идея противостоит классическому протестантскому убеждению о спасении благодатью

исключительно по вере, а не по делам закона.

Заместительный - термин, используемый в богословских спорах о значении смерти Христа. Термин передает идею, что Христос претерпел необходимое наказание вместо грешников. Его смерть удовлетворяет требованиям Божественной справедливости, так что грешников можно провозгласить прощенными.

Искупление - богословский термин, главным образом используемый для трактовки смерти Христа как спасительного события в плане избавления.

Константинопольский собор - важный церковный собор, который состоялся в 381 г. н. э. Участники этого собора подтвердили истинность доктрины о Троице и прояснили доктрину о Святом Духе.

Маранафа (арам.) - «приди, Господь» (1 Кор. 16:22).

Никейский - термин, используемый в связи с Никейским собором, состоявшимся в 325 г. н. э., на котором ключевая идея доктрины о Троице одержала победу над концепциями Ария и его последователей. Этот термин также применяется по отношению к образу мышления главных сторонников Троицы до и после собора.

Объективистские теории - характеристика теорий, или моделей, искупления, которые делают акцент на выполнении Богом задачи, связанной с прощением грешников.

Оправдательный суд - идея о том, что Бог проводит следственный этап последнего суда не для того, чтобы оценить действия подсудимых, но для того, чтобы показать, что Он действовал совершенно справедливо, решая участь каждого человека, который предстает перед Его судом.

Оправдывающая благодать - работа Божьей благодати, прощающей грешника и представляющей его полностью совершенными во имя Христа.

Субстанция - специфический термин, используемый христианами мыслителями IV в. н. э. в связи с неотъемлемой природой вещи или существа. Он был использован для выражения идеи о том, что Христос обладает той же сущностью или Божественной природой, что и Отец.

Субъективистские теории - характеристика теорий, или моделей искупления, которые подчеркивают соответствующий отклик грешника на смерть Христа или желательный эффект Его смерти.

Сценарий - основной план или сюжет пьесы или оперы.

Теория нравственного (морального) влияния - название модели искупления, которая заявляет, что нам следует, в первую очередь, понимать смерть Христа как демонстрацию Божьей любви, а не заместительную жертву, необходимую для удовлетворения Божественной справедливости.

Теория правления - название теории, или модели, искупления, которая делает акцент на том, что Христос умер, чтобы продемонстрировать небесную справедливость. Согласно этой теории, Христос умер, чтобы Бог смог сохранить нравственный порядок во Вселенной и в то же самое время открыто простить грешников.

Теория удовлетворения - название модели искупления, которая заявляет, что смерть Христа была необходимой для удовлетворения Божественного чувства справедливости. Посредством удовлетворения справедливости Он или Его смерть обеспечили возможность для прощения грешников.

Глава 15. Почему важна доктрина о Троице-1

Любовь Божья и Божественность Христа

Вступление

Изучив библейские свидетельства относительно Троицы (в чем заключается доктрина) и историческое развитие доктрины (как развивалось учение), мы обратим свое внимание к вопросу, почему христианам так важно принять эту доктрину. Иными словами, если доктрина верна, что из этого следует?

Ключевые моменты тринитарного учения

Прежде, чем мы с вами продолжим, давайте вспомним основные составляющие доктрины.

Тринитарная доктрина учит, что Божество состоит из трех Божественных Личностей - Отца, Сына и Святого Духа. Они являются не тремя Богами, а тремя Божественными Личностями, едиными по природе (та же самая сущность или субстанция), характеру и намерениям. Каждый из них существовал предвечно, то есть не было такого времени в вечном прошлом, когда бы Они не сосуществовали, и никогда не будет такого времени, когда Они перестанут существовать.

Являясь единым целым, три Божественные Личности в то же время взяли на Себя различные роли или функции в Божьем деле творения, искупления и управления Вселенной. Отец принял абсолютное руководство, Сын подчинил Себя водительству Отца, а Святой Дух добровольно подчинился Отцу и Сыну.

Сын является второй Личностью Божества, обладающей всей полнотой Божества телесно. Сохранив неограниченную Божественность Своей Личности, оставил атрибуты и привилегии, присущие Его Божественной власти, и при Воплощении стал полностью человеком. Дух действует как личностный, Божественный представитель Троицы на земле. Святой Дух имеет такую же Божественную сущность, что Отец и Сын, и является полноценной Личностью.

Таковы основные убеждения, которые христиане исповедуют как библейскую истину о Святой Троице.

Почему так важна доктрина о Троице

В этой главе и двух последующих представлены, во-первых, наиболее важные богословские аргументы, убеждающие верующего в необходимости доктрины о Троице; во-вторых, некоторые практические выводы, вытекающие из этих богословских аргументов. Иными словами, вопрос, почему учение о Троице является важным и что из этого следует, наводит на важные, даже необходимые, богословские выводы при условии серьезного размышления о любви Отца, о полноте Божественности Сына и Духа, личностной природе Духа и присущей всем трем Личностям единой природе.

Рассуждения о доктрине

Какой бы правильной с точки зрения разума доктрина ни была, она будет приносить мало пользы до тех пор, пока ее нельзя будет определенным образом применить на практике.

Действительно ли так важна доктринальная правота в вопросах, поднятых в

связи с концепцией о Троице? Приведет ли к гибели отвержение доктрины? Можно ли без нее ясно понять истинную природу Бога, значение смерти Христа на кресте и победу Бога и Его народа над грехом, искушением и смертью?

Прежде чем ответить на эти вопросы, мы предлагаем рассмотреть следующее мнение.

Хотя доктрина имеет важное значение для христианского опыта, нет прямой зависимости между доктринальной правильностью и спасением. Надо признать, что все мы сбились с пути в доктринальном смысле. Каждый из нас в прошлом придерживался неких довольно незрелых теологических убеждений. Правда состоит в том, что нам необходимо возрасть и добиваться ясности в своем понимании Бога. Таким образом, если бы спасение было основано на абсолютно безупречном понимании доктрины, мы все были бы обречены.

В то же время, признав все вышесказанное, мы также должны согласиться, что ложная доктрина и ошибочное богословие могут сильнейшим образом навредить духовному опыту в силу искаженных представлений о Боге.

Я уверен, что многим из нас приходилось получать негативную информацию о возможном работодателе, партнере по бизнесу или о чем-либо другом. Такая информация вызывает в нас сомнения, ведет к недоверию, а недоверие - это основное препятствие для дружеских или деловых отношений. Однако когда подобные утверждения оказываются голословными, и мы узнаем настоящую правду о человеке, относительно которого сомневались, это дает стимул для развития доверительных взаимоотношений.

Правильная доктрина позволяет проверить сведения, связанные с Личностью Бога. Вы сомневаетесь, нужно ли нам проверять информацию о Боге? Ответ - да!

Противники Бога распространили столько ошибочной информации о Нем, что человек будет лучше подготовлен, если проверит каждое утверждение, касающееся Бога.

Для адвентистов седьмого дня подобная проверка будет согласовываться с нашим пониманием темы Великой борьбы. Этот захватывающий сценарий изображает Вселенную, раздираемую противостоянием, в основе которого вопрос природы Бога и Его любви. Бог Вселенной приглашает нас тщательно рассмотреть истину о Его природе и управлении Вселенной. Ключевыми способами передачи истины о Его природе и характере являются Библия и Его откровение в Личности Иисуса.

Итак, вопрос в следующем: содержит ли доктрина о Троице то, что мы обязаны знать о Боге? Более того, может ли подобное знание особо помочь нам пережить последние этапы великого конфликта?

Осмелимся предположить, что концепция о Троице является фундаментальной и совершенно необходимой доктриной, которая показывает несуразность многих представлений о Боге, Его природе и характере. Понимание Троицы облегчит наше примирение с Богом и поможет нам быть более полезными служителями в нашем благовестии о Нем и для Него.

В центре - любовь

Завершая в 7-й главе обзор библейских свидетельств за и против доктрины о Троице, мы уделили особое внимание теме «Бог как воплощение любви». Согласно доктрине о Троице, Божество состоит из трех взаимовечных

Божественных Личностей, Которых связывают отношения любви, взаимной поддержки и обоюдного послушания. Это заявление, если оно верно, многое говорит нам о сущности Божества.

Более того, в это откровение триединой любви вовлечена не только фундаментальная природа Бога, на карту поставлен замысел Божий относительно тех, кого Он создал по Своему образу.

Если Бог есть любовь (1 Ин. 4:8) в Своей сущности и Он сотворил нас по Своему образу и подобию (Быт. 1:26, 27), тогда суть человеческого существования заключается в том, чтобы жить в социальных и духовных взаимоотношениях любви, доверия и послушания Богу и людям. Если сущность природы Бога определяет вечная, безграничная любовь, выражающаяся во взаимоотношениях, и Он создал нас по Своему образу, тогда смысл жизни определяется участием во взаимоотношениях любви! Другими словами, жить в подлинном смысле можно лишь с ориентацией на внешний мир, а не в угоду своему «я».

Первый практический вывод заключается в том, что если любовь является сущностью сотворенной Богом Вселенной, изливаясь на окружающих, тогда любые действия, наносящие вред подлинным, богоподобным взаимоотношениям любви, становятся несостоятельными. А те качества и поступки, которые закладывают приносящие радость продуктивные взаимоотношения, являются настоящими и желаемыми.

Однако это приводит к очень серьезному вопросу: могут ли грешные люди по-настоящему знать, что представляют собой истинные взаимоотношения бескорыстной любви? Великий отступник, сатана, заявил, что обрести любовь и настоящее счастье можно, лишь возвеличив себя и сделав самоудовлетворение главной целью жизни.

Кто прав? Мы утверждаем, что Бог, явивший Себя в трех ипостасях, заявил тем самым, что мы созданы отражать любовь, которая сверхъестественным образом живет в Его единой и трояственной природе. Более того, любовь, пребывающая в триедином Боге, не может быть эгоистичной. Отсюда вывод: величайшую радость и удовлетворение мы обретаем, живя для других и служа им.

Итак, всем христианам надо признать, что Божий путь любви - лучший путь. Более того, это единственный путь, которым можно идти. Следующее наблюдение, однако, заключается в том, что мы, люди, естественно, не хотим так жить. Сама наша природа, находящаяся в состоянии конфликта с любовью как сутью Божественной природы, постоянно побуждает нас жить, подражая дьяволу - все для себя! Что говорит Троица об этом ужасающем положении, в котором мы оказались?

Кто может спасти?

Библейская история говорит нам, что при сотворении мира Бог наделил человека природной способностью любить и жить подобно Троице. Но люди восстали, и теперь их жизнь больше похожа на жизнь сатаны, а не на жизнь любви. Как же Бог отреагировал на столь трагический поворот событий?

Великая весть, исходящая от нашего Творца, заключается в том, что Он не только создал нас в силу своей всеобъемлющей любви (выходящей за пределы Троицы), но и полон решимости спасти нас в силу Своей жертвенной любви. Именно в самой сущности этой жертвенной любви истина о Троице проходит

свое самое серьезное испытание и обретает самое поразительное, волнующее откровение.

Богу пришлось противостоять ангельскому и человеческому восстанию - греху, который является абсолютной противоположностью Его вечной любви. Что же Ему делать?

Красной нитью в Библии проходит мысль, что триединый Бог возлюбил нас такой любовью, при которой возможен лишь один путь к примирению и спасению. Священное Писание представляет нам план искупления, который может восстановить взаимоотношения с Богом, ориентированные на удовлетворение нужд других людей, и в процессе этого ориентировать людей на такие взаимоотношения, которые помогут им жить иначе, любя друг друга.

Хотя грех противен Богу, сама Его природа любви побудила Его инстинктивно протянуть руку в акте спасительного милосердия, а не наброситься на нас в порыве восстановить справедливость. Он желал одного - восстановить наш статус Божьих сынов и дочерей. Его цель состоит в том, чтобы спасительным образом изменить нас в подобие Его образа, избавив от греховного прошлого и греховной природы, сделавших наше (и Его) существование таким мучительным.

