

**ЗАЩИТА  
БИБЛЕЙСКОЙ  
ИСТИНЫ**

**ВЕРУЮ  
ВО ЕДИНОГО БОГА...**

**5**



ВЕРУЮ  
ВО ЕДИНОГО БОГА...



ИСТОЧНИК  
ЖИЗНИ

УДК 283/289  
ББК 86.376  
В31

В31                    Верую во Единого Бога... — Заокский: «Ис-  
точник жизни», 2013. — 224 с.

УДК 283/289  
ББК 86.376

© Институт библейских исследований ЕАД, 2013  
© Оформление. Издательство «Источник жизни», 2013

# Содержание

Троица в Библии .....	5
Троица в Ветхом Завете .....	28
Теофания и ее интерпретация в targумах .....	53
Указание на триединство Божества в Ис. 48:16 .....	75
8-я глава книги Притчей и место Христа в Святой Троице.....	87
Троица в книге Откровение .....	117
Бог есть любовь – тринитарная любовь!.....	140
История становления учения о Боге в Церкви АСД.....	177
Важность сохранения церковного единства .....	218



# Троица в Библии

Герхард Пфандл

Слово «Троица» (лат. *Trinitas*, «триединство» или «три в одном») в Библии не встречается, равно как и слово «воплощение», но Священное Писание вполне определенно и ясно описывает то, что под этим понимается. Если попытаться дать краткое описание Троицы, то оно будет выглядеть примерно так: «Бог извечно существует в трех ипостасях — Отец, Сын и Дух Святой; каждая из ипостасей есть истинный Бог, и в то же время Бог един»<sup>1</sup>.

Бог Сам является великой тайной, тем более тайной является Троица и воплощение! Однако несмотря на нашу неспособность логически понять и уразуметь различные аспекты Троицы, мы должны попытаться извлечь максимум из библейского материала на сей счет.

Все попытки объяснить Троицу терпят неудачу, «особенно, когда мы начинаем рассуждать о том, как соотносятся три Личности с Божественной сущностью... все доступные нам аналогии ведут нас к фиаско, и мы начинаем сознавать, что Троица — это великая тайна, лежащая за пределами нашего понимания. Это и есть непостижимая слава Бога»<sup>2</sup>. Поэтому будет справедливым признать тот факт, что «человек не может понять и сделать это учение постижимым посредством разума. Мы можем постичь нашим разумом что-то, что касается отношения Бога к миру или способов откровения Бога, но сама сущность пресвятой Троицы непостижима»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> W. Grudem, *Systematic Theology* (Zondervan, 1994), 226.

<sup>2</sup> Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Eerdmans, 1941), 88.

<sup>3</sup> Там же, 89.

Следует согласиться с тем, что мы можем получить лишь частичное понимание того, что есть Троица. Когда мы читаем Слово Божье, какие-то аспекты Троицы становятся нам понятными, другие так и остаются тайной. «Сокрытое *принадлежит* Господу, Богу нашему, а открытое – нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего» (Втор. 29:29).

## ТРОИЦА В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Несколько отрывков Ветхого Завета предполагают, что Бог существует в более чем одной Личности, необязательно в трех ипостасях, но по меньшей мере в двух (поскольку отношения подразумевают наличие хотя бы двух личностей).

### Бытие 1

В истории творения, записанной в первой главе книги Бытие, для обозначения Бога используется слово «*Elohim*», что является множественным числом от слова «*Eloha*». Обычно эта форма множественного числа интерпретировалась как «множественное величия», а не как множественность. Джордж Найт, однако, вполне справедливо замечает, что такая интерпретация приносит в еврейский текст чуждую ему современную концепцию, поскольку, когда в Библии речь идет о царях Израиля и Иудеи, всегда используется единственное число<sup>4</sup>. Более того, Найт отмечает тот факт, что в еврейском языке такие обычные слова, как вода и небо, имеют форму множественного числа. Специалисты называют этот грамматический феномен количественным множественным числом. Водой мы можем назвать и маленькую каплю, и огромный океан. Это количественное разнообразие в единстве, считает Найт, и есть тот путь, который помогает нам понять употребление множественного числа «*Elohim*». Это объясняет и то, по-

---

<sup>4</sup> G. A. F. Knight, *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity* (Edinburgh, 1953), 20.

чему существительное «Адонай» (Господь) также имеет форму множественного числа<sup>5</sup>.

В Быт. 1:26 мы читаем: «И сказал (ед. ч.) Бог: сотворим (мн. ч.) человека по образу Нашему (мн. ч.), и по подобию Нашему (мн. ч.)». Здесь очень важен переход от единственного числа к множественному. Моисей не применяет глагол во множественном числе к существительному «*Elohim*», но Бог по отношению к Себе (в прямой речи) использует глагол множественного числа и местоимение множественного числа. Некоторые переводчики считают, что здесь Господь говорит с ангелами. Но, согласно Библии, ангелы не принимали участия в сотворении мира. Самым лучшим объяснением в данном случае будет то, что уже в первой главе книги Бытие Бог открывается в более чем одной ипостаси.

### **Бытие 2:24**

В соответствии с Быт. 2:24 мужчина и женщина являются «одной (*ehad*) плотью», то есть единством двух личностей. Во Втор. 6:4 то же самое слово используется по отношению к Богу: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един (*ehad*) есть». Миллард Ериксон пишет: «Здесь как будто бы дается вполне определенное утверждение о природе Бога — Он представляет Собой некий организм, то есть соединение различных частей»<sup>6</sup>. Моисей мог бы использовать во Втор. 6:4 слово *yahid* (единственный, уникальный), но Дух Святой выбрал другое слово.

### **Другие ветхозаветные тексты, которые выражают идею множественности**

После грехопадения Бог сказал: «Вот, Адам стал как один из Нас» (Быт. 3:22). Позже, когда люди начали строительство Вавилонской башни, Господь говорит: «Сойдем же и смешаем там язык их» (Быт. 11:7). В каждом из этих случаев по отношению к Богу используется множественное число.

---

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Baker, 1983), 1:329.



В своем видении Исаия слышит, как Господь задает вопрос: «Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?» (Ис. 6:8). Здесь мы видим одновременное употребление и единственного, и множественного числа по отношению к Богу. Многие современные ученые понимают этот грамматический прием как указание на Небесный Совет. Но обращался ли когда-либо Бог к Своему творению за советом? В Ис. 40:13, 14 Бог же Сам и отвергает эту идею. Бог не нуждается в советах со стороны своего творения, даже ангелов. Использование множественного числа здесь хотя и не является прямым доказательством в пользу Троицы, в то же время предполагает множественность ипостасей говорящего.

### Ангел Господень

Фраза «Ангел Господень» встречается в Ветхом Завете 58 раз, а фраза «ангел Божий» 11 раз. Еврейское слово *malak* (ангел) означает «посланник». Таким образом, если «Ангел Господень» — это посланник Господа, то он должен отличаться от самого Господа. Тем не менее во многих текстах «Ангел Господень» назван «Богом» или «Господом» (Быт. 16:7–13; Чис. 22:31–38; Суд. 2:1–4; 6:22). Отцы Церкви считали его предвоплощенным Логосом. Современные богословы либо видят в Нем существо, которое представляет Бога (так, как это делает Сам Бог), либо усматривают в Нем некую внешнюю силу Божью. Сторонники консервативного взгляда в основном придерживаются точки зрения, что этот «посланник» должен рассматриваться как особое проявление Самого Бога в этом мире<sup>7</sup>. Если эта точка зрения верна, тогда мы получаем еще одно доказательство множественности ипостасей Божества.

## ТРОИЦА В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Откровение истины в Писании носит прогрессирующий характер. Поэтому в Новом Завете мы находим

---

<sup>7</sup> G. Ch. Aalders, *Genesis* (Zondervan, 1981), 300.

более ясную картину тринитарной природы Бога. О Боге сказано, что Он «есть любовь» (1 Ин. 4:8). Уже этот факт сам по себе предполагает наличие нескольких Личностей Божества, поскольку любовь может развиваться только в отношениях по меньшей мере двух личностей.

### Евангелие от Матфея

В истории, описывающей крещение Иисуса, мы встречаемся в одном действии со всеми тремя личностями Божества одновременно:

«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» (Мф 3:16, 17).

История крещения Иисуса является ярчайшим примером доказательства доктрины о Троице — мы видим Христа в человеческой плоти, вышедшего из воды; Святого Духа, спускающегося на Христа в виде голубя, и слышим голос Отца, глаголющего с небес: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение». В Ин. 10:30 Христос говорит о Своем равенстве с Отцом, а в Деян. 5:3, 4 Дух Святой идентифицируется с Богом. Поэтому иначе, чем существованием трех ипостасей в единой Божественной сущности, объяснить сцену крещения Христа невозможно.

При крещении Христа Отец назвал Его «возлюбленным Сыном». Сыновство Иисуса, однако, является функциональным, а не онтологическим. В плане спасения каждый член Троицы исполняет определенную роль. Это следует понимать как выполнение временной роли для достижения определенной цели, а не как изменение статуса или сущности. Миллард Ериксон объясняет это следующим образом: «Сын во время земного воплощения не стал ниже Отца, хотя функционально и подчинил Себя воле Отца. Со своей стороны, Святой Дух подчинен теперь служению

Сына (см. Ин. 14–16) и воле Отца, но это не подразумевает, что Он ниже Их»<sup>8</sup>.

Следует заметить, что слова «Отец» и «Сын» в мышлении западного человека несут в себе идею происхождения, зависимого положения и подчинения. В образе мышления представителя восточной и семитской культуры эти слова несут идею подобия, одинаковости. Из этого следует, что когда Писание говорит о «Сыне» Божьем, оно подразумевает Его Божественность.

Перед тем как миссия Христа на этой земле завершилась, Иисус дал поручение Своим ученикам делать учениками «все народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19). В этом, по сути, акте посвящения и вхождения в христианскую церковь каждому верующему преподается учение о Троице. Во-первых, заметим, что во фразе «во имя» (*eis to onoma*) существительное стоит в единственном числе, а не во множественном. Быть крещенным во имя трех Личностей Троицы означает идентифицировать себя полностью со всем, что за этим стоит; посвятить всего себя Отцу, Сыну и Святому Духу<sup>9</sup>. Во вторых, объединение этих трех имен указывает на то, что Сын и Святой Дух равны Отцу. Было бы странным, если не сказать, богохульным – уравнивать в одной крещальной формуле имя вечного Бога и тварного существа (будь оно сотворено извечно или же в определенный отрезок времени), или какую-то силу. «Когда мы замечаем, что Святой Дух упоминается вместе и наравне с двумя другими личностями Троицы, то трудно не согласиться с тем, что Святой Дух также является Личностью Троицы и является равным Отцу и Сыну»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Erickson, 1:338.

<sup>9</sup> Некоторые комментаторы считают, что в основании этой формулы крещения лежит схема перевода денег в эллинистическую эпоху, следовательно, эта формула фигуративно выражает идею того, что крещаемый «переводится/переходит» на счет Всевышнего, становясь таким образом Его собственностью. Другие интерпретируют слово «имя» как «авторитет, власть» – получается, что человек крестится властью Отца, Сына и Святого Духа.

<sup>10</sup> Grudem, 230.

## Послания апостола Павла

Павел, равно как и другие авторы Нового Завета, в основном использует слово «Бог», когда говорит об Отце, «Господь», когда говорит о Сыне, и «Дух», когда говорит о Святом Духе. В 1 Кор. 12:4–6 Павел упоминает все три Личности Троицы в одном отрывке: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий всё во всех».

Подобным же образом он перечисляет все три Личности Божества во 2 Кор. 13:13: «Благодать Господа нашего *Иисуса Христа*, и любовь Бога *Отца*, и общение *Святого Духа* со всеми вами. Аминь.»

Хотя мы и не можем утверждать, что эти тексты являются официальным выражением учения о Троице, но все же они (наравне с другими отрывками, как, например, Еф. 4:4–6) носят определенно тринитарный характер. Позже Церковь проработала детали этого учения, но само это учение, безусловно, базируется на позиции библейских авторов.

## БОЖЕСТВЕННОСТЬ ХРИСТА

Ключевым моментом в доктрине о Троице является Божественность Христа. Поскольку эта доктрина учит, что есть единый Бог, существующий в трех Личностях, и каждая личность является Божественной по сути, то очень важно выяснить, что же Писание говорит о Божественности Христа.

### Божественность Христа в Новом Завете

В Новом Завете содержится множество текстов, которые говорят о Божественной природе Христа, утверждая тем самым, что Он есть истинный Бог:

***Ин. 1:1–3, 14.***

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него на-

чало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть».

(Ин 1:1–3). Вступительная фраза «в начале» (здесь отсутствует артикль) относит нас к началу времен. Если Слово было «в начале», тогда Оно Само было «безначальным», что еще раз выражает Его предвечность.

Фраза «Слово было у Бога» говорит нам о том, что Слово было отдельной личностью. «Слово» не было «в» (*en*) Боге, но «у» (*pros*) Бога.

«И Слово было Богом», или дословно «Богом было Слово». «Слово» не было эманацией Бога, Оно Само являлось Богом. Если 1-й стих не говорит нам о том, кто есть «Слово», то ст. 14 ясно указывает на то, что «Слово» – это Христос. «Это является явным и недвусмысленным доказательством абсолютной Божественности Господа Иисуса Христа, доказательством, которое трудно опровергнуть»<sup>11</sup>.

### **Ин. 20:28**

«Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой!». Этот стих является единственным местом в Евангелиях, где ко Христу обращаются как к Богу (*ho Theos tou – Бог мой*). Когда Фома увидел воскресшего Христа, из сомневающегося он стал тем, кто произнес слова поклонения. Важно отметить, что ни Христос в тот момент, когда Фома произносит эти слова, ни Иоанн, когда описывает случившееся, не отвергают того, что сказал Фома. Наоборот, если говорить об Иоанне, то в его повествовании это ключевой момент, поскольку сразу же после этого, обращаясь к читателю, он говорит: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей.

Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:30, 31). Это Евангелие, по словам Иоанна, написано, чтобы читающие его могли, подобно Фоме, воскликнуть: «Господь мой и Бог мой».

---

<sup>11</sup> Arthur W. Pink, Exposition of the Gospel of John (Zondervan, 1945), 22.

### Флп. 2:5–7

Несмотря на то, что этот отрывок говорит о смирении Христа, он является одним из ключевых текстов, подтверждающих Божественность Христа. «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе. Он, будучи образом (*morphe*) Божиим, не почитал хищением (*harpagmos*) быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ (*morphe*) раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек...» (Флп. 2:5–7).

Слово *morphe* («форма» или «внешний вид, наружность») описывает истинную природу чего- или кого-либо, его сущность. Этот термин относится не к какой-то меняющейся форме, но к форме, которая лежит в основе идентичности или статуса чего/кого либо<sup>12</sup>. *Morphe* противопоставляется слову *schema* (Флп. 2:7), которое также означает «форма», только в значении, отражающем внешнее проявление формы, а не ее сущности. Слово *harpagmos* в Новом Завете встречается лишь один раз; соответствующий этому слову глагол означает «украсть, насильно отобрать». В секулярном словаре греческого языка это существительное переводится как «ограбление, грабеж». Но контекст нам ясно показывает, что Иисус не жаждал и не пытался украсть «равное положение с Богом». Наоборот, он не пытался держаться за это равенство, которое было присуще Ему по природе. Другими словами, Он не пытался удерживать это равенство силой, но «относился к нему как к возможности отвергнуть любое преимущество или привилегию, которые оно дает; как к возможности умалить Себя, принести Себя в жертву»<sup>13</sup>. Это и есть истинный смысл фразы «уничижил Себя Самого». Итак, Ему было присуще равное положение с Богом, а Тот, Кто равен Богу, также является Богом. Поэтому текст из послания к Филиппийцам является «отрывком, который

---

<sup>12</sup> W. Poehlmann. «μορφή», Exegetical Dictionary of the New Testament, 3 vols., eds. H. Balz and G. Schneider (Eerdmans, 1981), 2:443.

<sup>13</sup> F.F. Bruce, *Philippians*, NIBC (Hendrickon, 1989), 69.

однозначно указывает на то, что Иисус был Богом в полном смысле этого слова»<sup>14</sup>.

### **Кол. 2:9**

«Ибо в Нем обитает вся полнота (*pleroma*) Божества телесно (*somatikos*)...». Слово *pleroma* имеет основное значение «полнота». В Ветхом Завете оно часто употребляется со словами земля/море и «всем, что наполняет их» (Пс. 23:1; 49:12; 88:13; 95:11; 97:7).

В греческом языке слово *pleroma* обычно употреблялось в значении полной укомплектованности экипажа судна или когда речь шла о сумме, необходимой для завершения финансовой сделки. В Кол. 1:19 и 2:9 Павел использует это слово для описания полной суммы всех Божественных качеств<sup>15</sup>. Эта полнота пребывает во Христе «телесно»; то есть, даже воплотившись, Христос сохранил Свою Божественную сущность. Он не пользовался теми преимуществами и той силой, которую давало Его Божественное начало, ради Своего блага или выгоды. Полнота Божества «пребывала в Его человеческом естестве, не поглощая его и вместе с тем не обоживая его, не меняя его сущностные характеристики... Трудно было не увидеть Божественности Христа в Его человеческой природе, ибо сияние Божественной славы невозможно было скрыть за хрупким покровом тленного естества»<sup>16</sup>.

### **Тит. 2:13**

Павел описывает святых как ожидающих «блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа...». Союз «и» может по-

---

<sup>14</sup> Leon Morris, *The Lord from Heaven: A Study of the New Testament Teaching in the Deity and Humanity of Jesus* (Eerdmans, 1958), 74.

<sup>15</sup> Некоторые комментаторы переводят слово *pleroma* в значении, присущем гностической мысли, где *pleroma* означает новый эон (или эманацию Божества), который воплотился в Спасителе (Kaeseman, *Essays on New Testament Themes* (London, 1964), 158). С. Моуле, однако, указывает на то, что слово *pleroma* является настолько распространенным в ЛXX, что какой-то нужды искать его основное значение во внешних источниках, тем более у такого зависимого от ветхозаветного текста автора, как апостол Павел, нет.

<sup>16</sup> John Eadie, *Colossians*, *Classic Commentary Library* (Zondervan, 1957), 145.

ниматься как указание на то, что верующие ожидают явления Отца и Сына. Но в некоторых английских переводах отсутствует союз «и», и такой перевод (без соединительного союза) является предпочтительным по нескольким причинам: 1) Два существительных «Бог» и «Спаситель» связаны между собой одним артиклем, что по правилам греческой грамматики указывает на то, что эти два существительных относятся к одному и тому же объекту. 2) Везде в Новом Завете говорится об ожидании Второго пришествия Христа. 3) Контекст 14-го стиха указывает на то, что речь идет только о Христе. 4) Такой перевод соответствует другим отрывкам Нового Завета – Ин. 20:28; Евр. 1:8; 2 Пет. 1:1. Таким образом, этот текст является прямым подтверждением Божественной природы Христа.

### **Ветхозаветные свидетельства Божественности Христа**

Иисус назван Богом не только в Новом Завете. Он называется Господом и Богом и в тех ветхозаветных цитатах, которые авторы Нового Завета соотносят с Ним, поскольку в них используются еврейские слова *Yahweh* или *Elohim*.

#### ***Мф. 3:3.***

«...Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему». Согласно Мф. 3:1, эта цитата из пророка Исаии относится к Иоанну Крестителю, который был предтечей Христа. В Ветхом Завете в книге пророка Исаии (40:3) для слова «Господь» используется еврейское слово *Yahweh*. Таким образом, Господь, для Которого готовил путь Иоанн Креститель, был не кем иным, как Самим *Yahweh*.

#### ***Рим. 10:13.***

«Ибо „всякий, кто призовет имя Господне, спасется“». Контекст этого стиха (ст. 6–12) явно указывает на то, что Павел подразумевает Христа, когда говорит «имя Господне». В этом стихе цитируется отрывок из



Иоилия 2:32, где слово «Господь» на еврейском звучит как *Yahweh*.