Мы снова спрашиваем, как же Ему добиться осуществления этого замысла? Должен ли Он праведной силой очистить Вселенную от последствий восстания? Да, Бог мог бы сделать это, но Он не выбрал такое быстрое решение проблемы. Библейское повествование говорит о том, что Его путь - это путь терпеливых призывов, отмеченных многими страданиями и проявлением Его вечной любви. Сердцевина Его плана состояла в том, чтобы пожертвовать Своим собственным Божественным Сыном, Который должен был прийти и жить с нами в облике человека, чтобы открыть нам подлинную любовь. Кульминация миссии Сына Божьего заключалась в том, чтобы жить и умереть таким образом, чтобы мы могли обрести прощение, примирение и абсолютное исцеление от болезни греха.

Только Христос один может спасти

Но почему Его собственный Сын должен был стать жертвенным даром? Разве не мог стать посредником в деле примирения ангел или вездомное существо из непавших миров?

Подобные вопросы привели к древним спорам IV в. н. э. относительно Божественной природы Христа. Афанасий, главный поборник идеи о полноте Божественности Христа на Никейском соборе, оказал решительное сопротивление точке зрения Ария, заявляя, что единственным, кто мог действительно искупить и исцелить мир, был не кто иной, как Сам Бог. Ни одно сотворенное существо (ангел или кто-либо другой) не могло считаться способным справиться с этой великой миссией.

Но почему только единственный Сын Божий был способен выполнить подобную задачу? Почему Иисус является единственным Существом, способным полностью явить Личность Бога? Ответы на эти вопросы касаются самой сути триединой природы Божества!

Только Бог может представить Бога

Только Тот, Кто является Богом в полном смысле этого слова, может действительно показать нам, каков Бог (Ин.14:8-11; 1 Кор. 1:21-24). И так как

Иисус был полностью един с Отцом в природе и характере, Он смог явить истину о Боге. Нужно быть Личностью, Которая действительно знает о Божественной природе, чтобы предоставить по-настоящему достоверное откровение о том, каков Бог. Никакой сотворенный бог, полубог или бог, имеющий заимствованную Божественную природу, не будет достаточно подготовлен для выполнения этой задачи. Только Тот, Кто имеет Божественную природу, сможет по-настоящему явить человечеству истину о Боге.

Только Бог может принести жертву

Однако большую трудность представляет вопрос, почему только одна из Личностей Божества (Иисус) могла принести самую действенную спасительную жертву за грех? Здесь потребуется предельная осторожность и ясность. Нужно напоминать себе, что мы находимся у предела, за которым великая истина окутана глубокой тайной.

Прежде всего нам необходимо признать, что истинный Бог по природе Своей бессмертен и не может испытать смерть. Эта простая библейская истина (1 Тим. 6:14-16) объясняет одну из причин необходимости Воплощения (Евр. 2:9, 14-18). Только зависимая, смертная человеческая природа могла подвергнуться смерти. Облекшись в человеческую плоть, Иисус принял человеческую природу и умер.

И снова мы спрашиваем, почему только Личность, обладающая полнотой Божества, была способна принести жертву искупительной смерти? Как это возможно, если Христос, будучи Богом, не мог испытать смерть?

Иисус - единственный Совершитель спасения

Ответ включает в себя несколько аспектов:

1. Сам союз Божественного и человеческого в воплощенной природе Христа предполагает, что хотя Божественная сущность не умерла в прямом смысле слова, она все же претерпела смерть в некотором смысле. Божественная природа Христа вместе с Его человеческой природой с каждым шагом на пути ко кресту самоотверженно соглашалась принять смерть. Поэтому сама смерть Христа как человека была окутана безграничной ценностью вечной любви.

Пример смерти Авраама Линкольна может помочь нам понять это. С человеческой точки зрения, его смерть была не более трагичной, чем смерть любой другой жертвы убийства. Но с точки зрения ценности его личности для нации смерть Линкольна оказалась гораздо более трагичной. Жизнь и личность Линкольна в силу его президентской должности и его действий, связанных с преодолением последствий Гражданской войны, придали его смерти гораздо больше значимости по сравнению со смертью любого другого обычного гражданина. И Христос, Который вследствие Своей Божественной природы стал Создателем и Искупителем, является единственным достойным Существом, чтобы принести по-настоящему спасительную жертву за грех.

Елена Уайт, придерживаясь той же мысли, что Афанасий Великий и авторы-тринитарии раннего периода Церкви, так сказала об этом: «Сын Божий был единственной жертвой, достаточной для того, чтобы полностью удовлетворить требования совершенного Закона Божьего. Ангелы были безгрешными, но они подчинялись Закону Бога... Его [Христа] жизни было достаточно, чтобы освободить человека из оков его падшего состояния» (264).

«Христос равен Богу, бесконечному и всемогущему. Он мог уплатить выкуп

за свободу человека... Он мог сказать то, чего не смог бы сказать ни один ангел: у Меня есть власть над Своей жизнью, „власть отдать ее и власть... опять принять ее» (265).

2. Только любовь, пребывающая в одной из Личностей Божества, была способна по-настоящему осудить грех. Мы можем представить вопрос осуждения греха следующим образом: полнота Божественной любви Христа обладала не только присущей ей ценностью, но также и силой победить грех. Но почему? Ответ кроется в самой сути такого явления, как грех.

Изучив всю информацию по данному вопросу и сконцентрировав ее в одном предложении, мы можем с уверенностью сказать, что понятие грех означает противоположные любви сущность и поступки сотворенного существа. Что значит „противоположные любви"?»

Подлинная сущность богоподобной праведности заключается в проявлении любви. Закон Божий есть точное выражение Его характера любви (Мф. 22:36-40; Рим. 13:8-10; 1 Ин. 5:2,3). С помощью ясных повелений он определяет то, как исполненные Божественной любви существа будут мыслить и действовать. А те, чьи поступки идут вразрез с изложенным Законом Божиим, действуют вопреки Божьей любви. Таким образом, грешить, значит, не только плохо думать и поступать, но и не любить.

Другими словами, грех не появился бы, если бы любовь не была сущностью Божества. Тот факт, что Божья любовь требует наличия свободного выбора, создает возможность для существования греха. Именно данная Богом свобода, необходимая для проявления любви в жизни, оставляет путь для греховного непослушания. В то же время, когда грех пользуется дарованной Богом свободой, рожденной любовью, и противостоит самой сущности Бога, он может проявляться только в противоположных любви качествах или поступках. Таким образом, грех становится человеческим порождением, которое питается Божьей любовью и становится крайне испорченным, искаженным представлением Божественной любви. Грех просто не может существовать без Божьей сущности любви, но является искаженным паразитическим ее проявлением.

Несомненно, Бог ни в коем смысле не является создателем греха. Это явление есть таинственный плод испорченных мыслей сатаны, и никто никогда не сможет до конца объяснить его. Но если бы Бог лишил возможности выбора того, что противоречит Его сущности любви, греха никогда бы не было. Бог мог бы не рисковать и создать нас такими существами, которые бы не грешили. Но тогда мы были бы бездумными машинами, исполняющими волю Божью по инстинкту. Да, Бог выбрал крайне рискованный путь, когда создал существ по образу Своей собственной сущности любви. Но разве мог Он поступить иначе, если действительно хотел сотворить существа, которые смогли бы свободно общаться с Ним, откликаясь на Его любовь?

Поэтому, противопоставляя грех Божьей любви (трактуя его как отношения и поступки, лишённые любви), мы утверждаем, что только Тот, Кто от природы обладает вечной, Божественной любовью, сможет разоблачить и уничтожить грех и его создателя. Только Божественная любовь во Христе, в Котором «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9), способна представить в истинном свете и осудить паразитическое Alter ego. Все эти факты подводят к тому, что смерть Христа на кресте была разоблачением греха и его поражением.

Это разоблачение и уничтожение греха Божественной силой Христа имеет два важных последствия:

а) жизнь Христа и Его смерть явили Божью любовь таким способом, которого никогда еще не видели в истории Вселенной. И именно такая справедливость, исполненная любви и милосердия, оказывает на грешника духовное и нравственное влияние, заставляющее оставить грех. Такое покаяние вдохновляется не только Христом, показывающим чудовищность греха. Оно происходит также благодаря более глубокой оценке дара прощения, которой мы в действительности не заслуживаем. Таким образом, откровение любви, явленное Иисусом в Его совершенной жизни и искупительной смерти, изменяет наше отношение к греху и к Богу, так что мы обретаем способность откликнуться на Его дар прощения и новой жизни. Но суд Сына над грехом, произведенный благодаря демонстрации любви в Его жизни и смерти, дает Богу возможность совершить еще одно важное действие;

б) абсолютное послушание Христа Закону и то, что Он ради нас понес на Себе наказание за его нарушение, позволяет Богу прощать раскаивающихся грешников. Он дарует прощение раскаявшемуся грешнику ради Христа. Благодаря результатам, которых Божья любовь достигла в жизни и смерти Христа, Бог гарантирует наше прощение, делая заслуги Христа нашими заслугами.

Нам даруется новая жизнь (жизнь Христа), новое законное положение и сильные побуждения, даруемые Божьей любовью, чтобы, начиная с этого момента, мы жили подобно Ему и для Него. И все это стало возможным благодаря Божьей любви, а не на основании человеческих стараний. Оправдывающие заслуги Христа являются примером праведности Божьей, а не человеческой!

Такое понимание Божьего пути прощения и оправдывающей благодати неразрывно связано с Его любовью. Только любовь, которая пребывает во Христе, обладающем полнотой Божества, могла гарантировать подобную праведность. Показательно то, что антиринитарные и унитарные религиозные традиции во все века были всегда склонны придерживаться законнического подхода к спасению. Иными словами, только при условии послушания закону грешник может считаться прощенным. Но когда учение о Троице заявило о себе, тринитарные движения вновь стали акцентировать прощение и оправдание по благодати через веру.

Представители иудаизма, ислама, раннего адвентизма, придерживающегося идеи антиринитаризма, свидетели Иеговы - все они склонны отвергать ясную доктрину об оправдании благодатью, основанном исключительно на заслугах Божьей праведности. Только когда адвентисты седьмого дня склонились к тринитарному пониманию Божественности Христа, оправдание по благодати исключительно через веру стало обретать для них ясность. Вообще, история показывает, что идея о спасении по благодати через веру не слишком хорошо приживается в Церкви, пока верующие не обретают более глубокое понимание полноты Божественности Христа.

Значение истины, что Христос обладает полнотой Божества, однако, не ограничивается провозглашением оправдания по благодати. Его Божественность также обеспечивает яркий опыт новой жизни верующего, возможной благодаря преобразующей благодати.

3. Необходимость жертвы Божественного происхождения также проистекает из факта, что только бессмертное от природы существо может даровать вечную жизнь тем, кто принимает спасающую силу Его искупительной

смерти.

Новая жизнь, которую дарует Христос, включает в себя жизнь любви на земле и жизнь вечную, обретаемую при Втором пришествии. Таким образом, Его смерть не только изглаживает грех и уничтожает власть смерти. Божественная любовь Христа дает нам возможность обновления нашей личности.

4. Мы называем великий труд обновления личности освящением благодатью. Полнота Божественности Христа абсолютно необходима не только для того, чтобы Он мог предложить дар прощающей или оправдывающей благодати. Полнота Его Божества также обеспечивает силу преобразующей благодати. Грех настолько сильно нарушил порядок в Божьем Творении, что исправить все может только тот, кто обладает подлинной творческой силой, - Сын Божий!

Иисус, великий Творец, становится великим Врачом человеческой души, обезображенной пагубным влиянием греха. Сила Его праведной жизни и искупительной смерти настолько целительна, что ни одна отчаявшаяся душа не должна терять надежды. Кроме примера с исцелением есть еще одна метафора, которая могла бы объяснить действие преобразующей любви. Это метафора утешительного присутствия сильного отца рядом со слабым, испуганным ребенком. Когда я был маленьким, я отчаянно боялся темноты. Когда мне нужно было вечером выйти на улицу, я представлял себе всевозможных злых великанов, таившихся в темноте. Но когда я был с отцом, все казалось безопасным и спокойным. Когда могущественный Бог, всемогущий Иисус, находится на нашей стороне в борьбе с силами тьмы, нам нечего бояться.

5. Полнота Божественности Христа была необходима не только для того, чтобы прощать грех и преобразовывать нашу личность. Его Божественная природа дает нам уверенность в том, что Он всегда выступает нашим Испытателем. Божественный Христос является неизменно доступным и действенным Защитником, Посредником, или Ходатаем, между человечеством и Богом. В то же время, будучи Божеством, Он остается и «Человеком» (1 Тим. 2:5,6).

Эта концепция прекрасно выражается с помощью метафоры «поручителя». Это обнадеживающее сравнение создает образ человека, который непрестанно поддерживает другого, особенно в том, что касается долгов. Поручитель гарантирует, что долг будет оплачен даже в том случае, если должник не сможет выплатить его сам. На основании Библии авторы используют замечательные эпитеты по отношению ко Христу - Заместитель и Поручитель, чтобы изобразить Его нашим Защитником и Посредником перед Отцом. Да, есть Тот, Кто стоит за нас, Чья вся полнота бесконечной любви изливается ради нас! Какого достойного Спасителя мы имеем во Христе!

И снова Елена Уайт выразила эту мысль словами, очень похожими на признания тринитариев IV в.:

«Примирение человека с Богом могло совершиться только с помощью Посредника, равного Богу, обладающего достоинствами, позволяющими Ему ходатайствовать пред всемогущим Богом за человека и, кроме того, открыть Бога падшему миру. Поручитель за человечество и его заместитель должен обладать природой человека и быть связанным с человеческой семьей, которую он представляет; кроме того, будучи посланцем Бога, он должен обладать Божественной природой, иметь связь с Безграничным, дабы явить Бога миру и

быть посредником между Богом и людьми» (266).

Но Христос физически не присутствует среди нас, чтобы выполнять Свой труд. Как же тогда Он может производить такие перемены и приносить такое утешение, будучи так далеко от нас? Мы находим ответ в деятельности и личности могучей силы - третьей Личности Божества, Святом Духе. Именно к этой теме мы обратим наше внимание в следующей главе.

Глава 16. Почему важна доктрина о Троице-2

Святой Дух и триединство Божества

Вступление

Несомненно, Святому Духу уделено меньше внимания в богословии и практическом христианстве, чем Отцу или Сыну. В то же время для Святого Духа характерно оставаться в тени. Его работа никогда не заключалась в том, чтобы привлекать внимание к Своей собственной Личности. Скорее, Он получает величайшее удовольствие, когда посредством Его служения превозносится Отец в Сыне. Именно поэтому мы называем Святого Духа небесным «Утешителем», или «Помощником».

Однако мог бы Святой Дух действительно совершать Свое служение, если бы был всего лишь неким сотворенным небесным каналом, а не могущественной третьей Личностью вечного Божества?

И, наконец, какое значение имеет для нашего понимания спасения и уверенности в Божьем правлении Вселенной идея о триединстве Божества? Сначала мы обратим свое внимание к Личности и деятельности Святого Духа.

Святой Дух как Божественный и Личностный Посредник в деле спасения

Тесно связаны с проблемой Божественной Личности и природы Христа вопросы о Божественности, Личности и деятельности Святого Духа. Согласно классическим тринитарным убеждениям, только существо, обладающее полнотой Божества, могло верно представить Отца и Сына роду человеческому. Более того, только Дух, обладающий полнотой Божества, мог обернуть работу Христа спасительной реальностью в сердце человека.

Полнота Божественности Духа

Библейский текст, настаивающий признать, что Дух Святой обладает полнотой Божественности, находится в 1 Кор. 2:7-12: «Но проповедуем премудрость Божию, тайную... которой никто из властей века сего не познал... Но, как написано: „не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его“. А нам Бог открыл *это* Духом Своим; ибо Дух все пронизает, и глубины Божий. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога».

Этот отрывок открыто заявляет о том, что мы можем познать Бога только через Духа Божьего, Который в настоящее время является Его официальным представителем на земле, откровением Его любви и спасающей силы. Таким образом, раз Святой Дух должен верно представлять и Бога Отца, и Бога Сына, Ему Самому надо обладать полнотой Божества. Другими словами, только

существо, имеющее полноту Божества и вечной сущности Божественной любви, может должным образом передать эту любовь миру, лишенному, к несчастью, Божественного знания и обреченному на смерть.

Давайте попытаемся извлечь уроки из идеи о полноте Божественности Святого Духа:

1. Только Святой Дух мог донести до падшего человечества преобразующую и убеждающую силу великой любви Божьей. Только Тот, Кто извечно разделял жертвенную любовь Отца и Сына, может полностью передать эту любовь падшим человеческим существам.

2. Только Святой Дух, имеющий такую же широкую душу Бога, восплававшего любовью к Своим заблудшим детям, может даровать Своим детям на земле «Духа усыновления, Которым взываем: „Авва, Отче!“ Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы - дети Божий» (Рим. 8:15, 16).

3. Только Святой Дух, трудившийся вместе с Сыном при Творении, готов воссоздать души, уничтоженные разрушительными силами сатаны и греха (Рим. 8:10, 11). Обновляющая деятельность Духа тесно связана с духовными плодами. Таким образом, только Дух, Который трудится совместно со Христом - Лозой (Ин. 15:1-11), способен произвести в народе Божьем «начаток Духа» (Рим. 8:23).

Более того, вопрос о «плоде Духа» обретает большую ясность, когда становится очевидным то, что все остальные плоды (радость, мир, долготерпение, доброта и т. д.) являются проявлениями одного «плода» любви, объединяющего все остальные (см. Гал. 5:22-24).

4. Только Святой Дух, Который подкреплял Христа в тяжелые периоды Его жизни - в Гефсимании и на Голгофе, может помогать во всем и нам, когда мы проходим собственные долины смертной тени.

5. Только Дух, Который до конца знает сердце нашего великого Первосвященника и Ходатая, может должным образом оказывать нам поддержку и наделять благословениями, возможными благодаря постоянному заступничеству Христа за нас пред Отцом любви.

6. Только Святой Дух, вдохновляющий Иисуса в молитве, может помогать нам в наших слабостях. «Ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас вздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией» (Рим. 8:26, 27). 7. Только Тот, Кто ни на шаг не отступает от служения Христа на этой земле и в то же самое время способен быть повсюду одновременно (вездесущность Бога), мог передать всему миру искупительное присутствие Христа. Единственное существо, которому под силу совершить подобное, - это вечносущий и вездесущий Святой Дух.

Личностная природа Святого Духа

В 4-й главе мы подвели итог библейским свидетельствам в защиту полноты Божественной природы Святого Духа. Почему этот вопрос является таким важным? Действительно ли мы осознаем силу утверждения о том, что Дух Христов делает реальным для нас личное присутствие Христа?

Разве личное присутствие любимого не является определяющей силой любви? Может ли действительно существовать по-настоящему искупительная любовь, которая в конечном счете не выражается в личном присутствии? Разве

мысль о том, что Святой Дух является своего рода небесным Интернетом, отзывается в вашей душе надеждой? Благодарность Богу за то, что Святой Дух есть Божественная Личность, вступающая в общение, а не некий информационный канал!

Я очень хорошо помню радость общения по электронной почте со своей невестой, когда мы временно были разлучены друг с другом. Но каким бы благословением ни были электронные средства связи, они, конечно, не могли заменить ее личного присутствия! Если бы вся надежда на любовь, которой я жил в те дни, сводилась к переписке по электронной почте или к телефонному разговору, я был бы «несчастнее всех человеков» (1 Кор. 15:19). Слава Богу, что Святой Дух являет Собой личное присутствие Небесного Жениха.

Многие из нас испытали на себе безупречное с профессиональной точки зрения, но лишенное человеческих эмоций медицинское обслуживание. Врачам подчас не хватает чуткости. Однако, когда Христос приходит утешить нас во всех наших болезнях и стрессах вследствие греха, Его чуткость изливается на нас в служении Святого Духа, представляющего Христа на земле.

Более того, когда Бог призывает нас к служению, благовестию и подвигам ради Него, именно сила и водительство Духа, являющегося Личностью, укрепляет нас и дарует нам мужество, видение и мудрость. Таким образом, Святой Дух, небесный Утешитель, может по-настоящему исцелить больную человеческую душу и сделать возможным наше служение в мире.

Нераздельность Божества и ее значимость с богословской точки зрения

Нераздельность Божества и единство Вселенной

Мир полон ужасающих примеров разногласий и глубоких расколов в отношениях между людьми. Мучительная отчужденность отдельных личностей, групп людей, религий и народов подрывает общественное устройство.

Более того, чувство интуитивного недоверия охватывает большую часть вселенной, когда встает вопрос о том, как Бог справится с проблемой греха. Что проясняет концепция о нераздельности Божества?

Триединый союз гарантирует объединение Вселенной

Если существует хоть какой-то шанс, что разногласия, нарушающие порядок нашего мира и вместе с тем гармонию Вселенной, будут устранены, это станет возможным только благодаря примиряющим усилиям Божества. Мы говорим об этом, потому что, согласно доктрине о Троице, абсолютное единство природы, характера и намерений Божества является единственным основанием для надежды, что разобщенность в сотворенном ином порядке может когда-либо быть устранена. Уэйн Грудем так говорит об этом: «Если бы не абсолютное множество и абсолютное единство Самого Бога, у нас не было бы основания полагать, что среди различных элементов Вселенной может существовать какое-либо первоначальное единство» (267).

Отчужденность, вызвавшая раскол в Божьей Вселенной, имеет своим источником страшный феномен греха. Имеет ли Божество заложенные в самой природе средства для устранения разрушений, вызванных грехом?

Смерть Христа несет в себе примирение

Мы полагаем, что ответ христианства на поставленный выше вопрос

сосредоточен на искупительной смерти Христа. Может ли смерть Христа действительно обеспечить полное примирение? Мы убеждены, что может. Спорная сторона этого вопроса связана с Божьим судом над грехом, который Он осуществил через заместительную жертву, принесенную нашим Господом.

Многие христиане высказали глубокие опасения относительно всей концепции о заместительной жертве Христа для удовлетворения Божьей справедливости. Они доказывают, что подобная идея не только является сомнительной с моральной точки зрения, но что она делает Бога похожим на самовольного тирана, намеревающегося обрушить Свой гнев на едва согласную третью сторону. Где же истина в этом вопросе?

Чтобы представить объективно концепцию смерти Христа, понимаемой как принесение заместительной жертвы во исполнение Божьей справедливости, необходимо будет познакомить читателя с различными моделями, разработанными в христианстве для разъяснения значения креста. Итак, мы приглашаем читателя обратить пристальное внимание на следующие модели.

Теории искупления

Мыслители, глубоко размышлявшие над значением смерти Христа, предложили несколько классических теорий, или моделей, чтобы проиллюстрировать значение смерти Христа. Иными словами, подобные модели представляют собой попытку ответить на вопрос, зачем Христу нужно было умирать.

Хотя все эти теории оказались полезными для нашего понимания искупления, ни одна из них (и даже ни все они вместе) не может до конца проникнуть в таинственные глубины спасительного деяния жертвенной любви. В то же время эти модели действительно помогают нам лучше упорядочить свои мысли о значении смерти Христа.

Наиболее важные теории подразделяются на две основные категории - субъективную и объективную.

Субъективистские теории.

Термин «субъективный» указывает на человеческий отклик и связывает смерть Христа с демонстрацией различных аспектов Божьей спасающей любви, цель которой - произвести изменение в умах и сердцах восставших грешников.

Самой известной из субъективистских моделей является теория нравственного влияния. Она утверждает, что Христос умер, чтобы показать, на что готов пойти Бог ради Своей любви к грешнику. Бог любит нас настолько сильно, что отдал Сына Своего на смерть, чтобы выразить Свою любовь и разделить ужасную судьбу грешников. Мало кто не согласится с такой точкой зрения.