**Рим. 14:10.**

В этом тексте Павел напоминает своим читателям, что «все мы предстанем на суд Христов». Затем он добавляет цитату из книги пророки Исаии (45:23), где говорится «Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, слово неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык». В книге пророка Исаии Бог (*Yahweh*) ведет повествование от Своего лица; в послании к Римлянам эта ветхозаветная цитата применена к Иисусу Христу.

**Евр. 1:8.**

«Престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего — жезл правоты». В этой главе используются семь ветхозаветных текстов для подтверждения истины о том, что Христос стоит выше ангелов. Пятый текст, который цитируется в 8-м и 9-м стихах послания к Евреям, заимствован из книги Псалтирь 44:7, 8, где к Царю из рода Давидова обращаются «Господь». Является ли это поэтической гиперболой (иногда употребляемой при обращении к повелителю в древней восточной культуре), или же это указание на какую-то личность, помимо князя из дома Давидова?

Для израильских поэтов и пророков князь дома Давидова был наместником Бога Израилева; он принадлежал династии, представителям которой Бог дал особое обещание, связанное с окончательной реализацией Его цели в этом мире. Кроме того, то, что частично воплотилось в каком-либо правителе династии Давида или в жизни самого Давида, во всей полноте должно было быть реализовано в Сыне Давида, в котором исполнились все обетования, данные роду царя Давида. И вот явился Мессия. В более полном смысле, чем это было возможно в случае с Давидом или любым его потомком в древние времена, к этому Мессии можно было обращаться не просто как к Сыну Божьему (ст. 5), но и как

к истинному Богу, потому что Он является и обетованным Мессией из рода Давидова, и сиянием славы Божьей, и «Образом ипостаси Его»<sup>17</sup>.

Все эти отрывки указывают на то, что Христос, Бог и *Yahweh* суть одно.

### Самоосознание Христа

Иисус никогда напрямую не утверждал Своей Божественности; но, тем не менее, все Его учение было пронизано тринитарными концепциями. В полном согласии с еврейской идеей сыновства (то есть представлениями о том, что сын есть то же, что и отец), Иисус провозглашал Себя Сыном Божиим (Мф. 9:27; 24:36; Лк. 10:22; Ин. 9:35–37; 11:4). Евреи прекрасно понимали, что провозглашение себя Сыном Божиим означало приравнивание себя к Богу. «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» (Ин. 5:18, ср. 10:33).

Иисус постоянно подчеркивал, что обладает тем, что присуще только Богу. Он общается с ангелами Божиими (Лк. 12:8, 9; 15:10) как со своими подчиненными (Мф. 13:41). Иисус часто упоминал Царство Божье, соотнося его с Собой (Мф. 12:28; 19:14, 24; 21:31, 34), Он говорил об избранных Божьих так, как будто они были Его подданными (Мк. 13:20)<sup>18</sup>. В Лк. 5:20 Иисус прощает грехи парализованного, и иудеи на основании Ис. 43:25 вполне резонно замечают: «Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» Таким образом, в акте прощения Иисусом грехов подразумевалось притязание на Божественный статус.

На божественную природу Христа также указывает употребление Им глагола в настоящем времени при ответе иудеям: «Прежде нежели был (*genesthai*) Аврам, Я есмь (*ego eimi*)» (Ин. 8:58). Использованием слова *genesthai* (был рожден или стал) и словосочетания *ego eimi* Иисус противопоставляет Свое предвечное суще-

<sup>17</sup> F. F. Bruce, *Hebrews*, NICNT (Eerdmans, 1964), 19, 20.

<sup>18</sup> Erickson, 326.

ствование историческому началу жизни Авраама. Это предвечное существование вовсе не означает того, что Иисус просто появился на свет раньше Авраама. Иудеи правильно поняли Его. Сказав эти слова, Иисус, по сути, провозгласил Себя *Yahweh* — «Я есмь», то есть Тем, Кто явился в свое время Моисею в горящем кусте (Исх. 3:14). Осознав это, они взяли камни, чтобы убить Его (Ин. 8:59).

И наконец, тот факт, что Иисус принимал поклонение людей, говорит нам о том, что Он действительно сознавал, Кем является, то есть Он осознавал Свое Божественное происхождение. После того, как Иисус пришел к Своим ученикам по воде, они «поклонились Ему» (Мф. 14:33). Слепой человек, который прозрел после того, как умылся в купальне Силоам, поклонился Христу (Ин. 9:38). После воскресения Христа, когда Его ученики пришли в Галилею, Он явился им, и они «поклонились Ему» (Мф. 28:17).

Неоднократно Иисус принимал поклонение людей, воспринимая это как должное, что опять же свидетельствует о Его Божественности.

### **Тексты, вызывающие трудности в интерпретации<sup>19</sup>**

Противники учения о Троице используют некоторые библейские тексты для подтверждения своих взглядов, согласно которым Иисус в какой-то временной отрезок вечности был «рожден» (т.е. Он имел начало, а следовательно, не может являться Богом в абсолютной степени).

#### ***Откр. 3:14***

Иисус, «начало создания Божия». Этот стих (как утверждают оппоненты) говорит о том, что Иисус был сотворен и являлся первым творением Божьим.

Ответ:

Греческое слово *arche* может быть переведено как «начало», «точка происхождения», «первопричина» или

---

<sup>19</sup> Я благодарен своему коллеге Еккехардту Мюллеру за предоставленный материал для этого раздела.

«правитель, властелин». Сам Бог Отец назван «началом» в Откр. 21:6.

Иисус назван так же и в Откр. 22:13. Если бы слово *arche* использовалось в пассивном смысле, оно могло бы указывать на то, что Иисус является первым сотворенным Богом существом, однако активный смысл указывает на Христа как на первопричину, Творца. А о том, что Иисус действительно не является первым сотворенным существом, но самим Творцом, свидетельствуют многие новозаветные тексты (Ин. 1:3; Кол. 1:16; Евр. 1:2).

### **Притч. 8:22–31**

«Я родилась прежде». Считается, что эти слова относятся к Иисусу, означая, что Иисус был рожден или сотворен.

Ответ:

Из контекста явствует, что в этом отрывке речь идет о мудрости, а не об Иисусе. Олицетворение – это литературный прием, который встречается и в других местах Писания. В Пс. 84:11, 12 мы встречаем фразу «Милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются; истина возникнет из земли». В Пс. 95:12 поле радуется, и «ликуют все деревья дубравные» (см. также 1 Пар. 16:33; Ис. 52:9; Откр. 20:13, 14). Подобные языковые приемы не должны толковаться буквально. «Олицетворение является литературным и поэтическим приемом, который служит для создания нужной атмосферы, для оживления абстрактных истин и неодушевленных предметов, делая их тем самым как бы живыми существами»<sup>20</sup>.

Олицетворение Божественной характеристики – мудрости – как женщины начинается уже с первой главы книги Притчей: «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой...» (1:20). В третьей главе мы читаем: «Она дороже драгоценных камней... пути ее – пути приятные» (3:15, 17). В седьмой главе мудрость называется «сестрой» (7:4), в восьмой главе мудрость

---

<sup>20</sup> Kenneth T. Aitken, *Proverbs* (Westminster Press, 1986), 85.

обитает с разумом – еще один пример олицетворения (8:12). Отрывок из Притч. 9:1–5 также посвящен олицетворенной мудрости. Чтобы применить эти отрывки к Личности Христа, требуется аллегорический метод библейской интерпретации, однако его использование может привести в конечном счете к несогласованности с другими библейскими текстами. Именно поэтому ключевые представители протестантской Реформации решили отказаться от аллегорического метода интерпретации. Следует, кстати, заметить, что ни один из перечисленных выше стихов нигде в Новом Завете не цитируется.

Притч. 8:22–31 содержат поэтические образы, с которыми при интерпретации нужно обращаться осторожно. Первая фраза ст. 22 может быть переведена (цитируется по различным переводам на англ. яз.): «Бог владел мною» (KJV, NIV); «Бог сотворил меня» (RSV, NEB); «Бог родил меня» (NAB). Основное значение глагола *qanah* – «покупать, приобретать», поэтому перевод «обладать», так же как и остальные переводы этого слова, представленные выше, вполне возможен. Помимо *qanah* есть еще два слова, которые употребляются, когда речь идет о происхождении мудрости: *nasak* («устанавливать»; 8:23) и *chil* («родиться»; 8:24, 25). Основная мысль этого отрывка – мудрость была с Богом еще до создания мира. Важно не то, была ли мудрость сотворена Богом или же Он просто обладал ею. Внимание акцентируется не на ее происхождении, а на ее предшествующем положении в процессе творения. Поскольку язык здесь употребляется поэтический и метафорический, не следует использовать эти тексты в попытке выяснить или предположить происхождение Христа.

Следует признать, что Э. Уайт использовала 8-ю главу книги Притчей по отношению ко Христу, но только в гомилетическом смысле, для того чтобы этими текстами подтвердить Его извечное предсуществование. Кстати, перед тем, как процитировать Притч. 8, она замечает: «Христос был Богом в наивысшей степени. Он

был Богом из вечности, Богом над всем, благословенным во веки веков»<sup>21</sup>.

**Кол. 1:15**

«Рожденный прежде всякой твари»<sup>22</sup>. В этом тексте Иисус назван первенцем (греч. *Prototokos*). Многие считают, что это является доказательством того, что Иисус имел начало.

Ответ:

Выражение *Prototokos* (первенец) в этом тексте выступает в роли титула, а не определения Его биологического статуса. Согласно 1:16, все сотворено Иисусом Христом, а значит, Он не мог сотворить Самого Себя.

Термин «первенец» имел особенное значение для евреев. Чаще всего первенец был лидером колена либо священником в семье, и он получал двойную часть наследства (по сравнению с его братьями). Он обладал определенными привилегиями, так же как и определенной ответственностью. Иногда, однако, биологическое первородство не имело значения в глазах Божьих. Например, хотя Давид был самым младшим сыном в семье, Бог именно его называет Своим «первенцем» (Пс. 88:21, 28). Почему? Это объясняется в ст. 28, где говорится, что он должен будет стать самым великим царем. Прочитайте также историю Иакова (Быт. 25:25, 26 и Исх. 4:22), или Ефрема (Быт. 41:50–52 и Иер. 31:9). В обоих случаях о первородстве говорится метафорически. Поэтому и в случае с Иисусом этот термин («первенец») указывает на Его особый статус, а не на время Его рождения.

Так же метафорически следует понимать и текст Кол. 1:18, где Христос назван «первенцем из мертвых». Хотя хронологически Моисей и другие пророки были воскрешены раньше Христа, именно Христос назван «Первенцем из мертвых» в силу исключительного характера Его воскресения.

---

<sup>21</sup> Э. Уайт. «Евангелизм», 616. Из выступления Э. Уайт перед студентами колледжа Авондейл в Австралии.

<sup>22</sup> Более точный перевод этого текста с греческого выглядит так: «Первенец всего творения».

### Ин. 1:1–3

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога». Многие считают, что в этом отрывке с помощью артикля проводится различие между Богом Отцом и Богом Сыном. Греческое слово «Бог» (*theos*) употребляется либо с определенным артиклем *ho*, либо без артикля. Критики говорят, что в Ин. 1:1–3 Бог Отец назван *ho theos*, а Сын просто *theos*. Этот факт якобы служит подтверждением того, что Бог Отец есть Бог Всемогущий, а Сын является просто богом.

Ответ:

Термин *theos*, употребленный без артикля, часто используется и для описания Бога Отца (это можно увидеть в той же самой главе Ин. 1:6, 13, 18; см. также Лк. 2:14; Деян. 5:39; 1 Фес. 2:5; 1 Ин. 4:12 и 2 Ин. 9).

С другой стороны, в Евр. 1:8, 9 и Ин. 20:28, говоря об Иисусе, авторы употребляют определенный артикль — *ho theos*. Это позволяет заключить, что употребление слова *theos* — с артиклем или без него — не может быть аргументом для проведения различия между Отцом и Сыном. Бог Отец, так же как и Сын, называется и *ho theos* и просто *theos*.

Очень часто отсутствие артикля в греческом языке указывает на какое-то специальное качество; в этом случае существительное не следует переводить так, как если бы там стоял неопределенный артикль.

Если бы Иоанн использовал определенный артикль каждый раз, когда употреблял термин «*theos*», то это бы означало, что существует только одна Божественная личность. Бог Отец был бы и Богом Сыном. Однако в Ин. 1:1 мы читаем: «В начале было Слово, и Слово было у *ho theos*, и Слово было *theos*». Если бы Иоанн использовал только *ho theos*, текст бы выглядел следующим образом: «В начале было Слово, и Слово было у *ho theos*, и Слово было *ho theos*». Согласно Ин. 1:14, Слово — это Иисус. Поэтому, если мы заменим термин «Слово» на «Иисус», то у нас получится следующая картина: «В начале был Иисус и Иисус был у *ho theos*, и Иисус был *ho theos*». Но

термин *ho theos* относится к Отцу. Опять перефразируем текст: «В начале было Слово, и Слово было с Отцом, и Слово было Отец». Получается богословский нонсенс. Поэтому, говоря о двух Личностях Божества, Иоанну не остается ничего другого, как только использовать сначала *ho theos*, а потом *theos*. Таким образом, отсутствие артикля во втором случае не может быть использовано в качестве аргумента против равенства между Богом Отцом и Богом Сыном.

**Ин. 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Ин. 4:9**

«Единородный (*monogenes*) Сын». Некоторые считают, что термин *monogenes* (понимаемый как «однажды рожденный») якобы указывает на буквальное рождение Иисуса (Его происхождение от Отца).

Ответ:

Термин *monogenes* означает «единственный», «единственный в своем роде», «уникальный». Это слово встречается в Новом Завете девять раз. Три раза мы находим его в Евангелии от Луки (7:12; 8:42; 9:38), где оно всегда употребляется, когда речь идет о единственном ребенке. Пять раз это слово встречается у Иоанна (Ин. 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Ин. 4:9) как указание на отношение Иисуса к Богу. В Евр. 11:17 Исаак назван «единородным» (*monogenes*) сыном Авраама. И хотя Исаак не был единственным сыном Авраама, но он был уникальным ребенком — сыном обетования. Акцент при употреблении этого термина делается не на рождении, а на уникальности. Поэтому предпочтительный перевод этого слова — «единственный в своем роде», «уникальный». Перевод «единородный» связан своим происхождением с ранними Отцами церкви и встречается в Вульгате. Вульгата, в свою очередь, повлияла на последующие переводы.

В греческом языке для слова «единородный», понимаемого как «однажды рожденный», существует другое слово — *gennaō*. Оно встречается в Евр. 1:5 и может указывать на воскресение Христа или на Его воплощение.



В Септуагинте слово *monogenes* является переводом для еврейского слова *yachid*, которое означает «единственный, уникальный» или «возлюбленный» (ср. с Мк. 1:11, где идет речь о крещении Иисуса).

Не совсем ясно, относится ли слово *monogenes* к исторической Личности Христа или также и к предвечному Господу. Но интересно отметить, что ни в Ин. 1:1–14, ни в 8:58, ни в 17-й главе Иоанн не использует слово «Сын» применительно к предсуществуемому Богу.

### **Мф. 14:33**

«Ты Сын Божий». Может ли фраза «Сын Божий» пониматься буквально?

Ответ:

«Сын Божий» — это мессианский титул (Пс. 2:7; Деян. 13:33; Евр. 1:5). Этим термином подчеркивается Божественность Христа. Сам Себя Иисус называл так крайне редко (об этом упоминается только в Евангелии от Иоанна, например Ин. 11:4). Это один из многочисленных титулов Христа. Для того чтобы понять, Кто есть Иисус, необходимо исследовать все Его титулы, чтобы получить полную картину. Доказательством того, что титул «Сын Божий» используется для акцента на Божественности Христа, является отрывок из Ин. 10:29–36. Это подтверждается также и тем, что Сын является Образом Бога, будучи равным с Ним (Кол. 1:15; Евр. 1:3; Флп. 2:6).

Слово «сын» на языке оригинала имеет множество значений. Поэтому мы не можем вывести его истинный смысл, ограничившись лишь буквальным значением слова «сын» в современных языках. Сыновство Христа утверждается через Его рождение (Лк. 1:35), крещение (Лк. 3:22), Его преображение (Лк. 9:35) и воскресение (Деян. 13:32, 33). Библия ничего не говорит относительно того, описывает ли этот титул предвечные отношения между Отцом и Сыном. Во всяком случае, Писание приписывает Иисусу вневременное существование (Ис. 6:6; Откр. 1:17, 18).

Став человеком, Христос добровольно подчинил Себя Отцу, оставаясь при этом Сыном Божиим. Это подчинение подразумевало отказ от привилегий и прерогатив Божества, но не от Божественной природы. Воскресший Иисус, получивший титул Царя и Первосвященника, снова добровольно признает первенство Бога Отца, но, как и Отец, Он, по учению Библии, является такой же вечной и равноправной личностью Божества.

## ДУХ СВЯТОЙ КАК ТРЕТЬЯ ЛИЧНОСТЬ ТРОИЦЫ

Учение о том, что Святой Дух является Божественной Личностью, равной по Своей сущности, силе и славе Отцу и Сыну, красной нитью проходит через все Писание.

### Святой Дух – это Личность

В отношении Святого Духа очень часто возникает вопрос – является ли Святой Дух личностью или это некая «сила», исходящая от Бога. В Писании есть стихи, где Святой Дух упоминается наравне с Отцом и Сыном (Мф. 28:19; 1 Кор. 12:4–6; 2 Кор. 13:14). Эти стихи говорят о том, что Бог Отец и Сын являются личностями, а следовательно, и Святой Дух также является личностью наравне с Отцом и Сыном.

Очень часто по отношению к Святому Духу используется местоимение третьего лица мужского рода – «он» (Ин. 14:26; 15:26; 16:13, 14), хотя в греческом языке слово, используемое для Духа – *pneuma* – является существительным среднего рода.

Слово «Утешитель» (*paracletos*) обычно употребляется по отношению к личности, а не к какой-то абстрактной силе.

О Святом Духе написано, что Он говорит (Деян. 8:29), учит (Ин. 14:26), свидетельствует (Ин. 15:26), ходатайствует за верующих (Рим. 8:26, 27), раздает дары (1 Кор. 12:11), запрещает или разрешает что-то (Деян. 16:6, 7). Святого Духа, как сказано в Еф. 4:30, можно огор-

чить. Все перечисленные действия можно применить только по отношению к личности, но никак не к силе.

### **Дух Святой – это Бог**

Некоторые библейские тексты описывают Святого Духа как Бога.

Мф. 28:19: «Крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа...». В этом тексте Святой Дух ставится на один уровень с Отцом и Сыном.

Апостол Петр говорит Анании, что тот, солгав Святому Духу, «солгал не человекам, а Богу» (Деян. 5:3, 4).

Дух Святой всемогущ. Он раздает духовные дары, «разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11). Дух Святой вездесущ. Он будет пребывать со Своим народом «вовек» (Ин. 14:16). Никто не сможет избежать Его влияния (Пс. 138:7–10). Дух Святой всеведущ. «А нам Бог открыл *это* Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии. Ибо кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия (1 Кор 2:10, 11)<sup>23</sup>.

Е. Уайт верила, что Святой Дух является третьей Личностью Божества. «Мы должны сознавать, что Святой Дух, являющийся Личностью в той же степени, что и Сам Бог, проходит по этой земле»<sup>24</sup>.

### **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Хотя и существуют текстуальные и концептуальные трудности с доктриной о Троице, тщательное рассмотрение ветхозаветных и новозаветных текстов дает некоторые возможные ответы. Мы убедились в том, что в Боге есть множественность, что Иисус Христос – истинный Бог, вечно сосуществующий с Отцом, и что Дух Святой является третьей Личностью Божества.

---

<sup>23</sup> Более точный перевод этого текста с греческого выглядит так: «Первенец всего творения».

<sup>24</sup> Э. Уайт. «Евангелизм», 616. Из выступления Э. Уайт перед студентами колледжа Авондейл в Австралии.