Однако недостаток этой теории не в том, что она утверждает, а в том, что она отрицает. Согласно этой теории, не было необходимости в смерти Христа для удовлетворения Божьей справедливости как предварительного условия Его дара прощения. Теория нравственного влияния поддерживает заявление о том, что Божья любовь свободно, или безвозмездно, прощает грех и что не было никакой необходимости удовлетворять прежде Божественную справедливость путем наказания за грех. Сторонники этой теории утверждают, что смерть Христа обусловлена желанием Бога показать Свою любовь, а не попыткой восстановить справедливость путем наказания за грех. Таким образом, они

считают смерть Христа только лишь демонстрацией любви, а не подтверждением Божественной справедливости.

Другая известная субъективистская модель - это теория правления. Она также утверждает, что смерть Христа являет Божью любовь и что Христу не было необходимости умирать в качестве заместительной жертвы ради удовлетворения Божьего гнева или справедливости. Давайте четко определимся с этой теорией. Она не отрицает необходимости смерти Христа, а просто заявляет, что гнев Божий, обратная сторона Его любви, не требовал смерти на кресте.

Далее, согласно этой теории, Бог открывает Свою любовь в Своем правосудии. Смерть же Христа утверждает, что Бог готов пострадать столько, сколько нужно, чтобы сохранить порядок управления Вселенной.

Более того, сторонники этой теории утверждают, что смерть Христа ясно показывает, что, если грешники упорствуют в грехе, они должны будут заплатить за последствия смертью. Таким образом, далекий от проявления любви, Бог предупреждает грешников о последствиях жизни во грехе и напоминает нам, что будет поддерживать справедливость в Своей Вселенной, которой Он руководит как правитель, наделенный моральными полномочиями.

Обе эти субъективистские модели сходятся в том, что смерть Христа была, во-первых, спасительной необходимостью, во-вторых, явной демонстрацией Божьей любви. Но затем обе теории переходят к важному моменту. Согласно этим моделям, Отцу не нужна была смерть Христа для удовлетворения Божьего личного чувства справедливости или отвращения ко греху. Таким образом, смерть Христа демонстрирует величие Божьей любви и предупреждает о смертоносности греха. Сторонники субъективизма нашли свои доводы, объясняющие главный мотив смерти заместителя, жертва которого будет соответствовать сущности Божьей любящей справедливости.

Объективистские модели.

Эти концепции искупления объясняют смерть Христа таким образом, что Богу, по Своей любви, необходимо было совершить определенные действия и показать, что все, предусмотренное для спасения человечества, полностью согласуется со справедливостью и милосердием, характерными для любви Божьей. Так, эти теории требуют большего, чем просто демонстрации любви. Поборники этих концепций твердо заявляют, что любовь должна сначала полностью удовлетворить требования справедливости и лишь потом проявиться в даре милосердия грешникам.

Поэтому термин «объективный» указывает на то, что Божья любовь совершила для нас и независимо от нас, а не на те перемены, что происходят в нас, когда мы откликаемся на Его любовь. Фактически Богу пришлось явить Свою любовь в смерти Христа, сперва осудив грех. Только теперь, на основании Своего суда над грехом, Бог может даровать нам плоды Своей любви. Таким образом, Он обеспечил милосердное прощение наших грехов в согласии со Своим чувством справедливости. Иными словами, смерть Христа в действительности изменила человеческий статус перед Богом, а не только состояние наших мыслей или наше отношение к Нему.

Самая известная из объективистских теорий - так называемая теория удовлетворения (юридическая теория). Согласно ей, Божья любовь принесла Христа в жертву вместо грешников и Он понес их наказание за грех (вечную

смерть). Став заместительной жертвой, Христос Своей смертью удовлетворил требования Божественной справедливости.

Теория удовлетворения не отрицает ни одного из положительных утверждений субъективизма. Она всего лишь не согласна с тем, что отрицают они. Эта теория ясноучит, что любовь Божья не могла явить себя в милосердии до тех пор, пока не были удовлетворены требования справедливости, присущие Его любви, посредством заместительной жертвы, принесенной в качестве платы за грех.

Теория удовлетворения имеет множество сторонников, хорошо известных нам. Среди них - Мартин Лютер, Жан Кальвин, Джон Уэсли и Елена Уайт.

Оценка теорий

Читатель вправе спросить, как все эти теории искупления соотносятся с единством Божества. И как связано наше понимание смерти Христа с идеей о полноте Его Божественности и Его равенстве с Отцом и Святым Духом?

Как уже было отмечено, все сторонники различных теорий подтверждают несомненную истинность моделей субъективизма. Все соглашаются, что Божественная любовь должна была быть явлена особым образом не кем иным, как Самим Богом. И как мы утверждали в предыдущей главе, только Христос, имеющий полноту Божества телесно, мог действительно явить совершенную природу Божьей любви отвернувшемуся миру.

Однако ключевым остается вопрос: необходимо ли было Христу умирать, чтобы удовлетворить требования Божьей справедливости? Было ли удовлетворение Божественной справедливости необходимым требованием Божьей любви, без выполнения которого Он не мог даровать грешникам Свое милостивое прощение?

Мы настаиваем на том, что неотделимая от Божьей любви справедливость должна была быть удовлетворена смертью Христа в качестве расплаты за грех.

Причиной споров является различное понимание Божьей любви. Мы утверждаем, что библейское понимание и понимание Елены Уайт относительно любви Божьей представляет собой идеальный баланс двух взаимодополняющих компонентов - справедливости и милосердия! Божья любовь являет себя в справедливости Божьего Закона и в Божьем гневе, направленном против греха, а не только в даре прощающего милосердия. Все соглашаются, что Бог явил Свою любовь в Своей готовности простить грешников. Но в прояснении нуждается и другой вопрос. Что мы имеем в виду, говоря о Божьем гневе? Есть ли в Божьей сущности любви место такому явлению, как «праведный гнев»?

Многих приводит в смущение слово «гнев». Оно рисует в воображении Бога в плохом настроении или исполненным решимости отомстить грешникам. Но подобные взгляды далеки от сути Божьей справедливости. Мы полагаем, что Божий гнев относится к тому аспекту Его любви, который касается ответной реакции на грех. То есть, когда Божья любовь сталкивается с тем, что противоречит справедливой сущности Бога, Его природа, естественно, не может вынести того, что противостоит глубинной сущности Его праведного характера!

В то же время Бог испытывает отвращение не к грешникам, а ко греху. Таким образом, именно когда Божья справедливая любовь сталкивается с грехом, в дело вступает Его милосердие. Божье милосердие заставляет Бога пойти на крайние меры, чтобы спасти тех, кто пребывает в оковах греха. И Он

дарует это спасение благодаря жертве Христа, милосердно принесенной за наши грехи.

Таким образом, Его смерть даровала нам милосердие в полном согласии с Божественной справедливостью. Христос, наш Заместитель, угасил Божий праведный гнев, что дало Ему возможность быть одновременно «праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:26). Поэтому в смерти Христа мы имеем не только демонстрацию Божьей справедливости, но и полное удовлетворение ее, что дает Богу возможность даровать полностью заслуженную Божественную милость.

Кто есть Заместитель?

Следующий вопрос, связанный с теорией удовлетворения, заключается в том, кто будет приемлемым кандидатом на должность искупающего заместителя? И здесь на сцену выходит идея о нераздельности Божественной природы Троицы.

Мы уже утверждали, что кто бы ни был этим заместителем, им не мог стать человек или какое-либо другое сотворенное существо. Только Тот, Кто имеет полноту Божества, мог одновременно являть Божью любовь и осуждать грех, ужасающий своими последствиями. Если мы утверждаем, что это могло быть какое-то сотворенное существо (арианский взгляд на Сына Божьего) или некое существо, обладавшее своего рода производной Божественностью (полуарианский взгляд на Сына Божьего), мы в таком случае приходим к нелепому заключению, что Бог зависит от другого существа в проявлении Своей любви и удовлетворении Своей справедливости. Подобная картина вызывает в воображении образ сотворенного существа, молящего Бога о милосердии, или Бога, сделавшего сотворенное существо жертвой его в угоду обостренному чувству справедливости. И, наконец, не противоречит ли справедливости сам поступок Бога, обрушившего Свой гнев на невинное третье лицо.

Однако если существо, приносимое в жертву, является полностью Богом и полностью человеком, как в случае с Иисусом Христом, тогда картина предстает в ином свете.

Смерть Богочеловека, Иисуса, представляет собой не просто смерть человеческого или внеземного существа, но также и смерть Бога! Как мы отметили ранее, смерть Христа имела смысл, если только Он был Богом. Это не значит, что Его Божественная сущность умерла в буквальном смысле слова, она просто присутствовала там в совершенном единении с Его человеческой природой. Его Божественная сущность согласилась отдать жизнь в жертву за грех. Божественная сущность Христа пережила «тысячу смертей» в смерти Его человеческой сущности! Жертвоприношение Авраамом Исаака представляет собой впечатляющий пример истины, которую мы пытаемся прояснить (см. Быт. 22). Бог допустил в жизни Авраама величайшее испытание, какое только можно представить. «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдя в землю Мориа и там принеси его во всесожжение» (Быт. 22:2).

Никто, кроме Бога, никогда не сможет до конца понять боль, терзавшую сердце великого патриарха! И когда Авраам полностью подчинился Богу в этом поразительном испытании, благодать Божья избавила его от реального принесения в жертву своего «единственного» сына. Но цель была достигнута - Авраам действительно принес в жертву своего сына и сам пережил не одну

смерть во время этого испытания.

Это справедливо и в отношении Божественности Христа: Его Божественная сущность настолько сроднилась с Его человеческой природой, что всецело разделила душевные муки Христа в момент смерти. Поэтому мы можем безошибочно утверждать, что Бог умер за нас.

Божество претерпевает казнь

В то же время, когда мы говорим, что Бог умер, относится ли это только к Божественной сущности Сына? Конечно же, нет! Мы можем подтвердить, что благодаря Своему триединству Отец и Святой Дух также присутствовали со Христом и были едины с Ним в Его искупительной смерти. Именно об этой глубокой и проникновенной истине сказал апостол Павел: «Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою... потому что Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:18, 19).

Итак, кто есть Заместитель? Был ли им просто человек Иисус Христос? Безусловно, нет! Включала ли в себя личность Заместителя человека Иисуса Христа? Несомненно! Было ли это все, что заключала в себе искупительная смерть? Конечно, нет! Человеческая природа Христа была настолько тесно связана с полнотой Его Божественной сущности, что мы можем искренне сказать: когда Он умер, все Божество было «во Христе» и пережило Его искупительную смерть.

Божественность Христа есть полнота Божественности всего триединого Божества. И это поразительно единое самопожертвование осудило грех таким образом, что спасение стало возможным абсолютно для всей человеческой расы.

Поэтому мы можем безошибочно сказать, что Бог, стремясь удовлетворить чувство справедливости, присущее Его природе, не обрушил Свой гнев на невинное третье лицо или какое-то существо, не желающее быть принесенным в жертву. Он удовлетворил требования справедливости во Христе, добровольно принеся в жертву Самого Себя. Есть ли хоть малейший оттенок несправедливости в подобной заместительной жертве? И не является ли подобная жертва вечным воплощением триединой любви? Это и есть сама любовь, созидающая и избавляющая жителей Вселенной.

Более того, замена касалась не нравственной природы, но исполнения законных требований, отражающих Божью собственную сущность любви. И снова мы утверждаем, что Божья любовь включает в себя проистекающую из нее потребность и в справедливости, и в милосердии. И если отвергнуть какую-то одну составляющую, вторая потеряет значение, превращая Божью любовь в некое расплывчатое милосердие или несдержанный гнев.

И Елена Уайт, и Джон Стотт ярко выразили эту истину: «Через Иисуса милосердие Божье было явлено людям, но милосердие не подменяет собой справедливости. В Законе открывается сущность Бога, и ни одна йота и ни одна черта его не может быть изменена, чтобы оправдать падшего человека. Бог не изменил Своего Закона, но Он пожертвовал Собой во Христе ради искупления человека» (268).

«Чтобы спасти нас, не нарушив Своих принципов, Бог во Христе заменил нас Собою. Божественная любовь восторжествовала над Божественным гневом благодаря Божественному самопожертвованию» (269).

Великая истина о Святой Троице и искупительная смерть Христа

красноречиво говорят о том, что Бог в Сыне Своем понес наказание за грех как наш заместитель и обеспечил тем самым достаточное основание для полного примирения со всей человеческой семьей. И если Бог способен преодолеть отчуждение человечества вследствие грехопадения, Он определенно способен устранить и большие разногласия во Вселенной.

Суд и оправдание Бога

Одной из самых трудных философских проблем, с которой бьются все религии, является проблема зла. Многие люди сами для себя пытаются решить эту сложную задачу. Основная дилемма заключается в том, как добрый Бог, называющий Себя любящим Творцом, может допускать столько зла, страданий и несправедливости, которые отравляют счастье и радость жителей земли.

И снова мы утверждаем, что доктрина о Троице вносит существенный вклад в решение этого вопроса.

Христианский ответ на проблему существования зла и страданий состоит в том, что причиной зла и страданий, поражающих мир, является грех. В то же время, согласно христианскому пониманию греха и зла, нынешние страдания - далеко не вся история. Христиане действительно верят в то, что придет день, когда зло будет искоренено и недостатки исправлены. Но кто совершит это?

Именно в этом вопросе доктрина о Троице открывает нам глубокую истину. Решение проблемы зла осуществлялось и будет продолжаться осуществляться не кем иным, как Самим Богом через Личность и деятельность Его Сына. Он Сам вступил в борьбу со страданиями и злом. Но каким образом? Чтобы смыть позор, которым зло запятнало творение, Бог послал Своего Сына. Ни одно из сотворенных существ не могло предложить столь совершенного решения проблемы - только Бог во Христе.

Другими словами, Бог не отправил ни ангела Гавриила, ни простого человека, ни другого небожителя. Но Он послал Сына Своего, Который стал ключевой фигурой в борьбе со злом. Таким образом, Бог не переложил решение проблемы на плечи ограниченного существа (обыкновенного или сверхъестественного), но в Божественной Личности Своего Сына принял всю ответственность на Себя.

Доктрина о Троице и тема Великой борьбы

Мы твердо заявляем о том, что деятельность Бога Сына в контексте Великой борьбы предоставляет единственное удовлетворительное объяснение существования зла и гарантию его абсолютного искоренения во Вселенной.

Грех ворвался в небо с загадочным и непостижимым восстанием Люцифера. Бог долго терпел Люцифера, но в конце концов вынужден был изгнать его из небесных чертогов.

Многие задавались вопросом, почему Бог не уничтожил сразу Люцифера и ангелов, которые присоединились к его восстанию. Идея Великой борьбы заключается в том, что Бог избрал долгий путь спасения, а не быстрое устранение проблемы. Он знал, что непавшие небожители и другие жители Вселенной не до конца понимают все последствия восстания сатаны. Если бы Он сразу уничтожил сатану, эти существа служили бы Ему скорее из страха, чем из разумной, просвещенной любви.

Но чрезвычайное положение, возникшее из-за греха, не застало Святую

Троицу врасплох. Совместно был разработан план, согласно которому Бог должен был послать Своего собственного Сына в наш мир, чтобы встретиться с сатаной в смертельной схватке. Через Свою жизнь, учение и особенно через Свою смерть Христос искупил грех, поразил сатану и разоблачил его сущность лжеца и убийцы, коим сатана и является в действительности. Хотя сатана потерпел полное поражение, пытаясь искушить Христа и снискать поддержку непавших существ, остальные вопросы все еще требовали разъяснения. К ним относятся освобождение от греха и спасение раскаявшихся грешников. Эти вопросы могли быть решены только в процессе суда.

А кто является основной фигурой этого оправдательного суда? Не кто иной, как Сам Господь Иисус. Сам Сын Божий, будучи одновременно Спасителем и Судьей, продемонстрирует на каждом этапе суда, что Его поступки полностью согласовались с Его сущностью любви. Дела искупленных и безвозвратно погибших будут свидетельством того, что Бог действовал во Христе, исключительно руководствуясь стремлением искоренить зло и спасти человечество.

Основной причиной того, что после искупительной смерти Христа все еще оставались нерешенные вопросы, является тот факт, что сатана изначально обвинил Бога в несправедливом требовании послушания Своему Закону любви. Сатана утверждал, что Божья милость должна превосходить Его справедливость. Позже, когда сатана смог склонить человеческие существа ко греху, он заявил, что Бог не помилует их. Так как сатана не был помилован и Бог изгнал его с небес, он заявил, что Богу не следует проявлять милосердия к Адаму и Еве. Таким образом, он полностью изменил свои первоначальные доводы и стал утверждать, что справедливость должна возвышаться над милосердием.

Дьявол продолжал использовать обе линии аргументов, в зависимости от того, как они соответствовали его целям. Но когда мы приближаемся к великому переломному моменту креста, мы видим, что там Бог противостоял сатане, используя могущественный довод: смерть Христа совершенным образом продемонстрировала и справедливость, и милосердие. В смерти Христа как нашего Заместителя Бог в полной мере явил милость наряду с непоколебимой справедливостью. Эта справедливость, обусловленная милосердием, дала возможность Богу прощать грехи во имя Христа. Таким образом, Бог ответил на оба упрека сатаны в адрес Его любви, и Христос одержал победу. Но если так, почему же борьба продолжилась?

Здесь мы переходим к вопросу, как Божье отношение к греху и грешникам развивалось после события на кресте. Особенно важно то, что теперь, после Голгофы, сатана вернулся с новой силой к своему первоначальному аргументу - милость должна превосходить справедливость, а смерть Христа навсегда покончила с Законом.

Да, если взглянуть поверхностно, может показаться, что смерть Христа была таким впечатляющим и совершенным явлением милосердной любви, что, вполне возможно, теперь Бог будет склонен милостиво использовать заслуги искупительной смерти в любом человеческом случае. Но разве Божье милосердие вынуждает Бога мягче относиться к греху и злу?

Суд продемонстрирует (на всех своих этапах - до Второго пришествия, во время Тысячелетнего царства и в конце его), что Бог сохраняет равновесие. Исследование всех дел искупленных и погибших полностью докажет, что Божественная любовь Христа будет действовать справедливо и

последовательно.

Таким образом, когда конфликт будет исчерпан, Бог сможет изгнать зло и всех его сторонников из Вселенной. Совершенная любовь в конце концов победит зло, оправдает верных Богу и полностью подтвердит принадлежащее Богу моральное право управлять Вселенной. Тогда и только тогда гармония будет восстановлена.

Остался последний вопрос: кто же одержит великую победу над силами зла? Будет ясно видно, что Бог во Христе достигнет этого результата благодаря силе бесконечной Божественной любви. И эта любовь есть сущность триединой природы Божества. Наконец, разумные существа по всей Вселенной будут объединены под властью Святой Троицы. Все творение будет жить в единстве и согласии, и все провозгласят, что Бог есть любовь!

Глава 17. Практические уроки и выводы

Завершая это библейское, историческое и богословское исследование, целесообразно изложить некоторые практические и духовные уроки. Безусловно, если доктрина настолько значима с богословской точки зрения, насколько мы утверждаем, с ней должны быть связаны какие-то выводы, важные для нашей повседневной христианской жизни.

Мы уже затронули в разговоре несколько практических моментов спасения, обусловленных сущностью Божественной тринитарной природы и Его самооткровения. Но как же быть с такими составляющими духовного опыта, как молитва, восхваление и поклонение?

Кому должна молиться Церковь?

Единство в природе и характере трех Личностей Божества поднимает очень полезный вопрос о молитве, восхвалении и поклонении. К кому нам следует направлять свои прошения и выражать свое благоговение при личном общении с Богом и во время совместного поклонения?

Наиболее привычный способ молитвы отражает пример нашего Господа, Который с благоговением обращался в молитве к Отцу (Мф. 6:9-13 и Лк. 11:2-4). У нас есть преимущество обращаться к Отцу с нашими просьбами и хвалой во имя Сына, помня, что Святой Дух передает наши приземленные слова «воздыханиями неизреченными» (Рим. 8:26). Однако нам известны примеры из Писания, когда слуги Божьи обращали свои молитвенные призывы прямо к Сыну Божьему. Стефан, будучи на грани смерти, молился, обращаясь непосредственно к Иисусу: «Господи Иисусе! приими дух мой» (Деян. 7:59). Павел также адресовал свои слова к «Господу Иисусу Христу», провозглашая: «Гряди, Господи» (в ориг. - арамейское слово „маранафа“, 1 Кор. 16:22). Иоанн, автор Откровения, закончил свою книгу похожей молитвой «Гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20).

Но что можно сказать о молитве, обращенной непосредственно к Святому Духу? Хотя в Писании нет явных примеров или прямого указания молиться Духу, подобная практика, в принципе, имеет библейское основание. Если Дух действительно является Божественным личностным Существом и взаимодействует с нами напрямую, всеми возможными способами (убеждая, исцеляя, даруя преобразующую благодать, наделяя дарами и так далее), будет только логично предположить, что Божий народ может молиться, обращаясь

непосредственно к Святому Духу, и поклоняться Ему.

Можно предложить следующую форму молитвы: обращение к Отцу во имя Сына с осознанием участия Святого Духа. Однако, что касается примера личной и общественной молитвы, по-видимому, лучше всего молиться той Личности Божества, которая тесно связана с предметом молитвы. Например, о духовных дарах и силе свидетельства для Церкви уместнее всего будет молиться непосредственно Святому Духу. Молитвы Иисусу включают признание, раскаяние, прощение и мольбы о Его скором возвращении.

Поскольку Личности Божества действительно едины в природе, характере и намерениях, соответствующие прошения и восхваления могут быть адресованы любой Личности Небесной Троицы в любое время и в любой ситуации.

Выводы морального характера

Так как объем книги не позволяет развернуть широкую дискуссию о моральных уроках тринитарного учения, мы предлагаем вам некоторые принципы, наиболее важные для христианского отношения к жизни, поступков и взаимоотношений между людьми.

Ранее мы утверждали, что раз сутью Божьей триединой природы является вечная, безграничная любовь, ориентированная на отношения, и раз мы сотворены по Его образу, тогда суть бытия заключается в воплощении в жизни взаимоотношений любви! Иными словами, если сущность природы Бога есть любовь, ориентированная на отношения, тогда смысл человеческого существования должен сводиться к подобным взаимоотношениям радости и любви.

Но что мы имеем в виду под «взаимоотношениями любви»? Если реальность действительно определяется природой Троицы, мы можем прийти только к одному заключению: настоящая жизнь имеет социальную направленность, а не стремится к удовлетворению потребностей своего внутреннего «я». Вот как об этом пишет Павел: «Итак, если *есть* какое утешение во Христе, если *есть* какая отрада любви, если *есть* какое общение духа, если *есть* какое милосердие и сострадательность, то дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны; ничего *не делайте* по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя. Не о себе *только* каждый заботься, но каждый и о других» (Флп. 2:1-4).

Несомненно, этот принцип, так ярко представленный в самой природе и действиях Троицы, устраняет все пагубные стремления занять высокое социальное положение, потакать своим наклонностям или удовлетворять свою жажду славы и власти.

Мы видим, что ни одно из этих пагубных качеств не находит проявления в Троице. Наоборот, перед нами пример постоянного послушания другому и любви, проявляемой по отношению друг к другу. При воплощении Сын подчиняет Себя власти Отца, а Дух подчиняется Отцу и Сыну, самоотверженно выполняя Их поручения.

Однако читатель может спросить: но как же Отец? Являет ли Он пример самоотверженной любви и смирения? В чем заключается жертвенность верховной Личности?

Никто не ответит лучше на этот вопрос, чем руководители и родители из

числа христиан. Вот что они говорят: «Одна из самых удивительных привилегий и в то же время одна из тяжелейших нош - это управление обществом или семьей. Да, подобное руководство в определенной степени приносит известность, но вместе с известностью оно наделяет великим бременем заботы и ответственности». Именно эту ношу принял Отец, когда взял на Себя руководство великим планом творения и искупления.