Трудные для восприятия тексты легче понять, соотнося их со всем Писанием. Различное понимание отдельных аспектов Божества не является достаточным основанием для разделения в церкви. Хотя полное представление о тайне Троицы никогда не будет доступно смертному человеку, это библейская доктрина, которая является частью христианского вероисповедания.

*Герхард Пфандл является помощником директора Института библейских исследований. Имеет степень доктора теологии (специализация – Ветхий Завет). Родился в Австрии. Совершал служение пастора сначала у себя на родине, а потом в Южной Калифорнийской конференции. В 1977–1989 гг. он работал преподавателем богословия в семинарии Богенхофен в Австрии. До приглашения в Институт библейских исследований нес служение секретаря в Южном Тихоокеанском дивизионе в Сиднее. Герхард Пфандл – автор более 120 статей на немецком и английском языках. Публикация его докторской диссертации на тему «Время конца в книге пророка Даниила» положила начало серии Adventist Theological Society Dissertation Series.*

# Троица в Ветхом Завете

Норман Галли

В истории христианства было немало исследователей, которые пытались проводить различие между Богом Ветхого Завета и Богом Нового Завета, ставя тем самым под вопрос доктрину о Троице в Ветхом Завете. Вот лишь несколько примеров. Так, в своем труде *Antithesis* гностик Маркион (умер приблизительно в 160 г.), «самый выдающийся еретик», противостоявший богооткровенной истине Священного Писания<sup>1</sup>, утверждал, что «ограниченный, несовершенный, гневающийся Яхве еврейского народа» и «добрый, милосердный Бог», явленный людям через Иисуса Христа — это два разных Бога<sup>2</sup>. Согласно Маркиону, Бог Ветхого Завета — это злой Бог (или, по крайней мере, творец зла), в то время как Бог Нового Завета — это добрый Бог<sup>3</sup>. Тертуллиан (приблизительно 155–220 г.), написавший пять книг против ереси Маркиона<sup>4</sup>, является одним из самых значимых мыслителей первых веков, который указал на необходимость преодоления подобного дуалистического восприятия доктрины о Троице.

В III веке после Р. Х. защитники модалистического монархианства, иначе называемого савелианством или патрипассианством, утверждали, что есть только один Бог, Который принимает разные формы или «модусы» бытия в истории. Так, в Ветхом Завете Он выступает как Отец, в Евангелиях — как Сын, после Пятидесятни-

---

<sup>1</sup> Philip Schaff, Introduction, *ANF* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 3:7.

<sup>2</sup> Philip Schaff, *History of the Christian Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1910), 2:482–487.

<sup>3</sup> Bradley Nassif, “Marcion (d.c. 154)” in *The Dictionary of Historical Theology*, ed. Trevor A. Hart (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 350–352.

<sup>4</sup> Tertullian, *The Five Books Against Marcion*, in *ANF*, 3:270–474.

цы — как Святой Дух. Один и тот же Бог проявляет Себя в различных ипостасях<sup>5</sup>. Акцент в этом учении ставится на противопоставлении учения о Едином Боге языческому политеизму или многобожию<sup>6</sup>, отвергая присутствие Троицы как в Ветхом Завете, так и в Новом Завете. Намного позже испанский мыслитель и врач Мигель Сервет (1511–1553 гг.) будет утверждать, что доктрина о Троице имеет слабое библейское основание, и, если христианское богословие сможет преодолеть тринитаризм, это поможет обращению в христианскую веру иудеев и мусульман<sup>7</sup>. Социниане (16-й–19-й вв.) категорически отрицали Божественность Христа, отвергая, таким образом, и Троицу<sup>8</sup>. Их «Катехизис», вышедший в 1605 году в г. Ракове (Польша), был одним из ранних антитринитарных документов после известной арианской смуты (4 в.) и стал предвестником таких течений, как деизм и унитариянство (и то, и другое утверждали, что Бог — один)<sup>9</sup>. 17-й век был отмечен ревностной защитой тринитарного учения от ересей социниан и арминиан и современных для того времени форм савеллианства и арианства<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Shaff, *History*, 2:572; Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity: Beginnings to 1500* (Peabody: Prince, 1997), 1:143–145. Уильям Шедд характеризует савеллианский взгляд на Бога следующим образом: «Савеллианская Троица — икономическая по сути, то есть касается лишь функции; это подобно тому, как один и тот же человек может быть и гражданином, и мировым судьей, и родителем. Имманентной Троицы в действительности нет, есть только различные проявления одного и того же Бога» *Dogmatic Theology*, 3<sup>rd</sup> ed., 1888–1894, ed. Alan W. Gomes (Phillipsburg: P&R, 2003), 239.

<sup>6</sup> «Monarchianism», in *New Dictionary of Theology*, ed. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright (Downers Grove: InterVarsity, 1988), 440, 441.

<sup>7</sup> «Unitarianism», in *New Dictionary of Theology*, 700.

<sup>8</sup> Движение было основано двумя непрофессиональными богословами по фамилии Социн — это Лелий Социн (1525–1562 гг.) и его племянник Фауст Социн (1539–1604 гг.). См. John Marshall, «Socinianism», in *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 2000), 845. Фауст Социн считал, что Христос не был Богом до Своего воскресения. См. P. Kubricht, «Socinus, Faustus (1539–1604)», in *Evangelical Dictionary of Theology*, 2<sup>nd</sup> ed., Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 2001), 1122. Albert Henry Newman, *A Manual of Church History*, 1902, 21<sup>st</sup> ed. (Chicago: American Baptist, 1948), 2:329.

<sup>9</sup> P. Kubricht, «Racovian Catechism (1605)», in *Evangelical Dictionary of Theology*, 979.

<sup>10</sup> Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520–1725: The Trinity of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 4:147.

Широко известно, что многие богословы как в прошлом, так и в настоящем отвергали и продолжают отвергать идею преемственности закона и благодати и поэтому проводят различие между Богом закона в Ветхом Завете и Богом благодати в Новом Завете. Существует еще более радикальная позиция, представленная в диспенсационализме. Согласно диспенсационалистской точке зрения Бог действует по-разному в разные периоды истории, заключая особые отношения с человечеством. Так, например, Льюис Шафер заявляет, что именно различные диспенсации и являются «основанием для такой науки, как систематическое богословие». Вот что он пишет:

«Хотя это порой и непонятно, но Божественное правление отличалось в разные исторические периоды, будучи совершенно приспособленным к отношениям с людьми в соответствующей диспенсации. Каждая из этих систем правления сама по себе является законченной. Так, Закон Моисеев, состоящий из заповедей, уставов, предписаний, являлся выражением воли Божьей для Израиля, которому он и был, собственно, адресован. В учении о благодати, адресованном только Церкви, Бог раскрыл в полной мере жизнь, которую обретут те, кто уже совершен во Христе»<sup>11</sup>.

Диспенсационалисты проводят строгое различие между Израилем и Церковью, определяя старый завет как закон, а новый завет как благодать. Чарлз Ходж был убежден, что Писание недвусмысленно противопоставляет ветхий и новый заветы. Так, он считает, что «старый завет выступал в форме подневольности и даже рабства, в отличие от свободного духа нового завета, в контексте которого мы сейчас живем... В Новом Завете Евангелие стоит выше закона, тогда как в Ветхом Завете закон доминировал над Благой вестью»<sup>12</sup>. Защитники идеи Божественного предопределения несколько

---

<sup>11</sup> Lewis Chafer, *Systematic Theology*, xi, and xxi. Уже предисловие этой книги дает читателю возможность понять уникальность диспенсационалистской теологии, v-xxxviii.

<sup>12</sup> Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, n.p., n.d.), 2:376.

иначе воспринимают возможность человеческого выбора, все отдавая в руки суверенного Бога<sup>13</sup>. Как бы то ни было, все эти идеи ставят под вопрос единство Бога откровения в Писании.

Вместе с тем следует признать, что проблема восприятия Бога в Священном Писании действительно существует. Если Бог является единым в Ветхом Завете («Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть... [Втор. 6:4]<sup>14</sup>», а Троица появляется только в Новом Завете (см, например, крещение Христа, Мф. 3:16,17, великое поручение Христа, Мф. 28:19), то как тогда Он может быть Богом любви (1 Ин. 4:8) на протяжении всей истории человечества? Другими словами, как может единый/единичный Бог Ветхого Завета любить так, как любит Троица в Новом Завете? Может ли их любовь быть равносильной? Подобные различия в восприятии Бога касаются не только вопросов соотношения закона и благодати, рабства и свободы, Божьего суверенитета и свободы выбора, они касаются самой природы Бога. Если Бог по-разному относится к людям в разные периоды времени, избирая различные способы, как же тогда быть с утверждением Самого Бога: «Ибо Я – Господь, Я не изменяюсь» (Мал. 3:6)? Целью данной статьи является попытка ответить на вопрос, действительно ли Бог Ветхого Завета является единичным по сравнению с Троицей Нового Завета?

### ВЕТХОЗАВЕТНАЯ «ШМА»

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор 6:4). В разных переводах на английский

---

<sup>13</sup> Защитники идеи Божественного предопределения проводят жесткое различие между теми, кто избран от вечности Богом, и нечестивыми, отвергнутыми Богом еще извечно, не оставляя, таким образом, возможности для свободного выбора человека ни во времена Ветхого Завета, ни во времена Нового Завета. Такая позиция, однако, ставит под вопрос утверждение, что Бог беспристрастен (2 Пар. 19:7; Иов 34:19).

<sup>14</sup> «Шма» встречается в трех отрывках (Втор. 6:4–9; 11:13–21; Чис. 15:37–41). Craig A. Evans, *Word Biblical Commentary: Mark 8:27 – 16:20*, ed. Bruce M. Metzger (Nashville: Thomas Nelson, 2001), 34b:263.



язык это фраза звучит как «один Бог» (NEB, KJV, RSV), или «Бог – единственный» (Goodspeed), или «Господь, Бог наш есть один Бог, единственный Бог» (Amplified). Комментаторы признают, что с еврейского эту фразу действительно можно перевести по-разному<sup>15</sup>. Предыдущая глава в книге Второзаконие, темой которой является Декалог, начинается теми же словами: «Слушай, Израиль... Господь, Бог наш» (Втор. 5:1, 2а) и слово «один/един» может выступать в роли титула или имени Божьего<sup>16</sup>. За две главы до «Шма» чудо, произошедшее на Черном море, заставляет народ Израильский воскликнуть: «Господь есть Бог... и нет еще кроме Его» (Втор. 4:39). Эти слова перекликаются со словами из книги Исход 15:11: «Кто, как Ты, Господи, между богами?», которые, в свою очередь, предшествуют первой заповеди и ее прологу: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим». Во всех этих текстах делается акцент на уникальности и исключительности Бога откровения.

Шма «выражает не только уникальность, но также и единство Бога. Когда единый (или уникальный) Бог говорит, нет того, кто бы ему возразил; когда Он дает обещание, никто не может его отменить; когда Он гневается, никто не может скрыться от Его гнева. Он не просто первый/главный среди богов, таких, как, например, Ваал в хананейском пантеоне богов, Амон-Ра в Египте или бог Мардук в Вавилоне, Он – единственный Бог и нет других, кроме Него»<sup>17</sup>.

Что же представляет собой это единство, которое приуще Богу? Может быть, это нечто большее, чем просто имя, уникальность или единственность? Как известно,

---

<sup>15</sup> Peter C. Craigie, *The New International Commentary on the Old Testament: Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 168. Duane L. Christensen, *Word Biblical Commentary*, ed. David A. Hubbard, Glenn W. Barker (Dallas: Word Books, 1991), 6А, 142. С.Н. Gordon предлагает такой вариант: «Яхве, наш Бог, – Один», *Journal of Near Eastern Studies* 29 (1970): 198; a S. D. McBride переводит текст следующим образом «Наш Бог – это Яхве и Один только Яхве», *Interpretation* 27 (1973): 274.

<sup>16</sup> Craigie, 168.

<sup>17</sup> Там же, 169.

в еврейском языке существует два слова для обозначения «одного»: 1) *yahid*, которое означает «уникальный, единственный», как, например «единственный сын» (Быт. 22:2) и единственный ребенок (Притч. 4:3; Зах. 12:10) и 2) *ehad*, которое означает «единый/пребывающий в единении или единстве» («Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут двое одна плоть» [Быт 2:24]). Именно слово *ehad* (единый) используется в отрывке «Шма» (Втор. 6:4). Миллард Эриксон отмечает, что единство мужа и жены указывает не «на их уникальность, а на единство в разнообразии. Здесь подразумевается скорее объединение, слияние, нежели единственность»<sup>18</sup>. Вот почему Дон Кристенсен говорит: «Слово *ehad* в отрывке “Шма” говорит не столько об уникальности, сколько о единстве Бога. В этом заявлении имплицитно заложена идея монотеизма»<sup>19</sup>. Другое еврейское слово, используемое для передачи значения «один» – *yahid* (означающее «единичный», «единственный»), не употребляется в «Шма». Создается впечатление, что этот отрывок действительно говорит не столько об уникальности Бога как единственного Создателя, сколько о внутреннем единстве, ставшем результатом объединения нескольких Личностей в союзе любви»<sup>20</sup>.

*Элохим*, переводимое как Бог, является множественным числом от *Эль* (многие имена Бога начинаются с этого слова). Поскольку это вовсе не смущает монотеистов, похоже, что множественное число имени Бога не имеет ничего общего с многобожием. Скорее, как заключает Негман Бавинск, употребление множественного числа для имени Бога «говорит о Божестве во всей Его полноте и богатстве жизни. Бог откровения – не некая абстрактная монада, но живой и истинный Бог, чья

---

<sup>18</sup> Millard J. Erickson, *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity* (Grand Rapids: Baker, 1995), 174.

<sup>19</sup> Christensen, 145.

<sup>20</sup> Woodrow Whidden, Jerry Moon, John W. Reeve, *The Trinity: Understanding God's love, His Plan of Salvation, and Christian Relationships* (Hagerstown: Review and Herald, 2002), 33, 34.

бесконечная полнота жизни включает в себя разность и многоликость»<sup>21</sup>.

## ДРУГИЕ ПРИМЕРЫ МНОЖЕСТВЕННОСТИ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ<sup>22</sup>

«Множественность» в Боге усматривается также и в следующих примерах: 1) После того, как грех вошел в этот мир, «сказал [единственное число] Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас [множественное число], зная добро и зло» (Быт. 3:22); (2) «И услышал я голос Господа, говорящего [единственное число]: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? [множественное число]» (Ис. 6:8).

В еврейском языке факт присутствия более одной Личности в одном Боге обозначается множественным числом когортатива: 1) «И сказал [единственное число] Бог: сотворим [множественное число] человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1:26); 2) строителям Вавилонской башни Бог сказал [единственное число]: «Сойдем же и смешаем [множественное число] там язык их, так чтобы один не понимал речи другого» (Быт. 11:7). Когда Бог говорит «пойдем», «сделаем», «один из Нас», «для Нас», это подразумевает наличие более чем одной Личности в Божестве, хотя Бог и говорит Израилю, что «Господь един есть». *В то время как Бог фокусирует внимание Своего народа на том, что есть только один истинный и живой Бог, дабы отвратить их от поклонения множеству богов, Он все же дает им понять, что этот один и единственный Бог имеет отношения внутри Себя.*

Следует помнить, что отмеченное выше множественное число — это не «множественное величия», когда, например, царская особа позволяет себе такую форму речи как «Мы, Их Величество, император такой-то...»,

---

<sup>21</sup> Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: God and Creation*, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 2004), 2:261.

<sup>22</sup> В этом разделе употребление единственного и множественного числа указано в квадратных скобках.

поскольку других таких примеров в Священном Писании нет<sup>23</sup>. Мы не должны приносить в тексты Священного Писания свои идеи, обусловленные культурным контекстом. George A. F. Knight прав, когда говорит, что обнаружение в Библии «множественного числа величия», применяемого к высокопоставленным особам, есть не что иное, как «приписывание тексту оригинала современного образа мысли и жизненного уклада. В свитках Священного Писания к царям Израиля и Иудеи всегда обращаются в единственном числе»<sup>24</sup>.

Вот еще несколько примеров множественности в Боге: 1) «И ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его» (Ис. 48:16); 2) «А дом Иудин помилую и спасу их в Господе Боге их, спасу их ни луком, ни мечом, ни войною, ни конями и всадниками» (Ос. 1:7); 3) «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф» (Мал 3:1).

## АНГЕЛ ГОСПОДЕНЬ

Своеобразным внутренним индикатором множественности в Боге является фраза «Ангел Господень»<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Wayne Grudem: *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Leicester, England: InterVarsity and Grand Rapids: Zondervan, 1994), 227.

<sup>24</sup>G. A. F. Knight, *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity* (Edinburgh: Oliver & James, 1953), 20.

<sup>25</sup> Комментируя 2 Кор. 5:15 («Бог во Христе примирил с Собою мир»), Э. Уайт пишет: «Со дней грехопадения наших прародителей между Богом и человеком не существовало непосредственной связи. Отец отдал весь мир в руки Христа, чтобы Он Своим ходатайством искупил человека и подтвердил власть и святость Его закона. Всякое общение между Небом и падшим родом осуществляется через Христа. Это Сын Божий дал нашим прародителям обетование об искуплении. Это Он открывался патриархам. Адам, Ной, Авраам, Исаак, Иаков и Моисей понимали Евангелие. Они ожидали, что спасение принесет Тот, Кто будет Заместителем и Гарантом человека. Эти святые мужи древности общались со Спасителем, Которому предстояло прийти в наш мир в человеческой плоти, а некоторые из них говорили со Христом и небесными ангелами лицом к лицу. Христос не только направлял евреев в пустыне, будучи Ангелом, в Котором было имя Иеговы и Который, облеченный облачным столпом, шел впереди народа, — Он был и Тем, Кто дал закон Израилю» («Патриархи и пророки». С. 366).

Следующие примеры показывают, что «Ангелом Господним» в Ветхом Завете часто представляется Сам Бог, на основании чего можно заключить, что «Ангелом Господним» (Яхве) является не кто иной, как Сын Божий до Своего воплощения. Отношения Ангела Господня с героями Ветхого Завета похожи на отношения Христа с людьми в Новом Завете. Это свидетельствует о том, что Ангел Господень Ветхого Завета — это тот же самый Христос, Который открывается нам в Новом Завете. А значит, противопоставление Бога Ветхого Завета Богу Нового Завета является совершенно необоснованным.

Когда Агарь сбежала от Сары, «Ангел Господень» нашел ее у источника воды в пустыне. Ангел дал имя младенцу и велел Агари возвратиться и подчиниться своей госпоже Саре. «И сказал ей Ангел Господень: умножая, умножу потомство твое, так что нельзя будет и счесть его от множества... ибо услышал Господь страдание твое». Только Бог силен сделать такое, и Агарь, понимая это, отвечает Ангелу: «Ты Бог, видящий меня». Это Бог сказал, что Господь услышал страдания Агари, следовательно, Бог соотносится здесь с Ангелом Господним, что служит косвенным указанием на некую неизреченную множественность в Боге (Быт. 16:7–13).

Когда Авраам должен был принести в жертву Исаака, «вторично воззвал к Аврааму Ангел Господень с неба и сказал: Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего, то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря» (Быт. 22:11–17). Ангел Господень назван в этом отрывке Господом (евр. *Yahweh*). Он дважды обращается к Аврааму (ст. 11, 12; 15–18). А слово Бог (евр. *Elohim*) упоминается четыре раза (ст. 1, 3, 8, 9). Именно *Yahweh* спас Исаака от жертвоприношения и благословил Авраама, потому-то Авраам и назвал это место «*Yahweh* усмотрит» (ст. 14). В этих словах прозорливым оком Авраам заглянул в будущее, в тот день, когда на той же самой горе Христос принесет Себя в жертву за все человечество.

Еще один убедительный пример с благословением Иаковом своего сына Иосифа: «И благословил Иосифа и сказал: Бог, пред Которым ходили отцы мои Авраам и Исаак, Бог, пасущий меня с тех пор, как я существую, до сего дня, Ангел, избавляющий меня от всякого зла, да благословит отроков сих...» (Быт. 48:15, 16, ср. Быт. 24:7, 40; Исх. 32:34).