Несомненно, тот, кто выполняет распоряжения руководителей, несет свой груз ответственности. Но те, кто отдает их, также испытывают сильнейшее напряжение, так как чувствуют свою ответственность за тех, кого они отправили выполнять поручение. Душевные страдания и скорби, выпавшие на долю нашего Господа, облекшегося в человеческую плоть, находили отзвук в сердце Отца. Великий Бог Отец принес Себя в жертву в том поразительном смысле, что Он «во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19).

Семья и церковь

Последние наблюдения наводят на определенные мысли о двух основных общественных институтах, созданных Богом, - семье и Церкви. Оба они подверглись нападкам, особенно в недавнее время. Может ли доктрина о Троице добавить что-нибудь к нашему пониманию роли и механизма этих двух основных общественных ячеек?

Если Божий принцип взаимного послушания и любви рассмотреть на примере семейных взаимоотношений Небесной Троицы, мы узнаем секрет счастливого брака. Если бы мы, подобно Троице, самоотверженно заботились в первую очередь о своем спутнике жизни, насколько счастливее был бы этот мир. Мы бы также смогли убедиться, что забота о счастье другого в конечном счете оборачивается нашим собственным счастьем.

Но что же церковь? Снова повторим, что если взять за основу социальную направленность Божьей природы, мы сможем видеть больше преимуществ в принадлежности к Церкви. Церковь наряду с семьей представляет собой поле для проявления взаимной любви. Именно в семье и церкви мы можем узнавать и испытывать благословения, ободряя друг друга, служа друг другу, заботясь, разделяя радости и печали, участвуя в поклонении и получая важный урок терпения.

Кроме того, благословения и проблемы, связанные с общением в браке и в церкви, настолько важны для познания и воплощения Божьей любви в действии, что я часто задаюсь вопросом, сможет ли кто-нибудь войти в Царство небесное, не испытав преимуществ этого общения. Несомненно, огромное число одиноких людей войдет в Царство Божье, а некоторые, в силу чрезвычайных обстоятельств, попадут на небеса, не испытав преимуществ принадлежности к Церкви. Но они будут составлять исключение, а не правило.

Где, как ни в семье и церкви, мы будем более открыто призваны воплотить в жизнь свои христианские принципы? Несомненно, нас ждут испытания и на работе, и в других ситуациях, требующих контакта с обществом. Но мой опыт говорит, что именно церковь и семья являются сферами, где мы должны проявить себя максимально. Если вы сможете быть по-настоящему самоотверженным, любящим христианином дома и в церкви, вы легко сможете оставаться таким в любой другой среде. Ваши семья и церковь обычно хорошо знают вашу истинную натуру. И ключом к настоящему христианскому успеху на обоих поприщах является господствующая сила самоотверженной любви,

которая «считает других лучше» себя.

Я знаю, что все, о чем мы говорили выше, бросает вызов крайне индивидуалистическим отношениям, господствующим в западной культуре. Но социальный характер Божественной природы показывает, что жизнь обретает глубочайший смысл только тогда, когда мы живем сообща. Только в союзе с другими мы можем испытать самые лучшие моменты в жизни. Радикальному индивидуализму нет места во Вселенной, созданной для взаимоотношений любви.

Разделение по половому признаку и руководство в церкви

Многие интересуются, может ли доктрина о Троице внести вклад в недавние споры о роли женщин в служении. Некоторые утверждали, что подчинение Христа Отцу представляет собой пример второстепенной роли женщин как в браке, так и в церковном служении. Другие говорили, что подчинение Христа Отцу было извечным и этот факт, таким образом, предполагает, что женщины во всех общественных мероприятиях всегда должны находиться под руководством мужчин.

Очевидно, что факт подчинения Христа Отцу многое говорит о руководящей роли в церкви и семье. Но Библия сравнивает руководящую роль мужа с руководством Христа в Церкви, а не с господством Отца над Сыном в период пребывания последнего на земле (Еф. 5:22-29). И даже имея пример Христа, Жениха, руководящего Церковью, невестой, каждый муж должен помнить, что его главенствующая роль в семье означает глубоко самоотверженное служение. Любой муж, деспотично утверждающий свое господство над своей женой, должен тщательно поразмыслить над словами апостола Павла: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5:25). Но что можно сказать о женщинах применительно к церковному руководству? Если кто-либо хочет заявить что-либо на основании предположения, что подчинение Христа Отцу в Троице было вечным, в Библии нет убедительных тому доказательств. Его подчинение было лишь временным. Более того, Писание свидетельствует, что подчинение Христа Отцу и Святого Духа - Отцу и Сыну было необходимо только при сотворении и искуплении, что во всем остальном Они равны, обладая одной Божественной природой. И, наконец, в Откр. 22:1 говорится о престоле Бога как о престоле «Бога и Агнца». Нет сомнения в том, что Они разделят один престол Вселенной как полностью равные стороны.

Поэтому мы полагаем, что доктрина о Троице не содержит никаких веских доводов в том, что касается распределения руководящих ролей в церкви по половому признаку. Мы должны решить этот вопрос с помощью других библейских принципов.

Многие другие вопросы морали требуют тринитарного подхода. Не стоит ждать, пока будет написана очередная книга по христианской этике. У нас есть все основания, чтобы с молитвой размышлять над этими вопросами.

Заключение

Поделившись с вами самыми волнующими и убедительными библейскими свидетельствами в поддержку тринитарного взгляда на Бога, мы заявляем о том, что, хотя термин «Троица» не имеет библейского происхождения, глубокое значение тринитарной терминологии и концепций отражает фундаментальное

библейское понимание сущности Бога. Бог, явленный в Писании, состоит из трех Божественных Личностей, Которые извечно существовали в абсолютном единстве и нераздельности природы, намерений и характера. Вера в то, что Христос обладает такой же полнотой Божества, что и Отец, и что Святой Дух имеет одну природу с Ними и является Личностью, имеет огромное практическое значение. Более того, мы обнаружили, что сердцем Их Божественного союза является динамичная, созидающая, изливающаяся на других жертвенная любовь. Эта любовь удивительным образом проявилась в воплощении Иисуса Христа, вечного Сына Божьего. Благая весть о Божьем милосердии и справедливости явила себя в победе над искушением, в смерти, которая обеспечила прощение и удовлетворила требования Божественной справедливости, в воскресении, которое ведет к вечной жизни, и в небесном заступничестве, благодаря которому все, чего достигла воплощенная любовь, навсегда стало достоянием мира.

Однако Божья любовь к миру не ограничилась воплощением Христа. При Его вознесении Отец и Сын послали третью Личность Божества, Святого Духа, чтобы Он стал Их уникальным, Божественным и в то же время земным посредником, убеждающим, обращающим, утешающим и наделяющим силой тех, кто откликается на Божий призыв к спасению в Личности Христа.

Затем мы совершили экскурс в историю богословской мысли о Боге и увидели, как несколько раз народ Божий приходил к тринитарным убеждениям. Эти убеждения стали результатом глубокого изучения Библии, молитвенных размышлений и богопоклонения.

Наконец, мы изложили практические уроки и выводы, вытекающие из тринитарного понимания Бога. Мы убедились в том, что доктрина о Троице содержит принципы, абсолютно необходимые для большинства основных доктрин и духовных принципов Евангелия.

Мы убеждены, что доктрина о Троице - это не пустая умозрительная теория. Истина, содержащаяся в этой глубокой идее, формирует само основание того, что мы называем христианством. Из наших размышлений о Троице рождается величайший библейский принцип - Бог есть любовь.

Подобная любовь определяется не просто чувствами или человеческим опытом, но Самим Творцом и Искупителем, Богом Вселенной. Человеческие проявления любви истинны в той степени, в какой отражают саму суть Божественной вечной триединой природы.

Однако эта любовь не существовала пассивно в глубине Божественной сущности. Она явила себя, когда Бог создал мир и искупил его от греха. В постоянном стремлении Бога восстановить Свое правление во Вселенной мы также видим эту любовь.

Если бы не созидающие и искупительные действия, которые берут свое начало в любви Божьей, Вселенная в конце концов дошла бы до состояния нравственной, социальной и физической анархии. Поэтому только любовь, которой исполнена триединая сущность Бога, может установить духовные принципы, упорядочивающие жизнь и наполняющие ее смыслом. Мы обязаны Богу не только своей жизнью и спасением. Мы полностью зависим от Него в том, что касается любого подобия нравственного порядка.

Но Его любовь - это не просто ласковое, милосердное отношение и нравственный порядок. Любовь триединого Бога имеет и свою суровую сторону

- справедливость. Грех заставил такой аспект любви, как справедливость, противостоять ужасающему проникновению зла во Вселенную, сотворенную всеобъемлющей Божественной любовью.

Любовь Божья является не только нежной, личностной и ориентированной на общение. Она также справедлива и обладает наивысшей силой. Поэтому мы убеждены, что Бог никогда не позволит греху и его ужасным плодам - злу и страданию - вечно причинять боль жителям Вселенной.

Правосудие Божье в конце концов восторжествует. Бог держит контроль над чрезвычайной ситуацией. В лице Своего возлюбленного Сына Бог сошел с небес и сразился с грехом в смертельной схватке. Бог не перепоручил решение проблемы греха какому-то сотворенному существу.

Эта концепция о Троице является настолько фундаментальной, настолько важной, настолько библейской и, наконец, настолько ценной для нашего понимания Бога, что нельзя отвести ей второстепенную роль. Мы призываем подтвердить свою приверженность истине доктрины о Троице и сквозь призму Небесной Троицы посмотреть на смысл человеческой жизни.

Одним словом, тринитарное понимание Бога указывает нам на возвышенный опыт христианской жизни, когда Бог занимает центральное место в нашем поклонении, духовном формировании, служении и свидетельствовании миру. Мы молимся о том, чтобы однажды, стоя перед вечным престолом, мы могли провозгласить: «Воздайте Ему славу, ибо позади час суда Его и порядок воцарился во Вселенной. Маранафа!»

Библиография к разделу 4

Елена Г. Уайт. *Желание веков*. Заокский: Источник жизни, 1998. Grudem, Wayne. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1994.

Stott, John R. W. *The Cross of Christ*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986.

White, Ellen G. *Review and Herald Articles* (facsimile reprint). Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1898.

White, Ellen G. *The Spirit of Prophecy* (facsimile reproduction). Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1969. 4 vol.

White, Ellen G. *Youth's Instructor Articles* (facsimile reproduction). Washington, D.C.: Review and Herald Pub. Assn., 1986.

Ссылки

1. Ключевое заявление о вере в Троицу содержится в «Основах вероучения христиан адвентистов седьмого дня», пункт 2, дополняемый пунктами 3-5, касающимися Отца, Сына и Святого Духа. Основание веры 2 гласит: «Троица: Бог един. Отец, Сын и Святой Дух - единство трех взаимовечных Личностей». Вы найдете 27 основных доктрин в книге «Адвентисты седьмого дня верят...» (Hagerstown, Md.: Review and Herald Pub. Assn., 1988). (Прим. пер. - в русском издании эта книга называется «В начале было Слово».) В этом произведении, изданном пасторской ассоциацией Генеральной конференции адвентистов седьмого дня, в сжатой форме представлена каждая из 27 основных доктрин.

2. К известным арианам или полуарианам можно отнести Джеймса Уайта (1821-1881), Джозефа Бейтса (1792-1872), Дж. Х. Ваггонера (1820-1889), Урию

Смита (1832-1903) и Э. Дж. Ваггонера (1855-1916). Джеймс Уайт в конце концов признал полную Божественность и предвечное существование Христа, а Урия Смит перешел из арианства в полуарианство. Э. Дж. Ваггонер, стоящий на позициях полуарианства, почти признал полную Божественность Христа. Часть его страстных почитателей, живущих в XX веке, отказываются признавать, что он был полуарианином. Доказательства, однако, достаточно ясно показывают, что он им все же являлся. Более подробно к арианским взглядам «пионеров» мы обратимся в третьем разделе.

3. Уайт Е. Евангелизм, с. 615.