Однажды «Ангел Господень» явился Иакову во сне, раскрыв ему секрет, как увеличить численность его стад; сделал Он это из-за того, что тесть Иакова постоянно угнетал и ущемлял своего зятя. Ангел обратился к Иакову и сказал: «Я Бог, *явившийся тебе* в Вефиле...» (Быт. 31:10–13). В Вефиле предвоплотившийся Христос является во сне Иакову, заверяя его в том, что он не оставлен. Он обещает: «Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему; и будет потомство твое, как песок земной; и распространишься к морю и к востоку, и к северу и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные; и вот Я с тобою, и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь; и возвращу тебя в сию землю, ибо Я не оставлю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе» (Быт. 28:12–15). Он советует Иакову покинуть землю, то есть уйти от своего тестя Лавана и возвратиться домой (Быт. 31:13). Лаван преследует сбежавшего зятя, но Христос является Лавану во сне: «И пришел Бог к Лавану Арамеянину ночью во сне, и сказал ему: берегись, не говори Иакову ни доброго, ни худого» (Быт 31:24).

Когда Иакову донесли, что Исав едет навстречу к нему с отрядом из 400 человек, то «Иаков очень испугался и смутился» (Быт. 32:7). Он обратился к Богу с мольбой спасти его, уповая на завет, который Бог заключил с ним. Затем последовала ночь борьбы. Так с кем же боролся Иаков? Книга Бытие говорит, что это был человек (Быт. 32:22–30), но у пророка Осии об этом говорится более определенно: Иаков боролся «с Ангелом», который

был «Богом» (Ос. 12:3, 4)<sup>26</sup>. Предвоплотившийся Бог боролся с Иаковом всю ночь, в конце концов благословил его и переименовал его имя на Израиль (Быт. 32:26–29). В еврейской культуре имена заключают в себе основную характеристику человека. Если имя «Иаков» означает «лжец, обманщик», то имя «Израиль» несет следующий смысл: «Ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь» (ст. 28). Это имя гарантировало Иакову безопасную встречу с Исавом. Имя «Иаков» напоминало ему о том, как он в прошлом обманул брата, в то время как «Израиль» будет напоминать ему о победе над Исавом в будущем. Это было ободрением для Иакова. А впоследствии Израилем стал называться избранный Богом народ, и было огромной честью называться тем же именем, которое Бог дал Иакову. В ту ночь предвоплотившийся Христос простил Иакову его прошлое и даровал обетование на будущее<sup>27</sup>. Неудивительно, что Израиль воскликнул: «Я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (ст. 30).

Когда Моисей стоял перед горящим кустом, «явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста... Господь увидел, что он идет смотреть, и воззвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Моисей! Моисей!.. Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова. Моисей закрыл лицо свое, потому что боялся воззреть на Бога» (Исх. 3:2–6). Но предвоплотившийся Христос обещал Моисею быть с ним в его миссии лидера избранного народа (Исх. 3:16–4:17).

---

<sup>26</sup> В истории с Иисусом Навином, который встретил человека вблизи Иерихона, этот Некто назвал Себя «вождем воинства Господня» и попросил Иисуса Навина снять обувь, ибо земля, на которой тот стоял, была святая (так же, как Господь сказал Моисею у горящего куста). Здесь предвоплотившийся Христос выступает в роли Вождя Божьей армии, роли, которую Он исполнял при исходе народа Божьего из Египта, и вот Он является Иисусу Навину в виде человека (Ис. Нав. 5:13–15). В Ис. Нав. 12:8 «Ангел Господень» руководит Своим народом в борьбе против захватчиков Иерусалима. Поэтому человек, явившийся Иисусу Навину, и «Ангел Господень» – это одна и та же Личность, предвоплотившийся Христос.

<sup>27</sup> См. Gordon Wenham, *Word Biblical Commentary: Genesis 16–50*, ed. David A. Hubbard, Glehn W. Barker (Dallas: Word, 1994), 2:296, 297.

Народ Божий был в страхе перед надвигающейся армией фараона. И вот «двинулся Ангел Божий, шедший пред станом сынов Израилевых, и пошел позади их; двинулся и столп облачный от лица их и стал позади их...», и когда народ израильский переходил Чермное море, «воззрел Господь на стан Египтян из столпа огненного и облачного и привел в замешательство стан Египтян... и отнял колеса у колесниц их, так что они влекли их с трудом» (Исх. 14:1–25). В песне прославления (Исх. 14:19) Израиль поет после чуда избавления у Чермного моря: «Кто, как Ты, Господи, между богами? Кто, как Ты, величествен святостью, досточтим хвалами, Творец чудес?» (Исх 15:11). Новый Завет подтверждает, что Ангел Господень через Моисея «вывел их, сотворив чудеса и знамения в земле Египетской, и в Чермном море, и в пустыне в продолжение сорока лет» (Деян. 7:36), во время странствования по пустыни они питались манной небесной (Исх. 16:15, 31, 33; Пс. 77:24), пили воду из камня (Неем. 9:20), и одежды их не изнашивались (Втор. 8:4).

Позже, во времена судей, «пришел Ангел Господень... и сказал: Я вывел вас из Египта и ввел вас в землю, о которой клялся отцам вашим *дать вам*, и сказал Я: „не нарушу завета Моего с вами вовек“... Но вы не послушали гласа Моего» (Суд. 2:1, 2). Когда Ангел Господень говорил с Гедеоном, то Гедеон обращался к Нему «Господь», и написано, что «Господь ответил» на просьбу Гедеона (Суд. 6:12–16). Ангел Господень явился жене Маноя (матери Самсона), обещая ей, что она родит сына, который освободит Израиль от филистимлян (Суд. 13:27). Маной помолился Богу с просьбой, чтобы Ангел Господень вернулся и поговорил с ним. Так и произошло, и после того, как Ангел «поднялся в пламени жертвенника», Маной воскликнул: «Видели мы Бога» (Суд. 13:19–22).

Вполне очевидно, что Ангел Господень – это Бог завета, Тот же Самый Бог, Который говорил к Аврааму (Быт. 12:1–3). Это Тот же Самый Бог, Который дал Десять Заповедей Своему народу (Исх. 20; Деян. 7:38), закон, идентифицирующий с заветом (Втор. 4:13). Вот почему Христос сказал: «Ибо если бы вы верили Мои-



сею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне» (Ин. 5:46). Бог сказал Израилю: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил; блюди себя пред лицом Его и слушай гласа Его; не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, ибо имя Мое в Нем» (Исх. 23:20, 21). Здесь Бог говорит о предвоплотившемся Иисусе, говорит о том, что Он носит имя Бога. Что означает – Иисус тоже Бог. Это очевидное подтверждение тому, что в Божестве больше чем одна Личность, и эти Личности тоже названы Богом. Исходя из этого, можно сделать вывод, что Бог един, но открывается Он во всех перечисленных выше отрывках Писания по крайней мере в двух ипостасях.

Вот еще что об этом говорит апостол Павел: «Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор. 10:1–4).

Бог Ветхого Завета уникален. Он един по сравнению с множеством языческих идолов: Он – Творец всего, Знающий все – от начала до конца, в этом никто не может сравниться с Ним, и Он является Спасителем мира<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Ветхий Завет четко и ясно указывает на то, что Бог – един: «Только Господь есть Бог, и нет еще, кроме Его... Господь есть Бог на небе вверху и на земле внизу и нет еще кроме Его» (Втор. 4:35, 39). Эта тема повторяется еще много раз (Втор. 32:39; 3 Цар. 8:60). Часто о Боге говорится как о Творце, а боги языческих народов являются лишь творениями рук человеческих (Ис. 44:6–24; 45:5–18; 46:1–4). «Я создал землю и сотворил на ней человека; Я – Мои руки распростерли небеса, и всему воинству их дал закон Я» (Ис. 45:12). Бог предсказывает будущее (Ис. 48:14). Бог сказал, что воздвигнет на престол Кира, чтобы он освободил Его народ из вавилонского рабства и побежденные вавилоняне «к тебе перейдут и будут твоими... придут и повергнутся пред тобою, и будут умолять тебя, говоря: „у тебя только Бог, и нет иного Бога“. Истинно Ты Бог сокровенный, Бог Израилев, Спаситель» (Ис. 45:14, 15). Он – Бог-Спаситель всего человечества: «Ко Мне обратитесь, и будете спасены, все концы земли, ибо Я Бог, и нет иного» (Ис. 45:22). Он – Бог, Который одержит окончательную победу в великой борьбе: «Предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык. Только у Господа, будут говорить о Мне, правда и сила; к Нему придут и устыдятся все враждовавшие против Него» (Ис. 45:23, 24).

Но Бог Ветхого Завета не отличается от Бога Нового Завета. В Ветхом Завете говорится: «Ибо Я – Господь, Я не изменяюсь» (Мал. 3:6), ему вторит Новый Завет: «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр. 13:8).

## БИБЛЕЙСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О ТРОИЦЕ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Герменевтика по принципу *Sola Scriptura* – это толкование Писания самим Писанием. В нашем случае этот метод позволяет толковать тексты Ветхого Завета, касающиеся личности Бога, с помощью Нового Завета. Этот метод является необходимым для понимания Библии и ключевым в оценке утверждений диспенсационалистов относительно актуальности ветхозаветных пророчеств для современного Израиля<sup>29</sup>.

### Творение

Человек (мужчина и женщина) был сотворен по образу и подобию Божьему (Быт. 1:26, 27). Единство (*ehad*) мужчины и женщины в браке (Быт. 2:24) указывает на внутреннее единство личностей Божества, поскольку человек сотворен по образу Божию. Герменевтика по принципу *Sola Scriptura* фактически определяет образ как состоящий из Духа (Быт. 1:2; Пс. 103:30; Иов 33:4; 26:13) и Отца, сотворившего все через Сына (Кол. 1:15, 16; Евр. 1:2), поэтому этот образ фактически и есть единство Отца, Сына и Духа, то есть Троица.

### Миссия Христа и Его воцарение

В Лк. 4:18, 19 Христос читает отрывок из книги пророка Исаии 61:1, 2, истолковывая эти стихи как подтверждение Его миссии. Тем самым Он недвусмысленно указал на то, что отрывок из Ис. 61:1, 2 говорит о Троице: «Дух Господа (Святой Дух) Бога (Отца) на Мне (Иисусе

---

<sup>29</sup> См. Norman R. Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena* (Berrien Springs: Andrews UP, 2003), 1:717–749.

Христе...» (Ис. 61:1). Фактически это комментарий Самого Христа на ветхозаветный отрывок.

Помазание Христа на царствование, произошедшее на небесах, является еще одним примером доказательства существования более чем одной Личности в Божестве: «Престол Твой, Боже (евр. *Elohim*), вовек... Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих» (Пс. 44:7, 8). Здесь мы видим, что Бог обращается к Богу; две Личности носят имя Бог (евр. *Elohim*). Кто они? Этот отрывок цитируется в послании к Евреям 1:8, 9: «Престол Твой, Боже, в век века... Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих». Здесь Бог обращается к Христу после Его победы на Голгофе и вознесения на небо, когда Христос «воссел одесную [престола] величия на высоте» (Евр. 1:3).

Сравним с Пс. 109:1: «Сказал Господь (евр. *Yahweh*) Господу (евр. *adoni*) моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих». Такая перспектива должна была ободрять Христа. Однажды Христос задал фарисеям вопрос: «Что вы думаете о Христе? чей Он сын?». Они ответили: «Давидов». На что Иисус ответил им: «Как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом, когда говорит: „сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих“? Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?» (Мф. 22:41–45).

### **Концепция Троицы у пророка Исаии**

Очевидно, что концепция Троицы выражена в Новом Завете очевидно и явно, тогда как в Ветхом Завете о ней говорится имплицитно. Однако внутренние свидетельства, которые будут приведены ниже, показывают, что эта концепция все же имела эксплицитный характер и в Ветхом Завете. Вот несколько примеров из книги пророка Исаии.

1) Ис. 42:1: «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд». Бог Отец говорит о Своем Сыне, Которому Он обещает даровать Духа Святого. Новый Завет, комментируя этот отрывок, говорит, что он исполнился в служении исцеления, совершаемом Христом (Мф. 12:15–21), Который был послан Отцом (Ин. 3:16, 17), и наделен силой Святого Духа (Мф. 3:16, 17; Лк. 4:18). В этом отрывке видны близкие отношения Отца и Сына: «К которому благоволит душа Моя» (Мф. 12:18). На этом примере можно увидеть, какие отношения царят в Троице. Отец, Сын и Святой Дух любят Друг Друга, поскольку природа Бога есть любовь (1 Ин. 4:8).

2) Явное указание на Троицу мы встречаем в Ис. 48:16: «Приступите ко Мне, слушайте это (ср. с «Послушай Меня, Иаков и Израиль, призванный Мой: Я тот же, Я первый и Я последний» [ст.12])... и ныне послал Меня (Христа) Господь Бог (Отец) и Дух Его (Святой Дух)».

3) Не менее явное указание на Троицу прослеживается и в Ис. 63:7–14. Рассмотрим подробнее ст. 7–10: «Вспомяну милости Господни и славу Господню за все, что Господь даровал нам, и великую благодать Его к дому Израилеву, какую оказал Он ему по милосердию Своему и по множеству щедрот Своих. Он сказал: „подлинно они народ Мой, дети, которые не солгут“, и Он был для них Спасителем. Во всякой скорби их Он не оставлял их, и Ангел лица Его спасал их; по любви Своей и милосердию Своему Он искупил их, взял и носил их во все дни древние. Но они возмутились и огорчили Святого Духа Его; поэтому Он обратился в неприятеля их: Сам воевал против них».

а) **Доброта/милость** Господа в ст. 7. Стих начинается и заканчивается словом «милости», которое на евр. звучит как *hesed*, что означает завет любви, преданную, незаслуженную любовь. Это слово противопоставляется Израилю как участнику завета, который восстал (евр. *marah*) и огорчил (евр. *atsab*) Духа Господня (ст. 10). Здесь показан контраст между Богом Отцом (и Трои-

цей в целом), преданно любящим Свой народ, и неверным Израилем, который восстал против своего Творца. Гомерь, блудная жена пророка Осии (современника пророка Исаии), стала символом этой измены Богу Его народом (Ос. 1:2). Исаия пишет: «Оставили Господа, презрели Святого Израилева, — повернулись назад» (Ис. 1:4)<sup>30</sup>.

б) Милости **Господни** в ст. 7. Слово «Господни» (евр. *Yahweh*), употребляемое в этом стихе три раза, отличается от «ангела Господня» (евр. *Yahweh* в ст. 9), и оба эти слова, в свою очередь, не связаны со Святым Духом (ст. 10, 11), о Котором сказано «Дух Господень» (евр. *Yahweh* в ст. 14). Таким образом мы имеем: 1) *Yahweh*, 2) Ангела *Yahweh*, 3) Духа *Yahweh*, что является эксплицитной ссылкой на Троицу и отношения между Личностями Троицы: Сын и Дух связаны с Отцом, поскольку обе эти Личности, так же как и Отец, носят имя *Yahweh*. Троица — это любовь (*hesed*). (Ср. «Бог есть любовь», греч. *agape*, 1 Ин. 4:8, 16).

в) Он **не оставлял** их в ст. 9. Бог не трансцендентен, Ему не чужды переживания и страдания Своего творения (как тому учит платонизм и классический теизм). Он страдает вместе со Своим народом. «Божий план спасения включает в себе нечто большее, чем просто освобождение людей от горя и страдания, он также включает в себя и соучастие Бога в страданиях человека»<sup>31</sup>. Бог также страдает и вместо Своего народа, что можно увидеть на примере Раба, о котором говорит

---

<sup>30</sup> Большая часть народа израильского восстала против своего Господа, навлекши этим Его гнев. Они не вошли в Его покой (Евр. 3:7–11; Пс. 94:7–11). Это те, «которым прежде возвещено, не вошли в него за непокорность» (Евр. 4:6; ср. 2,3). Они услышали Благую весть, но не осознали цену этого дара, потому что эта весть оказалась «не растворенною верою слышавших» (Евр. 4:2). В НЗ Христос, восходя к Иерусалиму, воскликнул: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: „благословен Грядый во имя Господне!“» (Мф. 23:37–39).

<sup>31</sup> John N. Oswalt, *Isaiah: The New International Commentary on the OT: Isaiah* 40–66, ed. R.K. Harrison, Robert L. Hubbard (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 606.

пророк (Ис. 52:13–53:12). Это откровение является самым глубоким в отношении заместительного акта искупления, совершенного Христом. В отрывке говорится о том, что Отец и Сын искупают грешников, берут их и несут, напоминая нам притчу Христа о Добром Пастыре, Который несет на Своих плечах заблудшую овцу (Лк. 15:5). Я соглашусь с Geoffrey Grogan, который пишет: «9-й стих является наиболее сильным выражением в Ветхом Завете сострадающей Божьей любви, напоминая читающему о подобных отрывках в книге пророка Осии, современника Исаии»<sup>32</sup>.

г) Ангел **Лица Его** в ст. 9. Бог Отец (имя дано Ему в ст. 19) называет Себя Спасителем Израиля (у Чермного моря, ст. 11–14): «Во всякой скорби их Он не оставлял их» (ст. 8, 9). Затем Его ангел представлен как «ангел лица Его» (евр. *paneh* – лицо или присутствие). Это выражение встречается в Ветхом Завете всего один раз – именно в этом стихе<sup>33</sup>. Что же означает слово «лицо»? Известный комментатор Ветхого Завета F. Delitzsch пишет: «Генетив слова *paneh*... не следует понимать буквально в смысле “ангел, который видел Его лицо”, это выражение нуждается в интерпретации, и понимать его следует так: “ангел, который является Его лицом или в котором отражено Его лицо”»<sup>34</sup>. «Лицо Божье – это выражение Его присутствия, Его самооткровение»<sup>35</sup>. Здесь Христос в какой-то степени является откровением Отца, что позже, в Новом Завете, будет выражено в словах Христа «видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Ангел Господень «говорит как Бог, но все же Он индивидуален, Он Тот, в Котором Святой Бог мог явиться этому

---

<sup>32</sup> Geoffrey W. Grogan, *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 6:342.

<sup>33</sup> John D. W. Watts, *Word Biblical Commentary: Isaiah 34–66*, ed. David Hubbard, Glenn W. Barker (Waco: Word, 1987), 332. В раввинистических писаниях также встречается это выражение. См. Oswalt, 607.

<sup>34</sup> F. Delitzsch, *Commentary on the OT in Ten Volumes*, trans. James Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 7/2, 455.

<sup>35</sup> Там же, 454.

миру и жить среди грешников. Весь Ветхий Завет есть откровение о будущем воплощении Христа»<sup>36</sup>.

д) По **любви** Своей (евр. *`ahabah*) в ст. 9. Существительное «любовь» у пророка Исаии встречается только в этом стихе. «Это любовь, которая находит свою радость в общении с возлюбленным»<sup>37</sup>. Здесь мы видим пример Божьей любви. Подобно тому, как верный Осия любит свою неверную жену, так и Бог верен в Своей любви (евр. *hesed*) к Своему неверному народу. Мы видим здесь удивительный контраст. Несмотря на то, что Его народ восстал против Него, Бог продолжает глубоко и сильно любить его, хотя Ему и пришлось наказать детей Своих ради их же спасения (ст.10).

John Oswalt толкует Ис. 63:7 как «путь, посредством которого Бог явил всю благодать Своей любви по отношению к Своему народу. Эта благодать Божьей любви красной нитью проходит через весь Ветхий Завет. И если язычники (начиная с Маркиона) видели в Ветхом Завете лишь гневающегося Бога, ветхозаветные авторы в изумлении восклицали: “О, нет! Ничего удивительного в том, что Бог гневается на нас, нет. Удивительно то, что до сих пор не покидает нас, заботится о нас, продолжает любить нас даже тогда, когда мы сознательно отвергаемся от Него”»<sup>38</sup>.

Исаия, называемый евангелистом Ветхого Завета, как никакой другой пророк раскрывает нам образ Страдающего Раба (Иисуса Христа). Вполне возможно, что Он говорит о Троице более эксплицитно, чем другие пророки.

## ДУХ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Святой Дух упоминается в Ветхом Завете 88 раз, почти в половине из 39 книг Ветхого Завета<sup>39</sup>, и 325 раз в

---

<sup>36</sup> J. Alec Motyer, *The Tindale OT Commentaries: Isaiah* (Downers Grove: InterVarsity, 1999), 387.

<sup>37</sup> Motyer, *ibid.*

<sup>38</sup> Oswalt, 604.

<sup>39</sup> W. H. Griffith Thomas, *The Holy Spirit of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 9.

24 книгах Нового Завета<sup>40</sup>. Просматривая все эти сноски, вы столкнетесь с тем фактом, что Он мало говорит о Себе. Святой Дух больше говорит об Отце и Сыне. Это свидетельствует нам о бескорыстной любви между Личностями Троицы, где Сын прославляет Отца (Ин. 17:4), а Дух прославляет Сына (Ин. 16:14). И можно представить, что на небесах, перед тем как были создана Вселенная с населяющими ее непадшими существами, Отец прославил Сына и Духа Святого. В этой совершенной, предвечной любви каждый любит Другого больше, чем Себя, — это прямо противоположно тем отношениям, которые царят у сатаны и его последователей. Отношения внутри Троицы таковы, что никто не поступает по Своему собственному усмотрению (Ин. 5:22, 27, 30; 10:30, 37, 38; 14: 31; 15:10), поэтому Сын говорит то, что сообщает Ему Отец (Ин. 7:16; 12:49; 15:15), а Дух «будет говорить, что услышит» от Христа (Ин. 16:12–14).

## ВНУТРИТРОИЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ ТЕ ЖЕ, ЧТО И В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Если Бог есть любовь (1 Ин. 4:8)<sup>41</sup>, что действительно продемонстрировано в ветхозаветных текстах, рассмотренных нами выше, тогда Бог Ветхого Завета такой же, как и Бог Нового Завета. В свою очередь, Бог, явивший Себя в истории человечества, это Тот же Бог, Который проявляет Себя во внутритроичных отношениях, построенных на любви. Таким образом, Божьи деяния

---

<sup>40</sup> Wm. Edward Bleedenwolf, *A Help to the Study of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 1936), 17.

<sup>41</sup> Апостол Иоанн также говорит, что «Бог есть свет» (1 Ин. 1:5) и «Бог есть дух» (Ин. 4:24). Это три заявления относительно природы Божества, которые делает Иоанн. Поскольку плод Духа есть любовь (Гал. 5:22, 23) и этот плод проявляется во всех деяниях Божьих, поэтому Он есть свет и являет Свой свет, полностью сопоставимый с Его любовью. Любовь и свет являются проявлением Его характера. Выражение «Бог есть дух» говорит о Его метафизической природе. Для более подробной информации по этому вопросу см. Howard Marshall, *The New International Commentary on the New Testament: Epistles of John*, ed. Ned B. Stonehouse, F.F. Bruce, Gordon D. Fee (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 212, 213.



любви проистекают из самой сущности Бога, Который есть любовь. Бог не мог быть одиночкой и в то же время быть любовью. И если Бог есть любовь, это значит, что в Боге есть отношения независимо от того, существует этот мир или нет. Отсюда напрашивается вывод, что Бог не мог быть иным, чем Троица. Тот факт, что Троица существовала предвечно, еще до сотворения мира, указывает на то, что их взаимная любовь не нуждалась в ком-то другом. Это означает, что между Личностями Троицы существовали самодостаточные отношения, основанные на вечной Божественной любви.

Новый Завет говорит об отношениях между Личностями Троицы следующим образом: 1) подчеркивается Их взаимное пребывание. Христос говорит о Духе, Который придет и будет содействовать ученикам, и тут же добавляет: «Не оставлю вас сиротами; приду к вам» (Ин. 14:18). Таким образом, Христос говорит, что Он как бы Сам придет к ним через Духа Святого. В то же самое время Иисус молится о единстве: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, *так* и они да будут в Нас едино...» (Ин. 17:21); 2) Троица – это отношения равных, исполняющих различные роли в плане спасения. Отец приготовил тело для Христа, и Христос воплотился в него, чтобы исполнить волю Отца (Евр. 10:4–7), чтобы явить Его миру (Ин. 14:9) и возвестить Его слово (Ин. 17:8). Но, исполняя эту миссию, Христос свидетельствовал: «Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:10); об отношениях со Своим Отцом Он говорит так: «Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе...» (Ин. 17:21); 3) О Духе Святом Иисус говорит: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит...» (Ин. 15:26).

В Новом Завете Святому Духу присваиваются имена, которые не встречаются в Ветхом Завете. Он и «Дух Сына Своего» (Гал. 4:6), и «Дух Христа» (Рим. 8:9; 1 Петр. 1:11), и «Дух Иисуса Христа» (Флп. 1:19). Все это позволяет W. H. Griffith Thomas заявить: «В Новом Завете Он [Святой Дух] открывается не в Своей Абсолютной Сущ-

ности, но как Дух Христа»<sup>42</sup>. Н. В. Swete приходит к заключению, что Дух — это «Христово второе Я»<sup>43</sup>.

Почему же новое имя Духа ассоциируется со Христом? Он является «Духом Иисуса» прежде всего потому, что являет Христа Его последователям. Иисус обещал: «Не оставлю вас сиротами; приду к вам» (Ин 14:18), и: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20). Дух назван «Духом Христа» также и потому, что Его миссия является христоцентричной. Иисус подчеркивает это следующим образом: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое» (Ин. 14:26). «Дух истины» (Ин. 16:13) пришел, чтобы явить Того, Кто Сам «есть истина» (Ин. 14:6). Иисус сказал, что Дух Святой «будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15:26) и «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16:14). Он «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин.14:26).

Человек был сотворен как храм, в котором пребывает Бог (1 Кор. 3:16). В служении Христа, совершаемом Им как в Небесном Святилище, так и в храме человеческого сердца, используются плоды Его искупительной жертвы, принесенной Им за человека. Результаты голгофского подвига используются Христом в служении, совершаемом Им в Небесном Святилище, а в храме человеческого сердца эти плоды возвращает «Дух Христа».

Из вышеизложенного можно заключить, что Божественная любовь проявляется в любящих взаимоотношениях между Отцом, Сыном и Духом Святым. Эта любовь и отношения, проистекающие из нее, выходят за пределы человеческого понимания. Для того чтобы исследовать Божьи отношения завета в Ветхом Завете и завет любви в Новом Завете, потребуется проделать дополнительную работу. Сейчас же достаточно будет сказать, что ветхозаветный Бог любви, являющийся Тем же Самым Богом любви в Новом Завете (Мал. 4:6; Евр. 13:8), всегда относился к Израилю/Иуде с глубочайшим со-

---

<sup>42</sup> Griffith Thomas, 141.

<sup>43</sup> Henry Barclay Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (London: MacMillan, 1909), 300.

страданием, изливая на него Свою спасительную благодать. Божья верность завету (*hesed*) сохраняется даже несмотря на то, что Израиль/Иуда отвергали Бога. Сотворение человека по образу Божьему (Быт. 1:26, 27) означает, что отношения между Адамом и Евой являлись отображением отношений любви внутри Троицы. После грехопадения завет Бога с человеком должен был восстановить отношения с Творцом и отношения между людьми, чтобы человеческая любовь могла бы в той же степени отражать взаимную любовь, что и царящую внутри Троицы. Страдающий Раб в Ис. 52, предсказывающий страдания Христа, ставшего Заместительной жертвой за нас, раскрывает нам всю глубину Божьей любви к человеку не менее эффективно и убедительно, чем большинство новозаветных текстов:

«Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лицо свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни... Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. От уз и суда Он был взят; но род Его кто изъяснит? ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь... что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был» (Ис. 53:2–8, 12).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Даже знаменитое выражение библейского монотеизма «Шма Исраэль...» («Слушай, Израиль, Господь Бог наш, Господь един есть», Втор. 6:4), подчеркивая уникальность Бога (по сравнению с политеизмом), использует не слово «один» в смысле единственный (евр. *yahid*), а слово *ehad*, означающее «один как объединенный», указывая, таким образом, на единство Личностей. Мы заметили, что достаточное количество ветхозаветных текстов указывают на множественность в Боге, показывая, как Один представитель Божества обращается к Другому. Предвоплотившийся Христос часто представляется в ветхозаветном повествовании как «Ангел Господень», являя в Ветхом Завете ту же самую любовь (*hesed*), что и *agape* в Новом Завете. Преемственность Божьего откровения в Ветхом и Новом Заветах опровергает идею о том, что Бог Ветхого Завета отличается от Бога Нового Завета (будь это так, в великой вселенской драме Бог выглядел бы в неприглядном свете). Реальность, однако, подтверждает истинность библейских свидетельств: «Ибо Я – Господь, Я не изменяюсь; посему вы, сыны Иакова, не уничтожились» (Мал. 3:6) и: «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр. 13:8). Хотя в Ветхом Завете учение о Троице имплицитно, то есть присутствует неявно, в то время как в Новом Завете – эксплицитно, по крайней мере два момента заслуживают внимания: 1) герменевтический принцип *Sola Scriptura* выявляет это учение в Ветхом Завете; это видно на примере Христа, Который прочитывает ветхозаветное повествование в тринитарном контексте; 2) Исаия, пророк Евангелия, который как никакой другой пророк открывает истину о страдающем Рабе – Христе, вместе с тем как никакой другой автор Ветхого Завета говорит и о Троице.

*Норман Р. Галли получил докторскую степень в области систематического богословия в Эдинбургском университете. С 1978 года является преподавателем систематиче-*

ского богословия в Южном адвентистском университете. Совершал служение пастора и миссионера. Занимал пост руководителя кафедры религии при колледже Мэдисон и кафедры теологии при Японском миссионерском колледже. Он занимал пост декана в Graduate Seminary на Филиппинах. Из-под его пера вышло множество статей для ведущих адвентистских изданий, он является автором четырех пособий по урокам субботней школы. Им написано несколько книг – «Christ Our Refuge» (Pacific Press, 1996), «Christ is Coming» (Review and Herald, 1998), предисловие к трем томам по систематическому богословию (Andrews UP, 2003), и «Satan's Trojan Horse and God's End-Time Way to Victory» (Review and Herald, 2004). Долгие годы был президентом Адвентистского богословского общества.

# Теофания и ее интерпретация в таргумах

## **Концепция Божественного Слова (אמרי')**

Дмитрий Цолин

Всякий, кто внимательно читает Тору, не может не обратить внимания на одну особенность. Вся Тора (а также Пророки и Писания) проникнута идеей величия Бога, Его всемогущества, мудрости, всеилия, всезнания — одним словом, идеей трансцендентности Создателя. История сотворения мира, с которой начинается Танах (Ветхий Завет), представляет собой возвышенное повествование о могуществе и премудрости Бога. Он творит все, произнося лишь Божественное Слово, Ему повинуются все, Его высочайшая мудрость явлена в творении Вселенной. Он стоит безмерно выше сотворенного мира. Но, с другой стороны, Священное Писание содержит рассказы о том, как Бог являл Себя людям. Кажется, что эти рассказы не вписываются в представление о Всевышнем, Который сотворил мир и всю Вселенную и Который удерживает все Своей силой и могуществом. Слишком близкими к знакомым реалиям кажутся эти истории. Бог, являющийся Аврааму в человеческом облике и вкушающий пищу в его шатре (Быт. 18:1–12), Бог, спускающийся на вершину горы Синай и разговаривающий «лицом к лицу» с Моисеем и пишущий Своим перстом Десять Заповедей (Исх. 3:1–16; 19:3–25) — эти и другие рассказы Торы озадачивали не одно поколение знатоков Писания и просто вдумчивых

читателей. Ситуация еще более усугублялась тем, что во многих этих текстах синонимом слова «Бог» выступает выражение «Ангел Господень» (מִלְאֲךְ יְהוָה). Неужели существует еще какая-то Личность, представляющая Бога настолько полно, что называется Его именем и принимает поклонение?

Безусловно, что никто ни из древних, ни из средневековых еврейских комментаторов не усматривал в этом какого-либо противоречия монотеизму Торы и не видел в этом ни малейшего намека на многобожие. Но все же как понять такое необычное *откровение Бога*? Неужели Бог способен настолько близко открываться людям, что они воспринимали Его как человека, иногда даже подозревая, что перед ними Всемогуший? Так было с Авраамом (Быт. 18:1–33), с Гедеоном (Суд. 6:11–24), а также с Маноем и его женой (Суд.13:3–23). В этих сценах Тот, Кто являлся библейским героям, назывался то «Вождем воинства Господня» (שֵׁר צְבָא יְהוָה), то «Ангелом Господним» (מִלְאֲךְ יְהוָה), то самим «Богом» (אֱלֹהִים) и даже «Сущим» (יְהוָה). С одной стороны, Он – Посредник между Богом и людьми, с другой – принимает поклонение и говорит как Сам Бог, называется Его священным Именем יְהוָה (Исх. 3:1–14). Как разобраться в этих загадках библейского текста? Кто же являлся мужам веры в глубокой древности? Видел ли кто-либо из них Его Самого, или же некоего *Представителя* Всемогущего?

Попытки ответить на этот вопрос предпринимались еще задолго до появления христианства, и наиболее полно представлены в *таргумах* – переводах (скорее, парафразах) библейского текста на арамейский язык.

## АРАМЕЙСКИЙ ЯЗЫК, ТАРГУМЫ И ТЕКСТ ПИСАНИЯ

Первые таргумы появились, по мнению некоторых исследователей, в те же времена, что Септуагинта – перевод Ветхого Завета на греческий язык, то есть в период между III и I вв. до н. э. Примерно тем же периодом

времени — II и I вв. до н. э. датируются и древнейшие фрагменты арамейских переводов, обнаруженных в Кумране (4Q<sub>tg</sub>Lev [4Q<sub>tg</sub> 156])<sup>1</sup>. Хотя еврейская традиция относит появление арамейских переводов еще к эпохе самого Ездры, то есть к V в. до н. э.<sup>2</sup>

Почему в ту далекую эпоху возникла потребность в переводе Священного Писания на арамейский язык? Дело в том, что арамейский стал языком международного общения еще задолго до Вавилонского плена. Еще за восемь веков до рождения Иисуса на этом языке общались представители разных народов, на нем составляли договоры, писали царские указы правители Ассирии, Вавилона, вели переписку чиновники и дипломаты. Об арамейском как языке международного общения есть упоминание в Книге Пророка Исаии: вельможи царя Езекии просят военачальника ассирийского царя обращаться к жителям осажденного в 701 г. до н. э. Иерусалима «по-арамейски» (Ис. 36:11). Особо содействовал распространению арамейского языка Ассирийский плен (722 г. до н. э.): переселенные на территорию Израильского царства народы общались между собой также по-арамейски. Самаритяне — потомки переселенцев — образовали новую этническую общность, языком которой стал *самаритянский язык* — разновидность арамейского<sup>3</sup>.

Эпоха Вавилонского плена также содействовала тому, чтобы переселенные в чужую страну евреи начали говорить на арамейском языке. К тому же арамейский похож на древнееврейский (оба языка относятся к одной группе северо-западных семитских языков), поэтому израильтяне легко восприняли его.

Постепенно язык Священного Писания становился не совсем понятным большинству иудеев, он звучал все более архаично и стал употребляться преимущественно

---

<sup>1</sup> Э. Тов. «Текстология Ветхого Завета». М, 2001. С. 142; Kaufman S. Dating the Language of the Palestinian Targums and Their Use in the Study of First-Century Texts / The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context. Ed. by D.R.G. Beattie & M.J. McNamara. JSOTSup 166. Sheffield, JSOT (1994): 118–141.

<sup>2</sup> Вавилонский Талмуд, *Мегилла* 3а, *Недарим* 37б.

<sup>3</sup> Л.Х. Вильскер. «Самаритянский язык». М.: «Наука», 1974. С. 12.



но в *сакральной сфере*, то есть как язык богослужения и книжной учености. Все больше слов в нем звучали непонятно и требовали объяснения. Эту ситуацию можно было сравнить с той, что сложилась когда-то в России с языком церковнославянским: он был и близким, и далеким одновременно, в нем угадывались общие с современным языком корни и слова, но в целом слушать и понимать Библию на нем было нелегко без предварительного изучения.

Так возникла потребность перевода Ветхого Завета на «живой» язык — арамейский. Вероятно, традиционное мнение, что упоминание о первых таргумах можно встретить еще в Книге Неемии, не лишено смысла: «И читали из книги, из Торы Божьей, внятно (שָׁרָה — букв.: «поясняя», «комментируя»), и народ понимал прочитанное» (Неем. 8:8). Древняя практика чтения Священного Писания во время богослужения в синагоге теперь была дополнена еще одним элементом — чтением вслух таргумов: после каждого прочитанного на древнееврейском языке стиха из Торы специально назначенный чтец-*метургеман* читал (точнее, напевал) соответствующий отрывок из таргума; отрывки из Пророков читали интервалами по три стиха<sup>4</sup>.

Дошедшие до нас таргумы были написаны в довольно раннюю эпоху — их основа (так называемый *прототаргум*) была создана в Палестине около I в. н. э., затем во II в. после восстания Бар-Кохбы (135 г. н. э.) рукопись попала в Вавилонию, где была несколько отредактирована. Так появились «официальные», то есть признанные повсеместно еврейской общиной Таргум Онкелос к Торе и Таргум Йонатана к Пророкам<sup>5</sup>. Перевод текста

---

<sup>4</sup> См. Мидраш *Кохелет Рабба* 7:5; Вавилонский Талмуд, *Песахим* 50б, *Хагига* 14аб, *Мегилла* 23б; *Кетубот* 8б, *Санхедрин* 7б; а также W. Smelik, 'Orality, the Targums, and Manuscript Reproduction', in A. den Hollander, U. Schmidt and W.F. Smelik (eds.), *Paratext and Megatext in Jewish and Christian Traditions* (JCP; Leiden: Brill, 2003), pp. 49–50.

<sup>5</sup> A. Tal, *לשון התרגום לנביאים ראשונים ומעמדה בכלל ימי הארמית*, (Tel Aviv, 1975). Обзор дискуссии на эту тему см. в E. van Staaldin-Sulman. *The Targum of Samuel* (Kampen: Protestant Theological University, 2002) 35–40. См также A. Sperber. *The Targum Onkelos in Its Relation to the Masoretic Hebrew Text*, *PAAJR* 6 (1935) 309–351.

в них близок к оригиналу, хотя встречаются небольшие вставки-гlossы и очень парафразированы поэтические отрывки.

На основе оставшихся в Палестине рукописей древнего прото-таргума развилась другая традиция таргумов — так называемые *палестинские таргумы*. К ней относятся такие таргумы к тексту Торы, как Неофити, Фрагментарный, Таргумы Каирской Генизы<sup>6</sup>. Поскольку эти таргумы создавались в процессе активной полемики иудаизма с христианством, гностицизмом и самаритянским иудаизмом, к библейскому тексту в них добавлено немало пояснений и даже фрагментов проповедей. Таргум Псевдо-Йонатана стоит несколько особняком, поскольку он имеет компилятивный характер и был составлен из разных источников<sup>7</sup>.

В чем особая ценность таргумов как источника информации об эпохе, прилегающей к времени написания Нового Завета? Дело в том, что вместе с переводом древние толкователи внесли в таргумы и ряд пояснений, комментариев, «заметок», которые должны были облегчить понимание текста. Так таргумы стали не просто переводами, но *парафразами* (то есть пересказом) библейского текста. Некоторые иудейские представления о богооткровении, Мессии, отдельных событиях Ветхого Завета, а также отдельных вопросах правового характера (*галахи*) *не встречаются нигде более, как только в таргумах*<sup>8</sup>. Несомненно, таргумы — сугубо иудейские произведения, и в них появляются даже следы антихристианской полемики (внесенные во II–IV вв.), но, с другой стороны, обнаруживаются и

---

Kahle P., Das palästinischen Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch, *ZNW* 49 (1958) 103–104, 126–127, 130.