4. Там же.

5. Уайт Е. Желание веков, с. 530.

6. Уайт Е. Евангелизм, с. 617.

7. Там же, с. 616.

8. Там же.

9. Там же, с. 617.

10. Там же, с. 615.

11. Там же.

12. Там же.

13. Там же.

14. Там же, с. 617.

15. Там же, с. 616.

16. Все библейские стихи (если нет других указаний) в этой главе цитируются по Синодальному переводу Библии.

17. Hatton M. Understanding of the Trinity, pp. 42,43.

18. Иисус действительно использовал эти титулы в Откр. 1:11 в KJV и NKJV. Большинство более современных переводов, однако, не приписывают Иисусу использование этих титулов, так как в списках этого стиха имеются серьезные разночтения.

19. Hatton M. Understanding of the Trinity, pp. 45, 46.

20. Christensen O. H. Getting Acquainted with God, p. 69.

21. Там же.

22. При цитировании всех библейских стихов (если не указано иначе) в этой главе был использован Синодальный перевод Библии.

23. Metzger B. M. The Jehovah's Witnesses and Jesus Christ, p. 79. Далее Мецгер указывает, что переводы, основанные на грамматическом правиле Шарпа и содержащиеся в KJV, RSV и NKJV, находят поддержку у «таких известных лингвистов Нового Завета, как П. В. Шмидель, Дж. Х. Мултон, А. Т. Робертсон и Бласс Дебоуннер Все эти ученые сходятся во мнении, что в Послании к Титу 2:13 речь идет только об одной личности и, таким образом, этот отрывок следует перевести так- «великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (с. 79). Кроме того, недавно детальное исследование Дэниэла Б. Уоллеса убедительно подтвердило правило Шарпа. Результаты его открытий хорошо изложены в его труде (jreek Grammar: Beyond the Basics", pp. 270-287. Уоллес дает краткую биографию Шарпа, рассказывает о том, как он открыл свое «правило», и представляет весьма подробное исследование того, как это правило

применяется в Новом Завете. Тринитарное истолкование Тита 2:13 имеет очень надежное грамматическое основание.

24. Там же.

25. Thayer J. H. *The New Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 288.

26. *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, vol. 7, p. 154.

27. Эриксон М. *Христианское богословие*, с. 272.

28. Grudem W. *Systematic Theology*, p. 551.

29. Там же.

30. Эриксон М. *Христианское богословие*, с. 272.

31. Johnson A. F., and Robert E. Webber. *What Christians Believe: A Biblical and Historical Summary*, p. 123.

32. Там же.

33. При цитировании всех библейских стихов (если не указано иначе) в этой главе был использован Синодальный перевод Библии.

34. Даже в NKJV имеется сноска, которая читается «единородный Бог», взятая из греческого текста Nestle-Aland.

35. Morris L. *The Gospel According to John*, pp. 113, 114.

36. Эта ересь учит, что существует только один Бог, Который последовательно проявляет Себя в образе Отца, затем Сына и, наконец, Духа. Не так давно эту идею проповедовала Церковь Объединенных пятидесятников. Ее члены, называющие себя не иначе, как народ Иисуса, верят, что Иисус есть единый истинный Бог, Который являл Себя в образах Отца и Духа. Модализм совершенно отрицает существование Троицы, состоящей из трех совечных Личностей, имеющих единство естества, характера и цели.

37. Те, кого интересует более полное, детальное рассмотрение грамматической составляющей «качественной» интерпретации фразы «Слово было Бог», найдут его в приложении «Грамматический анализ Ин. 1:1» в конце этой главы.

38. Уайт Е. *Евангелизм*, с. 615.

39. Те, кого интересует более детальное обсуждение значения, истории происхождения и применения правила Колвелла, могут обратиться к труду Дэниэла Б. Уоллеса: Wallace, Daniel B. *Greek Grammar: Beyond the Basics*, p. 256-270.

40. В русском языке нет артиклей в отличие от греческого и английского языков.

41. Там же, p. 257.

42. Написание слова «бог» со строчной буквы отражает неопределенный артикль в английском тексте: «The Word was a god».

43. Wallace, Daniel B. *Greek Grammar: Beyond the Basics*, p. 267.

44. Полемика относится к деятельности христиан, пытающихся защитить то, что, по их мнению, является истиной, от лжи, как им кажется, насаждаемой их христианскими оппонентами. Апологетика подразумевает, что христиане пытаются защитить свое понимание истины от выпадов оппонентов, не являющихся христианами.

45. Там же, с. 29.

46. Все библейские стихи (если не указано иначе) в этой главе цитируются по Синодальному переводу Библии.

47. Уайт Е. Евангелизм, с. 617.

48. Grudem W. Systematic Theology, p. 232.

49. Там же, p. 232, 233.

50. Там же, p. 232.

51. Там же.

52. Там же.

53. Там же.

54. Уайт Е. Деяния апостолов, с. 585.

55. При цитировании всех библейских стихов (если не указано иначе) в этой главе был использован Синодальный перевод Библии.

56. См. исследование о нумерологии в Книге Откровение, представленное Г. К. Билом в "The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text", pp. 58-64.

57. Хотя большинство старых комментариев истолковывают «семь духов» как выражение, относящееся к Святому Духу, два последних авторитетных комментария расходятся в понимании символики Книги Откровение. Дэвид Он в комментарии Word Biblical Commentary: Revelation 1 -5 излагает традиционные взгляды (vol. 52, pp. 33, 34) и опровергает их. Он заявляет, что «семь духов» относятся к «семи главным Божиим ангелам» (p. 34). В противоположность Ону Г. К. Бил понимает их как «символическое обозначение успешной деятельности Святого Духа» (Beal, p. 189).

58. Хотя Откровение действительно никогда не называет Иисуса «Вседержителем», следующие отрывки твердо говорят о том, что Он также носит этот Божественный титул: сравните Быт. 17:1 и 35:11 с Исх. 6:2 и 3:6, 13-15. Поместив эти отрывки рядом со стихами из Ин. 8:58, мы ясно увидим, что Господь Бог Ветхого Завета отождествляется с Иисусом Нового Завета и этот «Господь», как Иисус Сам Себя называет, есть «Господь Вседержитель». Более того, Откр. 5:6 изображает Христа Агнцем, имеющим «семь рогов». В Книге Откровение «рога» символизируют правящую власть, а «семь» означает полноту, завершенность или законченность. Таким образом, «семь рогов» Агнца в Откровении 5:6 твердо заявляют о полноте могущества и силы, присущей Божественной природе Христа.

59. Нам следует обратить пристальное внимание на то, что перевод Откр. 11:17 «Который еси и был и грядешь» не точен, так как в подавляющем большинстве нет фразы «и грядешь». Новый международный перевод (NIV) учитывает это: «Благодарим Тебя, Господи Боже Вседержитель, Который есть и был». Стефанович видит причину в том, что сцена, изображенная здесь, представляет явление Отца: «Царство мира соделалось Царством Господа нашего и Христа Его» (стих 15).

60. Stefanovic R. The Backgrounds and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5, pp. 1-8, 292-301.

61. И снова мы видим, что свидетельства, содержащиеся в сцене пира в честь воцарения в главе 5, представляют собой тот момент в истории искупления, когда Христа возводят на престол как царя духовного Израиля.

Одним из ярких результатов этого воцарения является то, что Дух Божий «посылается во всю землю» (стих 6). Эта фраза отсутствует в Откр. 1:4 и 4:5, тем самым подчеркивая, что описание момента воцарения до Откр. 5:6 будет преждевременным.

62. Barker G. W., Lane W. L, and Ramsey J. M. The New Testament Speaks, p. 367.

63. Стефанович говорит, что до этой сцены в книге Христос подчинял Себя Отцу. Однако теперь, когда Евангелие истинной Троицы одержало полную победу над псевдоевангелием ложной, Христос уже больше не подчинен Отцу.

64. Keil C. F., and Delitzsch F. Commentaries on the Old Testament: Ezekiel, p. 360.

65. При цитировании всех библейских стихов (если не указано иначе) в этой главе был использован Синодальный перевод Библии.

66. Hatton M. Understanding the Trinity, p. 76.

67. Там же.

68. Одним таким текстом является Ин. 14:28 и высказывание Иисуса: «„Иду к Отцу ; ибо Отец Мой более Меня». Если бы Иисус был человеком или производным «богом», с Его стороны было бы глупо утверждать очевидное. Нет никакого сомнения в том, что в данном стихе Иисус говорил о Своем положении (а не о природе)» (Hatton, p. 77).

69. Там же, p. 91.

70. Похожее выражение «родил», заимствованное из Пс. 2:7, встречается в Книге Деяний и относится к воскресению Христа. Павел заявляет, что Бог «[обетование... исполнил...], воскресив Иисуса. Как и во втором псалме написано: Ты Сын Мой: Я ныне родил Тебя» (Деян. 13:33). Павел прямо использует в этом стихе слово «родил», подразумевая, что Отец вызвал Сына из могилы, а не произвел Его на свет как бога. Далее мы обсудим Пс. 2:7, когда будем исследовать, каким образом автор Послания к Евреям (Евр. 1:4-6 и 5:5-10) использует его, чтобы указать на воплощение Христа и Его право быть первосвященником по чину Мелхиседека.

71. Froom L. E. Movement of Destiny, pp. 308, 309.

72. Hatton M. Understanding the Trinity, p. 78.

73. Эрикссон М. Христианское богословие, с. 593.

74. Hatton M. Understanding the Trinity, p. 80.

75. Там же.

76. Grudem W. Systematic Theology, p. 239.

77. Hatton M. Understanding the Trinity, p. 79.

78. Hatton M. Understanding the Trinity, p. 93.

79. Там же, pp. 94, 95.

80. Там же, p. 58.

81. Там же.

82. Erickson M. J., Trinity, pp. 58, 59.

83. Metzger B. M. The Jehova's Witnesses and Jesus Christ, p. 83.

84. Christensen O. H. Getting Aquainted With God, p. 70.

85. Erickson M. J. Trinity, p. 58.

86. Термин «Мемра» - заимствованное халдейское слово, обозначающее влиятельное должностное лицо или господина. Это подходящий термин для описания посредника Господа Яхве.

87. Феофил Антиохийский, Послание к Автолику, 2.22. [^]III

88. Ориген, Комментарий на Евангелие от Иоанна 2:18, комментарий на Ин 1:1; цит. [™] по: Ronald E. Heine, Origen: Commentary on the Gospel According to John Books 1-10, p. 99.

89. Там же, 2:9, с. 97.

90. Toon P. Yesterday, Today and Forever: Jesus Christ and the Holy Trinity in the Teaching of the Seven Ecumenical Councils. Swedesboro, с. 20.

91. См. истолкование отрывков из труда Василия Анкирейского в R. P. Hanson, "The Search for the Christian Doctrine of God", pp. 352, 353.

92. Basil of Caesarea. In St. Basil the Great: On the Holy Spirit p 7

93. Там же, с 7,8.

94. Бонавентура. Путеводитель души к Богу.

95. Berkhof L. History of Christian Doctrine, p. 96.

96. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine vol 3 p. 279. ''

97. См. там же.

98. Olson R. E. Story of Christian Theology, p. 530.

99. Bonaventura, цит. по Pelican J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 3, p. 278.

100. Oxford Dictionary of the Christian Church.

101. Там же.

102. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере, с. 172.

103. Gonzalez, J. L History of Christian Thought, vol. 3, pp. 91, 92.

104. Hogan R. M., and LeVoir J. M. Faith for Today: Pope John Paul IPs Catechetical Teachings, pp. 12-14.

105. Gonzalez J. L. History of Christian Thought, vol. 3, pp. 41, 126.

106. Bainton R. H. Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, pp. 58-60; Pelican, J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 4, pp. 187, 188,322.

107. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере, с. 173.

108. Gonzalez J. L. History of Christian Thought, vol. 3, p. 126.

109. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 4, pp. 348, 349; Gonzalez, History of Christian Thought, vol. 3, p. 241.

110. Snyder C A. Anabaptist History and Theology: Revised Student Edition, pp. 112, 118,193.

111. Там же, pp. 151,152; - курсив автора.

112. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 4, p. 323.

113. Bainton R. H. Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, pp.

14-16.

114. Там же, p. 214.

115. Wilbur E. M. A History of (J)nitarianism. Socinianism and Its Antecedents, vol. 1, p. 209.

116. Gonzalez J. L. History of Christian Thought, v. 3, p. 91, 92.

117. Berkhof L. History of Christian Doctrine, p. 96.

118. Там же, pp. 32-38.

119. Liechty, D. Sabbatarianism in the Sixteenth Century: A Page in the History of the Radical Reformation, pp. 46-50.

120. Liechty D. Sabbatarianism in the Sixteenth Century: A Page in the History of the Radical Reformation, pp. 55-63.

121. Seventh-day Adventist Encyclopedia, vol. 11, p. 468.

122. Seventh-day Adventist Encyclopedia, v. 11, p. 468.

123. Life Sketches, p. 50; Arthur White, Ellen G. White, vol. 1, p. 32.

124. Hatch N. O. The Democratization of American Christianity.

125. Olson R. E. The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform, pp. 520, 521, 530, 531.

126. Olson R. E. The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform pp. 531,532.

127. White J. "Christ Equal with God".

128. Himes J. V. «Christian connection». In Encyclopedia of Religious Knowledge, p. 363.

129. Conkin P. K. American Originals: Homemade Varieties of Christianity, pp. 29,32,33.

130. Himes J. V. "Christian Connection" [1833], p. 362.

131. Там же, p. 363; необходимые слова отмечены курсивом.

132. White J. Life of Miller, p. 59.

133. Dick E. N. William Miller and the Advent Crisis, 1831-1844, pp. 166, 167.

134. Conkin P. K. American Originals: Homemade Varieties of Christianity, p. 115.

135. Cottrell R. F. "The Doctrine of the Trinity".

136. Burt M. Demise of Semi-Arianism and Anti-Trinitarism in Adventist Theology, 1888-1957, p. 3.

137. Whitney S. B. "Both Sides".

138. Cottrell R. F. "The Doctrine of the Trinity".

139. Bourdeau D. T. "We May Partake of the Fullness of the Father and the Son".

140. Gane E. R. "The Arian or Anti-Trinitarian Views Presented in Seventh-day Adventist Literature and the Ellen G/ White Answer", p. 109.

141. Waggoner E. J. Christ and His Righteousness, pp. 21, 22.142. Seventh-day Adventists Believe, pp. 22-25.

143. Там же, p. 23.

144. Gane E. R. "The Arian or Anti-Trinitarian Views Presented in Seventh-day Adventist Literature and the Ellen G. White Answer", p. 104.

145. Oxford Dictionary of the Christian Church.
146. White E. G. Manuscript 131, 1897.
147. Youth's Instructor, Aug. 4, 1898.
148. Smith CJ. in Review and Herald, Mar. 23, 1897.
149. Waggoner. Christ and His Righteousness, p. 19.
150. Там же, pp. 21-25.
151. Там же, p. 44.
152. Smith, CI. Looking Onto Jesus, pp. 3, 10, 13, 17.
153. Уайт Е. Желание веков, с. 19; курсив мой. - Дж. Мун.
154. Там же, с. 530; курсив мой. - Дж. Мун.
155. Там же, с. 785.
156. Andreasen, Spirit of Prophecy, p. 20.
157. Уайт Е. Желание веков, с. 671; курсив мой. - Дж. Мун.
158. Wilcox F. M. "The Message for Today".
159. Fifteenth Meeting, Review and Herald, June 14, 1946, p. 54.
160. Clnruh T. E. "The Seventh-day Adventist Evangelical Conferences of 1955-1956"; Moon, J. "M. L. Andreasen, L. E. Froom, and the Controversy over *Questions on Doctrine*".
161. Questions on Doctrine, pp. 36, 37, 645, 646.
162. Andreasen M. L. "Christ, the Express Image of God"; Burt, M. Demise of Semi-Arianism and Anti-Trinitarism in Adventist Theology, 1888-1957, p. 43.
163. Maxwell C. M. Review on the Movement of Destiny.
164. Там же, p. 21.
165. Canale F. L. A Criticism of the Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions, p. 359; 402, n. 1.
166. Canale F. L. Doctrine of God, p. 148.
167. Там же, p. 150.
168. Уайт Е. Советы авторам и редакторам, с. 30, 31.
169. White E. G. Letter 5, 1849, in "Manuscript Realeases", vol. 5, p. 200.
170. Doctrines ans Discipline of the Methodist Episcopal Church [1856], p. 15.
171. Уайт Е. Ранние произведения, с. 54.
172. Там же, с. 77.
173. White J., in Day-Star, Jan. 24, 1846.
174. White E. G. Spiritual gifts, с 28.
175. Там же, pp. 17, 18, 22-27: см. также v. 3, pp. 33, 34 [1864].
176. White J. Christ Equal With God.
177. Сравнить Smith, Revelation, p. 29, и Looking Onto Jesus, pp. 12, 17.
178. Review and Herald, Aug. 8, 1878; letter 37, 1887, in Manuscript Releases, vol. 15, p. 26; Youth's Instructor, Aug. 31, 1887; 1888 Materials, vol. 1, p. 29; Review and Herald, Feb. 8, 1898; Review and herald, Apr. 5, 1906.
179. Signs of the Times, Aug. 2, 1905; цит. в Seventh-day Adventist Bible Commentary, vol. 5, pp. 1114, 1115; курсив мой. - Дж.Мун.

180. Уайт Е. Великая борьба, с. 524; курсив мой. - Дж. Мун.

181. Там же, с. 493.

182. Там же, с. 495.

183. Review and Herald, Apr. 5, 1906; курсив мой. - Дж. Мун.

184. Уайт Е. Великая борьба, с. 493; Патриархи и пророки, с. 34.

185. Уайт Е. Желание веков, с. 530.

186. Там же, с. 671.

187. Уайт Е. Избранные вести, т. 1, с. 27.

188. Kellogg, J. H. The Living Temple, pp. 28-30. Критика книги была настолько яростной, что для второго издания Келлог переписал определенные страницы. Издатель даже вклеил новые страницы в нераспроданные экземпляры первого издания взамен первоначальных страниц. Экземпляры первого, переработанного и последующего изданий можно найти в Центре адвентистских исследований, Университет Андриуса, Берриен Спрингс, штат Мичиган.

189. Там же, с. 28.

190. White E. G. Letter 211, Sept. 22, 1903, in Spalding-Magan, pp. 320, 321.

191. Там же, 1903, 23 сентября, с. 324.

192. Дж. Х. Келлог Дж. И Батлеру, 1903а, 28 октября, Адвентистский Центр Наследия, университет Андриуса.

193. Дж. И. Батлер Дж. Х. Келлогу, 1904, 5 апреля.

194. White E. G. Special Testimonies, Series B, No. 7, pp. 61-63.

195. Там же, с. 63-64.

196. Там же, с. 62; курсив мой. - Дж. Мун.

197. Там же, с. 62, 63; курсив мой. - Дж. Мун.

198. Там же, с. 204.

199. Wilcox F. M. The Message for Today.

200. Review and Herald, Apr. 5, 1906.

201. Signs of the Times, July 30, 1896.

202. White E. G. Letter 280, 1904, цит. в The Seventh-day Adventist Bible Commentary, vol. 5, p. 1113.

203. Signs of Times, Oct. 24, 1906.

204. Review and Herald, Jan. 11, 1881.

205. Уайт Е. Великая борьба, с. 524.

206. Review and Herald, Feb. 18, 1890.

207. Review and Herald, July 5, 1887.

208. White E. G. Fundamentals of Christian Education, p. 400.

209. Review and Herald, July 5, 1887.

210. Signs of the Times, Nov. 27, 1893.

211. Уайт Е. Великая борьба, с. 495.

212. Review and Herald, Apr. 5, 1906.

213. Уайт Е. Желание веков, с. 530.

214. Там же, с. 469,470.
215. Review and Herald, Jan. 7, 1890.
216. Уайт Е. Патриархи и пророки, с. 305.
217. Signs of the Times, May, 3, 1899.
218. Review and Herald, Nov. 22, 1898.
219. Review and Herald, Apr. 5, 1906.
220. Уайт Е. Деяния апостолов, с. 38, 39.
221. Уайт Е. Желание веков, с. 469,470.
222. Review and Herald, Apr. 5, 1906.
223. Signs of Times, Aug. 29, 1900.
224. Signs of the Times, May 3, 1899.
225. Уайт Е. Желание веков, с. 19.
226. White E. G. Counsels to Parents and Teachers, p. 13.
227. Youth's Instructor, June 21, 1900.
228. Review and Herald, Dec. 17, 1872; позднее опубликовано в "The Spirit of Prophecy [1877 ed.], vol. 2, pp. 9, 10.
229. Review and Herald, Dec. 17, 1872.
230. White E. G. Manuscript 84a, 1897, цит. в "The Seventh-day Adventist Bible Commentary, vol. 7A, p. 462.
231. General Conference Bulletin, Fourth Quarter 1899, vol. 3, p. 102.
232. Review and Herald, Sept. 21, 1886.233. White E. G. Manuscript 35,1895, Е. Уайт "Дабы мне познать Его", с. 64.
234. Review and Herald, Dec. 22, 1891
235. White E. G. Manuscript 50, 1900, цит. в "The Seventh-day Adventist Bible Commentary, vol. 7A, p. 485.
236. White E. G. Letter 121,1897, цит. в "The Seventh-day Adventist Bible Commentary, vol.
237. White E. G. Letter 35,1894, цит. в "The Seventh-day Adventist Bible Commentary", vol. "7A,p.487.
238. Review and Herald, Apr. 3, 1894.
239. White E. G. Special Testimonies, Series B, No. 7, pp. 62, 63 [1905], цит. в книге «Евангелизм», с. 615.
240. White E. G. Special Testimonies, Series A, No. 10, pp. 37, цит. в книге «Евангелизм», с. 617.
241. White E. G. Manuscript 66, 1899; из беседы с учащимися Авондэйлской школы, цит. в книге «Евангелизм», с. 616.
242. White E. G. Manuscript 20; цит. в книге Е. Уайт «Евангелизм», с. 616-617.
243. White E. G. Manuscript 145, 1901, цит. в книге Е. Уайт «Евангелизм», с. 616.
244. White E. G. Special Testimonies Series B, No. 7, p. 51, цит. в книге «Евангелизм», с. 617.
245. Уайт Е. Евангелизм, с. 614, 615.
246. Уайт Е. Служение исцеления, с. 422.

247. White E. G. Counsels on Health, p. 222.
248. Уайт Е. Патриархи и пророки, с. 34; для сравнения «Великая борьба», с. 493.
249. Signs of the Times, Nov. 27, 1893.
250. E. G. White. Fundamentals of Christian Education, p. 179.
251. Review and Herald, Nov. 8, 1892.
252. Уайт Е. Патриархи и пророки, с. 36.
253. Review and Herald, Jan. 7, 1890.
254. Review and Herald, Apr. 5, 1906; «Избранные вести», т. 1, с. 247, «Евангелизм», с. 615.
255. Review and Herald, Feb. 8, 1898.
256. Youth's Instructor, Aug. 31, 1887.
257. White E. G. Manuscript Releases, vol. 15, pp. 25, 26; 1888 Materials p. 28
258. Review and Herald, Aug. 8, 1878.
259. Review and Herald, Apr. 5, 1906.
260. Уайт Е. Евангелизм, с. 615.
261. Там же, с. 617.
262. Там же, с. 616.
263. Уайт Е. "Дабы мне познать Его", с. 338.
264. White E. G. Spirit of Prophecy, vol. 2, p. 10.
265. Youth's Instructor, June, 21, 1900.
266. Review and Herald, Dec. 22, 1891.
267. Grudem W. Systematic Theology, pp. 247, 248.
268. Уайт Е. Желание веков, с. 762; курсив мой. - Вудро Уидден
269. Stott J. R. W. The Cross of Christ, p. 159.
-
-
-