<sup>6</sup> Bruce M. Metzger, Important Early Translations of the Bible, *Bibliotheca Sacra* 150 (Jan 1993) 35.

<sup>7</sup> P. Flesher, The Translations of Proto-Onqelos and the Palestinian Targums, *JAB* 3 (2001) 78.

<sup>8</sup> Avigdor Shinan, The Aggadah of the Palestinian Targums of the Pentateuch and Rabbinic Aggadah: Some Methodological Considerations, in *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context*. Ed. By D.R.G. Beattie and M.J. McNamara, *JSOT*, 166 (1994): 203–208. См. также J. Heinemann, Early Halakha in the Palestinian Targumim, *JJS* 25 (1974): 116–121.

близкие христианству концепции, восходящие к до-христианскому периоду и впоследствии отвергнутые в иудаизме. К таким концепциям как раз и относится представление о Слове (מִמְרָא) как откровении Бога в сотворенном Им мире<sup>9</sup>. Именно по этой причине таргумы вызывали столь активный интерес со стороны христианских исследователей, начиная еще с первой половины XVI века, когда таргумы были включены в так называемые *полиглоты* – издания текста Библии на разных древних языках, включая, несомненно, и язык оригинала<sup>10</sup>.

### БОГОЯВЛЕНИЕ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В ТАРГУМАХ

Проблема истолкования текстов, описывающих богоявление (или *теофанию*<sup>11</sup>) как видимое откровение Бога в мире в таргумах была разрешена с помощью замены слов «Бог» или «Господь» специальными терминами. Там, где Всевышний являлся людям *в облике человека*, Его явление обозначено арамейским термином *Мемра* (מִמְרָא), который переводится как «Слово»; когда же Бог являлся в виде облака, сияния или огня, употреблялись термины *Шехина* (שְׁכִינָה – «Присутствие») либо *Йекара* (קָרָא – «Слава»). То есть древние переводчики-толкователи считали, что Бога на самом деле никто никогда не видел и видеть не может (ср. Ин. 1:18; 1 Тим. 6:16), но Он Сам как бы ограничивает Себя рамками времени и пространства, чтобы общаться со Своим творением. Он *являет Самого Себя* (не кого-то другого, меньшего по рангу или сущности) посредством особо-

---

<sup>9</sup> Отметим тот факт, что термин *Мемра* (מִמְרָא), часто используемый в таргумах, ни разу не появляется ни в Вавилонском, ни в Иерусалимском Талмудах.

<sup>10</sup> Таргумы входили в состав таких полиглот, как Комплютенская Библия (1514–1517), Антверпенская полиглота (1569–1572), Парижская (1618–1645), Лондонская (1655–1657).

<sup>11</sup> Теофания (θεος – «Бог», φαίνω – «являться») – богословский термин, описывающий события особого откровения Всевышнего. Здесь и дальше позволим себе употреблять этот греческий термин.

го Посредника-Слова, представлявшего не одно из Его свойств или качеств, но *саму Его сущность*. Приведем примеры.

Бытие 1:27. В еврейском тексте Торы сказано «И сотворил Бог (אלהים) человека», а в Таргуме Неофити эта фраза звучит так: «И Слово (מימרא) Господа создало человека».

Бытие 18:1, где рассказывается о посещении Господом (יהוה) Авраама, сидевшего у входа в шатер, в таргуме Псевдо-Ионатана сказано: «Слава Господа» (יקרא דיי).

В Бытие 28:20, 21, где говорится об обете Иакова Богу, когда он шел в тревоге в Паддан-Арам (Месопотамию), Таргум Онкелоса так передает содержание обета Иакова: «Если Слово Господа (מימרא דיי) будет со мной... тогда будет Слово Господа (מימרא דיי) моим Богом». Согласно же оригинальному еврейскому тексту, Иаков сказал: «Если Бог (אלהים) будет со мною... то будет Господь (יהוה) моим Богом».

В рассказе о явлении Агари Ангела Господня (יהוה מלאך), Который также назван в этом отрывке «Господом» (יהוה) в (Быт. 16:13), в Таргуме Неофити этот Ангел назван «Словом Господа» (מימרא דיי).

В Исх. 19:17, где древнееврейский текст говорит: «И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу (לקראת אלהים)», Таргум Онкелоса передает этот отрывок так: «И вывел Моисей народ из стана навстречу Слову Господню (דיי לקדמות מימרא)»; Таргум Псевдо-Ионатана: «навстречу Присутствию Господа (דיי לקדמות שכינתא)»; Таргум Неофити: «навстречу Славе Присутствия Господа (דיי לקדמות איקר מימרא דיי)».

В Суд. 6:12, где Ангел Господень говорит Маною: «Господь (יהוה) с тобою, муж сильный!», Таргум Ионатана передает это обращение так: «Слово Господа (דיי ארמימ) в помощь тебе, муж сильный!»

В одном из псалмов (117:6–9), где сказано об уповании на Господа, о надежде на Него, Таргум также заменяет слово «Господь» словом «Мемра».

*«Слово Господа – помощь моя,  
поэтому я не буду бояться:  
что сделает мне человек?»*

Слово Господа помогает мне,  
и я воздам врагам моим.  
Лучше доверять Слову Господа,  
чем полагаться на сына человеческого.  
Лучше полагаться на Слово Господа,  
чем надеяться на князей».

Однако наиболее впечатляющий отрывок, вызвавший немало дискуссий, содержится в Таргуме Неофити в Быт. 1:1, где появляется загадочная фраза «Сын Господа» (ברא דיי)<sup>12</sup>, которая употребляется как тождественная другим посредникам — Слову и Мудрости:

אָרעאָ מלְקַדְמֵיִן בְּחִכְמָהּ בְּרָא דֵיִי שְׁכַלְלֵי יֵת שְׁמִיאָ וְיֵת אָרְעָא – «Вначале мудростью Сына Господня завершены небо и земля».

Словосочетание «Сын Господа», по мнению испанского арамеиста А. Мачо, было навеяно иудеохристианской теологией, а первоначально здесь стояло מִמְרָא – «Слово»<sup>13</sup>. В таком случае этот отрывок следовало бы читать так: «Вначале Слово Господа мудростью утроило небеса и землю». Однако подобное прочтение трудно согласовать с синтаксисом предложения, в частности, с употреблением частицы ׀ в значении генитива (аналог родительного падежа в русском языке). К тому же представление о «Сыне Господа» (ὁ υἱός) как тождественного Слову и Мудрости появилось в иудаизме еще до возникновения христианства: оно встречается в эллинистических синагогальных молитвах (I в. до н. э.) и в трудах еврейского философа Филона Александрийского (20 г. до н. э. – 50 г. н. э.)<sup>14</sup>.

Но почему именно Слово было избрано авторами таргумов как наиболее подходящий термин для обозначения личностного явления Бога в мире? В древности люди не воспринимали слово лишь как комбинацию звуков, несущую некую информацию, но как *выраже-*

---

<sup>12</sup> Очевидно, это выражение следует читать как בָּר – «сын» с определенным артиклем ׀.

<sup>13</sup> См. его комментарии к этому отрывку в Macho A. D. *Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana*. Madrid-Barcelona, 1968. Tomo I.

<sup>14</sup> Philo, *Questions and Answers on Genesis*, 10 vols., vol. 1, trans. by Ralph Marcus (London: Harvard University Press, 1951), 270–271; *The Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, Vol. 2, ed. by James H. Charlesworth (New York, 1985), 690.

ние самого человека, его сущности. Достаточно вспомнить слова Иисуса: «Ибо от избытка сердца говорят уста» (Мф. 12:34), «Ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься» (Мф. 12:37). Точно так же и Слово Бога выражает Его сущность, оно действует в мире, представляя Его.

«И сказал (וַיֹּאמֶר) Бог... и стало так» – эта фраза повторяется в рассказе о творении мира десять раз, подчеркивая Его величие и творческую силу (Быт. 1).

«Словом Господа (בְּדִבְרֵי יְהוָה) сотворены небеса, и духом уст Его – все воинство их... ибо Он сказал – и сделалось; Он повелел – и явилось» (Пс. 32:6, 9).

«Послал Слово Свое (וַיִּרְבֵּד), и исцелил их», – сказано об избавлении израильтян (Пс. 106:20).

«Слово (דְּבַר) посылает Господь на Иакова, и оно нисходит на Израиля», – говорится в Книге пророка Исаии о наказании Израиля (9:8).

«Я сделаю слова Мои (דְּבַרֵי) в устах твоих [пророка] огнем, а этот народ – дровами, и этот огонь пожрет их», – предсказывает Бог судьбу отпавшей от Него Иудеи (Иер. 5:14).

Танах (Ветхий Завет) говорит о том, что по сути все Бог делает Своим Словом, поэтому Слово Бога здесь – это Его слава, это явление Его Самого в сотворенном Им мире. Слово как особое присутствие Бога обретает личностные черты в библейских откровениях, и авторы таргумов лишь использовали эту особенность, усилив ее, желая подчеркнуть, что Всевышний Бог, превознесенный превыше небес, наполняющий всю Вселенную Своей славой, может очертить границы Своего присутствия, творя Свои великие дела, общаясь с человеком.

С другой стороны, исследователи таргумов отмечают также и тот факт, что арамейский термин *мемра* (здесь умышленно с маленькой буквы) используется нередко и в значении «речь», «изречение», то есть вовсе не в «возвышенном» значении. К тому же некоторые ученые склоняются к мысли, что *мемра* – лишь некое слово-эмблема, помогавшее древним переводчикам избежать *антропоморфизмов* (уподоблений Бога человеку).

Дискуссия на эту тему восходит еще к средневековому иудейскому философу Саадии Гаону (X век), предложившему объяснение, согласно которому, например, выражение «уста Господа» (Исх. 17:1) было заменено в Таргуме на «слово» (*мемра*), чтобы читатель не подумал, что у Бога такие же уста, как у человека<sup>15</sup>.

Однако многозначность этого термина в таргумах вовсе не означает, что он не употребляется в значении личностного откровения Бога. Исчерпывающим исследованием на эту тему можно считать работу испанского арамеиста Леона Муноза «Божественное Слово, Мемра и Таргумы к Пятикнижию»<sup>16</sup>, в которой он рассматривает все возможные аспекты употребления מַמְרָא в таргумах, отмечая его значение как манифестацию Божественного откровения, его связь с теологией Слова (דבר) в Ветхом Завете и учением Нового Завета об Иисусе-Слове (Λόγος)<sup>17</sup>.

Действительно, уж слишком выразительны личностные черты Слова Господня в таргумах, чтобы их можно было отрицать. К тому же альтернативные термины *Шехина* и *Йекара* обычно употребляются там, где речь идет о некоем внутреннем духовном откровении, соотносимом с тем, что, выражаясь языком Нового Завета, называется откровением «в Духе Святом».

Пс. 2:4 в Таргуме передается следующим образом: «Сидящий на небесах посмеется; Слово Господа будет насмехаться над ними», а стих 12 звучит так: «Блаженны все, уповающие на Его Слово» вместо «Блаженны все, уповающие на Него».

---

<sup>15</sup> Подобным образом, утверждает Саадия Гаон, были сделаны замены: «рука Господа» (Исх. 9:3) изменена на «присутствие Господа»; «под ногами Его» (Исх. 24:10) заменено «под престолом Его славы». См. Saadya Gaon. *Book of Doctrines and Beliefs*. Translated by Alexander Altmann (Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 2000), 87–88.

<sup>16</sup> Leon Munoz, *Dios-Palabra, Memra en los Targumim del Pentateuco I* (Madrid, 1977).

<sup>17</sup> Обзор дискуссии на эту тему см. также в Roger Syrén, *The Blessings in the Targums. A Study on the Targumic Interpretations of Genesis 49 and Deuteronomy 33*. Acta Academiae Aboensis, ser. A. Vol. 64 nr 1 (Åbo: Åbo Akademi, 1986), 87–101.

В Пс. 21:6 выражение «к Тебе зывали они и были спасаемы» заменено: «К Твоей Шхине зывали они и были спасены».

В Пс. 26:9 молитва Давида: «Не скрой от меня лица Твоего; не отринь во гневе раба Твоего» передается в Таргуме следующим образом: «Не отними Твоей Шхины от меня; не отвернись во гневе от раба Твоего».

Таким образом, взаимозаменяемость терминов, обозначающих различные аспекты откровения Бога (и *Мемра*, и *Шхина*, и *Йекара* используются вместо слов יהוה и אלהים), указывает на то, что Всевышний являет Свое присутствие и через *Слово*, и через *Дух*.

## СЛОВО-МЕМРА И НОВЫЙ ЗАВЕТ.

Учение о Христе (*христология*) в Новом Завете обнаруживает поразительное сходство с таргумической концепцией Божественного откровения. Это сходство также было предметом многих исследований<sup>18</sup>. Объектом особого внимания стало Евангелие от Иоанна, где Христос представлен как извечное Божественное Слово (Λόγος), воплотившееся в человеческой природе. К тому же Иоанн демонстрирует тот же самый подход к пониманию богооткровения, что и авторы таргумов: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын (в ранних рукописях – μονογενής θεός, «Единородный Бог»), сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). То есть все известные случаи богоявления в древности – это явления Слова Бога, Его Сына, но Его Самого никто не видел. Причем засвидетельствованное в ранних рукописях выражение «Единородный Бог» также указывает на близость к таргумам, где *Мемра* часто выступает как замена слов *Бог* и *Господь*. Созвучно таргумической концепции *Мемра* выглядит и знаменитый Пролог в Евангелии от Иоанна (Ин. 1:1–14):

---

<sup>18</sup> См. материал по этому вопросу в Martin McNamara, *Targum and Testament Revised. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible*, 2-d edition (Michigan: Grand Rapids, 2010), 141–255.



«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (1:1). Перевод последней части стиха подтверждается синтаксисом предложения, в котором слово θεος («Бог») выступает в качестве именного сказуемого («Слово было Бог», но не «Бог был Слово», и уж совсем никак не в атрибутивном значении «Слово было Божественным»). Тожественность Бога и Его Слова опять-таки возвращает нас к таргумической традиции.

«Все чрез Него начало быть, что начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (1:3).

«И Слово стало плотью, и обитало с нами полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца» (1:14). Хотя *идея воплощения Слова не известна в таргумах*, однако статус Слова как «Единородного (μονογενής) от Отца», то есть уникального, неповторимого выражения сущности Самого Бога, звучит в русле таргумической теологии: люди могут видеть славу Всевышнего только в Его Слове. В Евангелии от Иоанна представлена уникальная, присущая лишь христианству концепция *воплощения Слова* как наивысшего откровения Всевышнего.

Использование греческого термина *Логос* (как эквивалента арамейского *Мемра*) давал повод многим исследователям искать его корни в Платоновом *Логосе*, а также в трудах еврейского философа Филона Александрийского (I век до Р. Хр.).<sup>19</sup> В философии Платона есть учение о Логосе, напоминающее таргумическое *Мемра* и *Логос* Иоанна, однако речь вряд ли может идти о влиянии платонизма: слишком очевидно, что эта концепция восходит к ветхозаветному учению о Слове Бога; учение же Платона о Логосе проистекает из его представления о Боге как Перводвигателе Вселенной и присутствии Его разумного начала (*логоса*) во всех вещах сотворенного Им мира. Несомненно, что подобие между двумя этими концепциями есть, но это сходство вовсе не означает заимствования одного из другого (по

---

<sup>19</sup> Ch. G. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953), 280.

крайней мере, методология исторического анализа источников не позволяет сделать такого вывода).

Это подобие (но не тождественность!) в понимании Бога как трансцендентного, но являющего Себя в посреднике-Логосе в иудаизме и античной философии привела к появлению синкретического учения Филона Александрийского, в котором Логос выглядит как некое «промежуточное» божество, связывающее материальный мир с Всевышним<sup>20</sup>. Но дает ли это повод искать истоки учения о воплощенном Слове в наследии античной философии? Трудно представить, что Иоанн был знаком с глубинами платонизма и трудами Филона: для Иоанна центральной вестью является факт воплощения Иисуса-Слова, Его искупительной жертвы на кресте и воскресения из мертвых – факт, имеющий прежде всего *историческое измерение*. «Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти (подчеркнуто мной – Д. Ц.), не есть от Бога» (1 Ин. 4:2). Это противоречило как Платону, так и Филону и могло быть лишь результатом глубокого личного осознания Иоанном уникальности богооткровения в Иисусе из Назарета.

Интересно отметить в связи с этим замечание Брюса Чайлтона: «Пролог Иоанна представляет изложение того, что Иисус Христос может быть понят как часть Божьего повелевающего *Логоса* или *Мемра*. Первое упоминание Логоса в Евангелии просто устанавливает его идентичность с Богом (не с Иисусом, 1:1). «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Слово идентифицируется как творческий первобытный источник всего сущего (1:2, 3), таким образом, последовательно ассоциируется с *Мемра* и процессом творения в таргумах»<sup>21</sup>.

Важно принять во внимание утверждение Леона Морриса по этому поводу: он считает, что «употребле-

---

<sup>20</sup> «Христианство». Энциклопедический словарь в 3-х томах. Т. 2. Под ред. С. Аверинцева. Москва: БРЭ, 1995. С. 46, 47.

<sup>21</sup> Jacob Neusner & Bruce Chilton, *Jewish-Christian Debates. God, Kingdom, Messiah* (Minneapolis: Fortress Press, 1988), 20.

ние этого выражения (*Мемра*) несколько отличается от того, что мы встречаем у Иоанна или в Ветхом Завете, поскольку здесь (то есть в Евангелии от Иоанна) оно означает Самого Бога, а не кого-то близкого Ему<sup>22</sup>. Однако, на наш взгляд, оценка Моррисом таргумической концепции *Мемра* требует коррекции: Слово в таргумах – это не кто-то близкий Богу, но *Сам Бог, открывающий Себя миру. Мемра-Логос* идентичен Богу-Творцу, неотделим от Него, как неотделимы от Бога мудрость, разум, воля и сила Его.

Иисус как уникальное явление Бога в мире, по своей полноте соотносимое с откровением Слова, неоднократно встречается у апостола Павла, употребляющего по отношению ко Христу выражение «полнота Божества телесно (πληρωμα της θεοτης σωματικως)» (Кол. 2:9). Под *полнотой* подразумевается *полнота откровения Бога, полнота всей явленной Его сущности, а не одного лишь из Его атрибутов*. В христологии и Иоанна, и Павла верующие принимают от «полноты Его» (εκ του πληρωματος αυτου, Ин. 1:16); они стремятся «уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Бога (πληρωμα του θεου)», (Еф. 3:19); «ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота (παν του πληρωμα)» (Кол. 1:19).

Слово Божье как уникальный и совершенный представитель Бога в Танахе (Ветхом Завете) отличалось от языческих представлений о слове божества. Эта уникальность удачно подчеркнута Эдмондом Джекобом (Edmond Jacob) в сборнике его работ «Дух и Слово»<sup>23</sup>. Он рассматривает этот вопрос в тесной связи с особенностью библейского богооткровения, суть которого в том, что Бог открывает Себя в истории: «Невозможно изучать теологию Слова без связи Его с откровением Бога в истории. В то время как в Вавилоне и Египте Божественное слово вторгается в отдельные события, не свя-

---

<sup>22</sup> Леон Моррис. «Теология Нового Завета». Санкт-Петербург: Библия для всех, 1995. С. 263.

<sup>23</sup> Edmond Jacob, *The Spirit and the Word//The Flowering of the Old Testament Theology*. Ed. by Ben. C. Ollenburger (Winnona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1992).

занные друг с другом, Слово Бога в Ветхом Завете есть единственное, что направляет и вдохновляет историю, которая и началась со Слова Божьего, провозглашенного в творении, и которая увенчалась Словом, ставшим плотью» (Ин. 1:14)<sup>24</sup>.

Как видим, автор подчеркивает уникальность Слова Божьего, Его универсальный характер – Бог действует всегда и везде Своим Словом. Уникальная концепция Слова в религии древнего Израиля проистекает из не менее уникальной религиозной концепции, имеющей коренное отличие от языческих религий древнего мира. Анализируя уникальный характер израильской религии, Альберт Райнер (Albertz Rainer) отмечает акцент на деяниях Бога в истории: «Тогда как в других религиях Ближнего Востока доминирует культовое постижение бога, а исторический опыт теряется на фоне этого сравнения с присутствием богов в культовой теофании, религия Израиля, при всем своем внимании к культу, отдает предпочтение историческому постижению Бога»<sup>25</sup>.

Таким образом, Слово – это *Бог, действующий в истории*<sup>26</sup>. Эдмонд Джекоб также делает важный вывод об ипостасической функции<sup>27</sup> Слова в Танахе (Ветхом Завете) и в иудейской традиции: «Хотя невозможно говорить об ипостасях Слова в канонических книгах Ветхого Завета, нужно признать, что многие его

---

<sup>24</sup> Jacob, 164.

<sup>25</sup> Albertz Rainer, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. 2 vols., vol. 1 (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994), 56.

<sup>26</sup> О том, что в языческих религиях участие слова в деяниях божества имели фрагментарный характер, в отличие от религии древнего Израиля, свидетельствуют и исследования ближневосточных текстов. Так, Джеймс Хастинг (James Hasting) приводит цитату из вавилонского гимна богу Сину, где упоминается сила Божественного слова: «Когда слово твое прозвучит в небесах, все ангелы небес соберутся для поклонения пред тобою... Твое слово делает тучными стойла и погребя, оно взращивает живые творения».

Однако это упоминание Божественного слова в языческом тексте не может идти ни в какие сравнения с концепцией Слова Божьего в Библии. См. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XII vols., vol. VI, ed. by James Hasting (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), 251, 252.

<sup>27</sup> Ипостасическая функция – здесь: функция Слова представлять Бога, Его присутствие, Его деяния.

[Ветхого Завета] утверждения указывают именно в этом направлении. Когда мы говорим о Слове как о реальности, которая ниспадает и производит катастрофу (Ис. 9:8), или как о пожирающем огне (Иер. 5:14; 20:8; 23:29), или о реальности, которая представлена как одна личность, находящаяся в другой (4 Цар. 3:12), значит, мы рассматриваем его скорее не как следствие, но как действие субъекта, подобного Ангелу лица Господня (YHWH)»<sup>28</sup>.

Автор считает, что ипостасическая функция Слова, известная в псевдоэпиграфах иудейской литературы, имеет корни в Танахе (Ветхом Завете), но не в иностранном (эллинистическом) влиянии<sup>29</sup>. В тесной связи с концепцией Слова находится концепция Ангела Господня.

## АНГЕЛ ГОСПОДЕНЬ – МЕТАТРОН

Проблеме отождествления Ангела Господня следовало бы посвятить отдельное исследование, но в рамках данной статьи мы лишь коротко коснемся основных моментов его образа в Танахе. В начале статьи мы упоминали об эпизодах явления Бога через некоего Вестника (מַלְאָךְ, греч. αγγελος), называющегося именем Бога, говорящего от первого лица («Я Господь Бог...»). Эти уникальные эпизоды откровения Бога также не прошли мимо внимания иудейских комментаторов.

Прежде чем сделать обзор традиционных еврейских комментариев на эту тему, мы предлагаем обратить внимание на один отрывок из Нового Завета, содержащий проповедь Стефана в синагогине (Деян. 7:1–60). В нем присутствуют аллюзии на те отрывки Танаха, которые часто рассматриваются в Талмуде и Мидрашах в связи с теофанией. Стефан – один из первых еврейских последователей Иисуса из Назарета – делает обзор истории взаимоотношений Бога со Своим народом, начиная с призвания Авраама и завершая смертью Иисуса.

---

<sup>28</sup> Jacob, 167, 168.

<sup>29</sup> Jacob, 168.

Хотя он делает акцент на часто проявлявшемся непокорстве Израиля (9, 25, 35, 39, 42, 43, 51–53), однако главная идея проповеди – Божья любовь к Израиллю, выраженная в Мессии.

Интересен тот факт, что, описывая одно из важнейших событий в жизни Израиля – исход из Египта, Стефан говорит о некоем Ангеле Господнем (αγγελος κυριου), Который явился Моисею «в пустыне горы Синая», «в пламени горящего тернового куста» (Деян. 7:30). Как известно, богоявление у Синая было встречей Моисея с Господом (יהוה, Исх. 3:7), Богом Авраама, Исаака, Иакова (Исх. 3:6). В этом эпизоде книги Исход также упоминается Ангел Господень (מלאך יהוה) как Личность, идентичная Господу (יהוה). Далее Стефан снова упоминает об «Ангеле, явившемся ему (Моисею) в терновом кусте» (Деян. 7:35). Именно через этого Ангела (συν χειρι αγγελος – «рукою Ангела») Бог «послал начальником и избавителем» Моисея (ст. 35). Теперь Ангел Господень выступает как посредник, но посредник не в обычном смысле, а как называющий себя именем Того, кого Он представляет. Он, как уже было сказано, называет Себя Богом Авраама, Исаака, Иакова, Он идентифицирует Себя с Господом (יהוה) и принимает поклонение как Бог (Исх. 3:5, 6, 14). Стефан утверждает, что именно этот Ангел говорил с Моисеем на горе Синай во время передачи Закона (Деян. 7:38), хотя тексты Исх. 19:24; 20:22; Втор. 5:4 ясно указывают на то, что с Моисеем говорил Господь (יהוה).

Теперь же обратимся к текстам Танахе (Ветхом Завете), упоминающим Ангела Господня. Эта уникальная Личность (מלאך יהוה) представляет Бога и в других текстах Танаха. В тексте Исх. 14:19 «Ангел Божий» (אלהים מלאך) идентифицируется со «столпом огненным», то есть с Самим Господом (יהוה), Исх. 13:21. Ангел будет вести Израиль в обетованную землю, Его нужно слушаться, «ибо имя Мое в Нем» (שמי בקרבו) – буквально: «имя Мое во

внутренности Его»<sup>30</sup>, Он поразит народы Ханаана (Исх. 23:20–23).

Моисея не смутило это, но, когда народ согрешил идолопоклонством у Синая и Бог сказал, что Он не пойдет с народом, но пошлет ангела Своего, и народ, и Моисей были смущены (Исх. 33:2–5, 15, 16). Очевидно, в последнем случае имеется в виду обычный ангел, а не тот, кто был олицетворением присутствия Бога. Об «Ангеле лица Его» (מַלְאֲכֵי פָנָיו), который «спасал их», то есть израильтян, говорит и пророк Исаия (Ис. 63:9).

По поводу текста Исх. 23:21, где содержатся таинственные слова «имя Мое в Нем», *мидраши* (иудейские гомилетические комментарии) содержат много различных толкований. Так, Мидраш Танхума (1,6), рассказывая о смерти Моисея, показывает, как именно Всевышний дал этому Ангелу (в Талмуде он назван *Метатроном*, от греч. μετα θρονος – «стоящий у трона [Божьего]») Свое имя: «Когда стала оскудевать сила (Моисея) перед смертью, сказал Святой, Благословен Он: „Кто [теперь] будет поднимать народ от злых дел? Кто восстанет ради Израиля в час гнева Моего? И кто восстанет на войне за сынов Моих? Кто будет просить о милости для них в час, когда они согрешат пред лицом Моим? Согласился Метатрон, пришел и пал на лицо свое... И обратился [Бог] к ангелам-служителям, и, призвав Метатрона, сказал ему: “Я даю тебе вместо твоего имени Мое имя (בשמי קראתיך שמך)”, ибо сказано: “Имя Мое в Нем”».

В данном отрывке заметна параллель между образами Моисея и Метатрона: Он, как и Моисей, будет призывать народ обратиться от греха; Метатрон будет вести народ на войны против врагов; Он будет *ходатайствовать* перед Всевышним об Израиле. Здесь уместно вспомнить, что в еврейской традиции довольно часто проводится параллель между Моисеем как *первым* спасителем и Мессией как *вторым* Спасителем (Мидраш Когелет

---

<sup>30</sup> «Имя Мое во внутренности Его» – форма выражения идентичности. См. *The Westminster Dictionary of the Bible*. By Jh. D. Davis, rev. ed. (Philadelphia: The Westminster Press, 1944), 418.

Рабба, где приведены слова рабби Берехьи во имя рабби Ицхака, III век). Фактически Метатрон выступает здесь как *второй* Спаситель, однако еще не осуществивший полного избавления, а только ведущий народ к нему. Интересно обратить внимание и на функцию Ходатая перед Господом за народ, которую будет выполнять Метатрон: то же самое сказано об Иисусе как Мессии, что Он есть ходатай Нового Завета (Евр. 9:15).

Об «Ангеле Господнем», тождественном Самому Богу, говорит и история призвания Гедеона (Суд. 6:11–24), и богоявление Маною и его жене (Суд. 13:3–23). Принимает поклонение от Иисуса Навина и «Вождь воинства Господня» (שר-צבא יהוה) – Ис. Нав. 5:14). Во всех упомянутых случаях в Септуагинте употребляется термин *ἄγγελος κυρίου*, эквивалентный מַלְאָךְ יְהוָה. Это же греческое выражение употребляется и в проповеди Стефана. Кроме того, во всех этих тестах Ангел Господень предстает в человеческом облике, что является намеком на Сына Человеческого (Дан. 7:13).

Интересно отметить, что в более поздней христианской экзегетической традиции отождествление Ангела Господня с Иисусом было хорошо известно в ранний период истории Церкви. Так, Иустин Мученик отождествляет Иисуса из Назарета с Ангелом Господним в своей Первой Апологии (63.5, 10, 14), причем он придает термину «Ангел» особый смысл: Иисус – не один из ангелов как сотворенных существ, а *ἄγγελος* в значении «Вестник», «Посланник» Бога, представивший Его на земле. Иустин выводит такое значение термина из текста Исх. 23:20: «Вот, Я посылаю пред Тобою Ангела (מַלְאָךְ) хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил»<sup>31</sup>. Это свидетельствует о том, что раннее христианство находилось под влиянием традиции таргумов в понимании природы Мессии.

Однако нельзя утверждать, что термин *Мемра* в таргумах представляет собой оформленную богословскую концепцию и что он непременно ассоциировался с Мессией.

---

<sup>31</sup> См. Иустин, *Диалог*, 75.



Мидраш передает слова Бога в Исх. 23:20 (обещание послать особого Ангела, в котором имя Господне) таким образом: «Если бы вы были достойны, Я бы повел вас Сам, но из-за вашего (будущего) греха Я пошлю с вами Моего посланца, ангела Метатрона, который носит Мое Имя. Остерегайтесь выступать против него, потому что он лишь посланец, и не наделен способностью прощать грехи, как Я!»<sup>32</sup> Хотя данный отрывок содержит элементы раввинистической интерпретации (понятие о «будущем» грехе, своеобразное истолкование слов «ибо он не простит греха вашего»), все же интересен сам факт идентификации.

Талмуд иногда описывает Метатрон как некую особую Личность, возвышенную превыше всех творений. Он имеет право садиться на престол Божий, в то время как другие ангелы должны стоять (Хагига 15а). В Талмуде рассказывается об ответе рабби Идита на вопрос одного отступника по поводу текста Исх. 24:1, где Господь повелевает Моисею «взойти к Господу». Как может Бог повелевать взойти к *Господу*? Почему Он не сказал, чтобы Моисей взошел к *Нему*? Рабби Идит отвечает, что здесь имеется в виду Метатрон, который носит с Господом одно имя. При этом рабби приводит текст Исх. 23:21<sup>33</sup>. Мидраш Ялкут Шимони (44) говорит, что свет, исходящий от Метатрона, превосходит сияние остальных небесных существ, и без Его разрешения ни один ангел ничего не делает; на Него перешла часть сияния от небесного престола, и Ему известны все тайные решения Отца. Он – начальник евреев пред лицом Господа (Танхума, 1:6), Первосвященник в небесном храме (Бемидбар Рабба 12, 15).

С другой стороны, в агадической литературе Метатрон обретает черты, выходящие за рамки библейского мировоззрения, и имеет следы более позднего влияния. Он изображается неким легендарным, мифическим

---

<sup>32</sup> Рабби Моше Вейсман. «Мидраш рассказывает. Шмот, книга 1-я». Иерусалим: Швут Ами, 1990. С. 36, 37.

<sup>33</sup> Санхедрин 38б.

существом: иногда отождествляется с Енохом, иногда представляется ангелом, собирающим на небесах души рано умерших детей и обучающий их Торе (Авода Зара, 3б).

Метатрон отождествляется с Михаилом и в Таргуме Псевдо-Йонатана (он же Таргум Иерушалми I) на текст Исх. 24:1. Здесь говорится о том, что Бог повелевает Моисею, Аарону, Надаву, Авиуду и 70 старейшинам Израиля взойти на гору и поклониться Господу «издали»: «И Михаил, Князь Мудрости, сказал Моисею в седьмой день месяца: взойди к Господу ты, и Аарон, Надав и Авиуд и семьдесят старейшин Израиля». Но, согласно с другими источниками (см. выше), там, на горе был Метатрон.

Представление о том, что Михаил и Мессия – это одна и та же Личность, встречается еще в Кумранских свитках. Так, в произведении, называемом «Война сынов Света с сынами тьмы» (II в. до Р. Хр.) есть отрывок, говорящий о победе «сынов Света», которую им дарует Мессия (Михаил): «И Он пошлет помощь вечную уделу, [который] Он искупил силой ангела, [которого] Он сделал славным, чтобы править в вечном свете, Михаила, [чтобы] дать свет в радости всему Израилю, мир и благословение уделу Божию, [чтобы] вознести среди богов (языческих) правление Михаила и власть Израиля над всякой плотью (XVII, 5–9)»<sup>34</sup>. Таким описано мессиянское царство с правителем Михаилом во главе Израиля.

\*\*\*

Подводя итог нашему обзору концепции Божественного Слова в таргумах, а также представлениям об Ангеле Господнем в Талмуде и мидрашах, мы можем отметить, что для иудейской экзегетической традиции было свойственно проводить различие между трансцендентностью Бога и Его откровением сотворенному Им миру. Явление Всевышнего Своему творению осуществляется через *Слово* – эта идея, выразительно представленная в текстах Танаха (Ветхого Завета), находит свое новое

---

<sup>34</sup> Millar Borrows, *The Dead Sea Scrolls* (New York: The Viking Press, 1960), 399.

выражение в таргумическом термине *Мемра* («Слово»). Этот термин используется как заменяющий слова «Бог» и «Господь» в тех случаях, когда в Библии описаны эпизоды явления Всевышнего человеку. Слово тождественно Богу в таргумах, оно *обозначает Бога в историческом откровении*, но никак не указывает на *еще одного* Бога или некую личность, стоящую ниже Его.

Новый Завет также обнаруживает поразительное сходство с эксплицированной в таргумах ветхозаветной концепцией богооткровения. Иисус-Слово тождествен Богу, Он — «полнота Божества телесно», Слава Бога, явившаяся во плоти. Писания Иоанна и Послания апостола Павла говорят языком Ветхого Завета, языком, созвучным таргумам, повествуя о явлении Бога во Христе. Так понимали Божественность Сына первые христиане: Бог, явивший Себя во плоти для искупления человека. Воплощение Слова (в высшем значении, как выражение Богом Самого Себя) не было известно ни в таргумах, ни в других иудейских источниках, и потому является уникальным учением Нового Завета.

С другой стороны, говоря о Божественной сути воплощенного Христа, авторы Нового Завета *не выходят за рамки ни ветхозаветного монотеизма, ни монотеистического дискурса иудаизма времен поздней античности.*

# Указание на триединство Божества в Ис. 48:16

Леонтий Гунько

Ис. 48:16 – один из наиболее сложных и одновременно интересных стихов Священного Писания, издавна вызывавший споры и дискуссии как ученых-теологов, так и простых верующих. В русском синодальном переводе этот стих звучит так: «Приступите ко Мне, слушайте это: Я и сначала говорил не тайно; с того времени, как это происходит, Я был там; и ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его».

Главной особенностью этого стиха является упоминание в нем трех личностей: личности, скрывающейся за местоимением «Я», Господа Бога и Духа Божьего. Основной вопрос касается того, кто этот «Я». На сей счет существует по меньшей мере три предположения: одни видят в нем Мессию, другие – персидского царя Кира (о котором говорится в стихах 14 и 15), третьи – пророка Исаию.

При этом дискуссии не ограничиваются только местоимением «Я», но касаются и местоимения «Меня», которым обозначается некто, кого Господь Бог посылает выполнить определенную миссию. Понимание того, что это за миссия, могло бы помочь в идентификации самого посланного, но проблема в том и заключается, что миссия не обозначена.

Таким образом, в отношении Ис. 48:16 возникает два вопроса: 1) Кто есть «Я» и 2) «Я» и «Меня» – это одна и та же личность или разные?

Что по этому поводу говорят ученые, занимавшиеся исследованием данного стиха? Сразу нужно сказать,

что единства в их взглядах не обнаруживается. Ряд ученых утверждает, что первая часть Ис. 48:16 – это слова Бога, вторая – слова пророка, то есть «Я» – это Бог, сообщающий вести Исаии, а посланный – это сам пророк Исаия. Данный вывод делается на основании простого утверждения, что именно пророк является тем, кто был послан с вестью к людям. В результате в этом стихе уже видится не три, а две личности Божества – Бог и Его Дух, и при таком толковании в Ис. 48:16 нет указания на триединство Божества.

Другая группа ученых заявляет, что «Я» и «Меня» – одно лицо, каковым является сам пророк Исаия. Данное толкование, как и предыдущее, отвергает мысль о том, что в Ис. 48:16 есть указание на триединство Бога.

Третья группа ученых отстаивает мысль, что «Я» и «Меня» – одно лицо, которым является Мессия-Иисус. Эта точка зрения как раз и отражена в русском синодальном переводе, где через использование заглавных букв в местоимениях «Я» и «Меня» проводится мысль, что «Я» – это Мессия-Иисус. Переводчики увидели за этими местоимениями Божественную личность. Согласно логике данного перевода, «Я» и «Меня» – это одна Личность, Личность Мессии, Иисуса Христа. Подобным образом этот стих подан и в других переводах Библии, например, в Новой Американской Стандартной Библии (NASB). Однако нужно отметить, что в большинстве английских переводов местоимения, обозначающие Божественных Личностей, вообще не пишутся с заглавных букв, что не позволяет с абсолютной точностью говорить о том, на кого они указывают.

Если русский синодальный перевод (и его аналоги) верен, тогда Ис. 48:16 – это чрезвычайно важное место в Ветхом Завете, где в одном стихе показаны все три личности Божества. Ценно и то, что показаны Они во взаимодействии с описанием Их функциональных ролей.

Четвертая группа ученых стоит на позиции, что «Я» и «Меня» – разные лица: «Я» – Бог или Божественный Мессия, а «Меня» – персидский царь Кир.

Таким образом, перед нами стоит задача, во-первых, идентифицировать того (или тех), кто стоит за местоимениями «Я» и «Меня», во-вторых, описать их статус, в-третьих, охарактеризовать отношения между ними.

#### «Я» В Ис. 48:16

Начнем наш анализ с рассмотрения идеи о том, что «Я» и «Меня» — это сам пророк Исаия. Это означает, что именно Исаия призывает людей «приступить» к нему (евр. קָרַב , «приблизиться», «подходить»), заявляет, что он от начала возвещал свою весть не в тайне и что он «был там» (евр. אֲנִי שָׁמַיִם , «там»). Но если по первым двум из этих утверждений вопросов не возникает, то по поводу последнего такой вопрос напрашивается сам собой: где был или есть пророк? На что указывают слова «там я»? Рассуждая логически, можно сказать, что выражение «Я был там» (букв. «там я») должно указывать на что-то, о чем говорилось ранее в тексте, ведь слово «там» как в современных, так и в древних языках используется для указания на то, о чем только что шла речь. О чем же идет речь в ближайшем контексте?

В целом Ис. 48 — это часть пророчества о Вавилоне, которое начинается в Ис. 47:1. В этом пророчестве акцент делается на суде над Вавилоном, который одновременно представлен как акт спасения Израиля из плена, хотя к моменту написания этих слов плен еще даже не наступил. Однако, предсказывая плен, Бог через Исаию предсказывает и избавление от него. Он утверждает, что Израиль, несмотря на плен, по-прежнему останется Его избранным народом и что для его избавления он использует некую политическую силу, посредством которой осуществит суд над Вавилоном (см. ст. 14, 15).

Таким образом, если строго следовать контексту, то слова «там я», вероятнее всего, описывают Божье присутствие, которое проявит себя в суде над Вавилоном и в освобождении народа из вавилонского плена. В этом случае практически невозможно слова «там я» связать с пророком

Исаией, который умер за 80 лет до начала вавилонского плена. Более того, даже если попытаться оспорить такое понимание исторического контекста, литературный контекст все равно не позволяет нам применить выражение «там я» к человеку, ибо указывает на сверхъестественное присутствие какой-то личности в определенном месте и времени. Такой личностью может быть только Бог.

Следует заметить, что как только мы принимаем данную точку зрения, все повествование обретает цельность. Во-первых, первая часть 48-й главы — это повествование от имени Бога. Только Бог мог назвать Иакова (Израиля) Своим призванным (ст. 12). Только к Богу применимо выражение «первый и последний» (ст. 12). Только Бог является Творцом неба и земли (ст. 13). Бог «возлюбил» того, кто исполнит волю Его о Вавилоне, «призвал его» и гарантирует его успех (ст. 14, 15). И далее в исследуемом нами стихе Бог призывает людей приблизиться к Нему, прислушаться к Его вести, заявляет, что Он от начала всех связанных с пленением Израиля событий «там», то есть Он вовлечен в исторический процесс, в контексте которого эти события развиваются. Таким образом, местоимение «Я» в 16-м стихе никак не может обозначать пророка Исаию, поскольку действия скрывающейся за этим местоимением Личности выходят за пределы возможностей человеческой природы. «Я» в Ис. 48:16 — это Божественная личность.

Наконец, обратим внимание на еще одну деталь, имеющую отношение к контексту этого стиха. Контекст свидетельствует в пользу того, что слова «Я и сначала говорил не тайно» (Ис. 48:16) не могут принадлежать пророку. Эти слова имеют вербальную параллель в Ис. 45:19, где говорится: «Не тайно Я говорил, не в темном месте земли». Здесь они, несомненно, произносятся Богом. Важно то, что обе эти фразы помещены в одинаковый контекст, что легко увидеть даже при поверхностном анализе. Данная вербальная параллель является серьезным аргументом в пользу того, что обе эти фразы произносятся одной Личностью, которой, согласно Ис. 45:19, является Бог.

## ПОСЛАННЫЙ В ИС. 48:16

Как мы уже отмечали, есть точка зрения, согласно которой стих 16 надо делить на две части: первая – слова Бога, вторая – слова пророка. К словам пророка относят только последнюю фразу: «И ныне послал меня Господь Бог и Дух Его». В соответствии с этим представлением, даже если «Я» в первой части и обозначает Бога, то посланный во второй части – пророк Исаия. При таком толковании решается проблема понимания выражения «там я», но возникают другие вопросы. Основной из них касается того, насколько возможно, чтобы Исаия в данном конкретном месте назвал себя посланником Бога. Для того, что ответить на этот вопрос, нам нужно рассмотреть хотя бы в обзорном виде концепцию посланничества в книге Исаии в целом.

Слово «посылать» (евр.  $\text{פָּרַשׁ}$ ) встречается в книге Исаии 34 раза, из них в 12 случаях посылающим является Бог, как и в анализируемом нами стихе. В книге Исаии Бог посылает пророка (6:8), слово (9:7; 55:1), ассирийцев (10:6), чуждость на самих ассирийцев (10:16), спасителя и заступника израильтянам в Египте (19:20), Мессию (42:19; 61:1), народ для завоевания Вавилона (43:14), спасенных с целью благовестия (66:19). Как видим, перечень тех, кого или что Бог посылает, достаточно широк. Это иллюстрирует многогранность и величие Божьего промысла, касающегося реализации великой миссии спасения.

Однако идея посланничества выражается не только с помощью слова «посылать». Косвенно она отражается и в концепциях призвания или избрания, поскольку Бог призывает или избирает именно для того, чтобы послать человека на определенный труд. Призванными и избранными в книге Исаии являются завоеватели Вавилона (13:3), Елиаким сын Хелкии (22:20), «муж правды» или «орел от востока», который скорее всего символизирует Кира (41:2, 25; 46:11; 48:14, 15), израильтяне (41:8, 9; 43:1, 20; 45:4; 48:12; 49:1–3), Мессия (42:1, 6), небо и земля (48:13), Авраам (51:2), другие народы (55:5), спасенные (65:9, 15, 22).



Итак, мы видим, что в книге Исаии идея посланничества имеет чрезвычайно широкое применение. Более тщательный анализ данной идеи позволяет выявить и определенную динамику раскрытия данной идеи в книге. Первым посланником действительно является пророк Исаия, который на призыв Бога: «Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?» откликается словами: «Вот я, пошли меня». Именно в Ис. 6:8 впервые в книге Исаии используется слово «посылать». Исаия действительно был тем, кого Бог послал с определенной миссией. Но постепенно по мере развития книги акцент смещается с пророка на Мессию, и причина такого смещения вполне объяснима: деятельность пророка (или пророков) на самом деле не могла решить проблему, народ по-прежнему жил в грехе, и ему предстояло пережить вавилонский плен. В таких условиях появляется потребность в ином Посланнике – Мессии, Который «больше пророка» (Мф. 11:9) и способен совершить то, на что не были способны пророки.

Одно из первых и наиболее ярких высказываний о Мессии как о Посланнике в книге Исаии содержится в 42-й главе: «Кто так слеп, как раб Мой, и глух, как вестник Мой, Мною посланный? Кто так слеп, как возлюбленный, так слеп, как раб Господа?» (Ис. 42:19). Перед этим Мессия представлен в образе избранного Богом Отрока (см. Ис. 42:1). Его задача состоит в том, чтобы: а) возвестить суд, б) произвести суд и в) утвердить суд (см. ст. 1, 3, 4). Причем это суд не над Израилем, но над народами (см. ст. 1). Это легко понять в контексте Вавилонского плена. Мессия спасает Израиль через суд, осуществляемый над народом-поработителем.

Спасение, которое предлагает Мессия, дается не только Им самим, но и через другого помазанника – персидского царя Кира. Спасение через Кира, конечно, отличается как по сути, так и по масштабу: оно ограничивается избавлением от политической зависимости, но, тем не менее, в книге Исаии это также называется спасением. Образы помазанника-Иисуса и помазанника-Кира в книге Исаии тесно переплетены. Следует по-

мнить, что в Ис. 45:1 Кир назван еврейским словом מְשִׁיחַ (Машиах), которое в Септуагинте передано греческим словом Χριστός (Христос).

Данное смещение акцентов с пророка на Мессию (и параллельно на Кира) очень важно. Ис. 48:16 следует толковать именно в контексте данного смещения акцентов, поскольку этот стих напрямую привязан к пророчеству о Кире. Ближайшие к нему стихи говорят: «Соберитесь все и слушайте: кто между ними предсказал это? Господь возлюбил его, и он исполнит волю Его над Вавилоном и явит мышцу Его над Халдеями. Я, Я сказал, и призвал его; Я привел его, и путь его будет благоуспешен» (Ис. 48:14,15). Здесь явно звучит мысль о том, что Бог посылает мессию (Кира) для осуществления своей воли. И это последнее указание на Кира в книге Исаии. Далее в книге уже мы ничего не слышим о Кире, зато постоянно звучат ссылки на другого Мессию – Того, Который перед этим был назван Отроком. Он – истинный посланник Божий, Спаситель Израиля. Идея о посланничестве истинного Мессии достигает кульминации в словах «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение и узникам открытие темницы» (Ис. 61:1) – словах, которые Иисус применил к Себе.

Но посланничество не оканчивается и служением Иисуса, оно имеет продолжение, о котором в книге Исаии сказано следующее: «И положу на них знамение, и пошлю из спасенных от них к народам: в Фарсис, к Пулу и Луду, к натягивающим лук, к Тубалу и Явану, на дальние острова, которые не слышали обо Мне и не видели славы Моей: и они возвестят народам славу Мою» (Ис. 66:19). То есть продолжателями великого дела Мессии становятся спасенные Им люди, которые благовествуют другим людям. Эта мысль о свидетельстве, совершаемом Божьими людьми во благо всем народам, в последней части книги поднимается неоднократно (см. например Ис. 43:10, 12; 44:8, 9).

Таким образом, можно говорить о последовательном развитии идеи посланничества в книге Исаии: пророк — помазанник-Иисус/Кир — помазанник-Иисус — спасенные. Другими словами, сначала Бог посылает пророков, чтобы через них попытаться отвратить народ от греха, но эта цель не достигается, и народ должен уйти в плен. Затем Бог возвещает о Помазаннике-Иисусе, который даст подлинное избавление, переплетая данную мысль с пророчеством о помазаннике-Кире, который в буквальном смысле даст израильтянам политическую свободу. Бог возвращает израильтян в родную землю, но одновременно открывает им, что точка невозврата пройдена, и теперь единственное их спасение связано со служением Божественного Помазанника — Иисуса. Помазанник-Иисус, в Свою очередь, посылает Своих свидетелей к другим народам.

Здесь важно заметить, что исследуемый нами отрывок находится точно в том месте книги, где происходит смещение темы от мессии-Кира к Мессии-Иисусу. Такое его расположение в книге служит еще одним указанием на то, что посланным в Ис. 48:16 может быть только Сын Божий — одна из личностей Божества.

Наконец, отметим также и три дополнительных фактора, которые не позволяют согласиться с тем, что посланным в Ис. 48:16 является пророк. Во-первых, если выражение «послал меня» относится к Исаии, тогда возникает вопрос относительно роли этого выражения в повествовании. Зачем было пророку об этом говорить в самой середине цельного отрывка, как бы разрывая его и вклиниваясь в ход связного повествования? И это при всем том, что Исаии вообще несвойственны вводные фразы, особенно во второй части книги.

Во-вторых, если это выражение относится к Исаии, тогда он должен был сказать и о том, что же Бог ему поручил. Но фраза звучит несколько оборвано, если применять ее к человеку: Бог послал, но для чего? И в то же время она вполне понятна в контексте посланничества Мессии, Его служения избавления, о котором и идет речь в контексте.

В-третьих, если это выражение относится к Исаии, то логично было бы ожидать, что и в других местах своей книги Исаия хотя бы изредка использовал бы его для подчеркивания своего посланничества. Но ничего подобного в других частях книги мы не находим.

## СТАТУС ПОСЛАННОГО

Что можно сказать о Божественной природе Мессии на основании Ис. 48:16? В самом стихе такой информации нет, но она есть в контексте. Чтобы проследить контекст, достаточно начать с 12-го стиха: «Послушай Меня, Иаков и Израиль, призванный Мой: Я тот же, Я первый и Я последний» (Ис. 48:12). Далее говорится о том, что этот Первый и Последний является Творцом неба и земли и что именно Он избрал Кира для того, чтобы завоевать Вавилон.

Что значит «первый и последний»? Понять это выражение можно на примере использования этих двух слов в 1 Пар. 29:29, где в выражении «дела царя Давида, первые и последние, описаны в записях Самуила» оно означает «все дела Давида» (см. также 2 Пар. 9:29 и др.). Первый и Последний – это Бог в Его полноте, «весь» Бог. Не какая-то Его часть, а весь Он. Второе возможное значение данной фразы – полагающий начало и конец всему. По контексту возможно как первое, так и второе значение. Первое связано с часто повторяющейся в книге Исаии идеей «нет Бога кроме Меня» (см. Ис. 44:6, 8; 45:5, 21, 22; 46:9), а второе – с мыслью о том, что Бог как Творец контролирует все (см. Ис. 41:4).

Вряд ли мы можем с точностью определить, в каком из этих двух значений данное выражение используется в 48-й главе, но оба они указывают на Божественный статус Мессии.

Нет нужды специально доказывать, что Первым и Последним в Писании назван Сам Бог. Отметим только, что это выражение в терминологическом виде в Ветхом Завете встречается только в книге Исаии (Ис. 41:4; 44:6;

48:12), хотя два этих слова в таком сочетании в Ветхом Завете употребляются и в других местах. Но важно обратить внимание на следующее обстоятельство: в Ис. 48 Первый и Последний и посланный – одно Лицо. Поскольку посланным является Мессия, следовательно, к Нему применимы все характеристики, присущие Первому и Последнему. То есть Его статус – это статус Бога, обладающего всей полнотой того, что Богу присуще.

### ДУХ БОЖИЙ: СУБЪЕКТ ИЛИ ОБЪЕКТ ПОСЛАННИЧЕСТВА

Является ли Святой Дух тем, кто посылает, или тем, кого посылают? В еврейском тексте больше похоже на то, что «Дух» – субъект, а не объект действия, то есть Он посылает, а не Его посылают. Одним из важных аргументов в пользу такого толкования является текст Септуагинты – греческого перевода Ветхого Завета, сделанного около 200 г. до Р. Х. Слово «Дух» в Септуагинте употреблено в именительном падеже, то есть Дух посылает, а не посылается. Таким образом, в Септуагинте, которая появилась еще до возникновения христианства (то есть до того, как в Новом Завете появляется тринитарная формула), постулируется триединство Божества. При этом нужно отметить, что Септуагинта была признана среди иудеев, о чем свидетельствуют ее частое цитирование в Новом Завете.

В книге Исаии Мессия показан Тем, Кто будет находиться под управлением Духа. Именно в этой книге мы находим три знаменитых утверждения, в которых подчеркивается руководящая роль Духа в служении Мессии. К ним относятся слова: «И почиет на нем Дух Господень» (11:2), «положу дух Мой на Него» (42:1) и «Дух Господа Бога на Мне» (61:1). Ни в какой другой книге Ветхого Завета не подчеркивается так ясно и многократно мысль о том, что Мессия будет направляем Духом в Своих действиях и что именно благодаря этому Божественному руководству Его миссия будет успеш-

на. Поэтому наше утверждение о том, что и в Ис. 48:16 говорится о Духе, Который посылает Мессию, вполне согласуется с контекстом всей книги.

Почему так важно это видеть? Дело в том, что, даже признавая Троицу, христиане часто отводят Духу второстепенную роль по сравнению с Сыном и тем более с Отцом. Дух Святой считается третьей Личностью Божества, что непроизвольно побуждает христиан ставить Его на третье место, выстраивая некое подобие иерархии в Троице. Однако в исследуемом нами стихе и в целом во всей книге Исаии в ряде случаев Дух показан более могущественным, чем Мессия, возвышающимся над Мессией и являющимся опорой Мессии. Конечно, это не означает, что мы стремимся поменять Духа и Сына местами в этой упомянутой нами иерархии. Скорее мы хотим посредством обращения к этому вопросу еще раз подчеркнуть мысль о равенстве Личностей Троицы. Иерархия – это заимствованная из языческой философии модель потустороннего мира, в котором все боги занимают определенное место в иерархической структуре. Когда это место им кажется слишком низким, они начинают совсем неподобающую богам борьбу за власть и влияние, в которой не брезгают самыми мерзкими средствами. В Писании все иначе. Бог един, и это единство по своему существу требует равенства трех нераздельных и одновременно неслиянных Личностей.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ис. 48:16 – это величественный ветхозаветный гимн Троице. В этом стихе показано взаимодействие трех лиц Божества: Отца, Духа и посланного Ими Сына. Сын, хотя и послан Отцом и Духом, все же показан в образе Бога в полном смысле этого слова – Первого и Последнего, Творца неба и земли, Вершителя земной истории, вездесущего и всезнающего, действующего в согласии с великим замыслом. Тот факт, что Он назван послан-

ным, нисколько не умаляет Его перед двумя другими Личностями Божества, равно как и то, что Отец и Дух показаны посылающими, совершенно не возвышает их над Сыном. Их взаимодействие является сложным по своей природе, недоступным нашему пониманию, как, собственно, и сама Их природа. Это взаимодействие характеризуется полным согласием и пониманием, которые и лежат в основе того, что мы называем единством Божества. Единство определяется тем, что ни одна из личностей не действует самостоятельно. Всякое действие Отца – это также действие Сына и Духа, всякое действие Сына – это также действие Отца и Духа, и всякое действие Духа – это и действие Отца и Сына. Поэтому, когда Отец и Дух посылают Сына, это означает, что Они идут вместе с Ним, а когда Сын умоляет Отца, это значит, что в этой мольбе соучаствует и Дух, и Отец, и когда Сын приносит Себя в жертву, вместе с Ним через этот опыт проходят Отец и Дух.

# 8-я глава книги Притчей и место Христа в Святой Троице

Ричард М. Дэвидсон

## ВСТУПЛЕНИЕ

Существует множество подходов к толкованию 8-й главы книги Притчей, включающих в себя как древние, так и современные попытки интерпретации этого текста. Среди них и активное использование христологической тематики в раннехристианской Церкви, и почти повсеместный отказ от христологической интерпретации данного текста, имеющий место в последние десятилетия. В данной работе мы проанализировали целый ряд толкований, пересмотрели возможность христологической интерпретации в свете недавних экзегетических исследований этого отрывка и попытались определить потенциальные возможности применения данного текста к пониманию места Христа в Троице. В наши намерения не входило проводить тщательную экзегезу 8-й главы; мы построили свое исследование на предыдущих экзегетических исследованиях и попытались предложить богословский синтез, который отдает предпочтение христологическому прочтению текста.

В результате исследования выявились несколько взаимосвязанных между собой тем. Мы остановимся на шести из них: 1) интерпретация слова «мудрость» (Притч. 8) в истории исследования данного вопроса; 2) идентификация «мудрости» (Притч. 8) в свете значения



и референта слова *`atôn* (традиционно переводимого как «художница») в ст. 30; 3) значение слова «рождение/порождение» и терминологии «утверждения, уготовления» в Притч. 8; 4) значение мотива «посредника/ходатая» в ст. 30, 31; 5) значение слова «веселиться» в ст. 30, 31; 6) соотношение между собой «Мудрости» и Яхве в Притч. 8.

Каждая из этих тем естественным образом связана с последующими темами. Итак, первое – интерпретация слова «мудрость».

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СЛОВА «МУДРОСТЬ» В 8-Й ГЛАВЕ КНИГИ ПРИТЧЕЙ

### Краткая история толкования (вплоть до наших дней)

#### *Ранняя иудейская интерпретация*

Аллюзии на 8-ю главу книги Притчей мы можем найти в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова (185 г. до н.э.). В 24-й главе автор фактически повторяет 35 строчек из Притч. 8, повествуя о том, что Мудрость покинула свою небесную обитель, чтобы пребывать с народом израильским на горе Сион, а сейчас Мудрость заключена в Торе. В поэме о Мудрости в книге Баруха 3:9–4:4 (точная дата неизвестна) Мудрость подобным же образом идентифицируется с Торой. Аллюзии на 8-ю главу Притчей также появляются и в Книге премудрости Соломона (I в. до н.э. – I в. н.э.). 3-й стих 7-й главы этой книги подтверждает роль Мудрости в управлении миром и ссылается на Притч. 8:22: «Она возвышает *свое* благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее». 9-й стих 9-й главы этой же книги содержит еще одну аллюзию на этот отрывок: «С Тобою премудрость, которая знает дела Твои и присуща была, когда Ты творил мир, и ведает, что угодно пред очами Твоими и что право по заповедям Твоим». В этих

ранних иудейских источниках толкование слова «мудрость», похоже, выходит за рамки поэтического олицетворения, включая элемент некоего ипостасирования<sup>1</sup>.

### **Новозаветные аллюзии на 8-ю главу книги Притчей**

Различные новозаветные описания Иисуса Христа как Мудрости перекликаются с Притч. 8:22–31. Сюда можно отнести отрывок из Ин. 1:1–3 (который содержит в себе аллюзию на Быт. 1:1 и Притч. 8:22, 23); 1 Кор. 1:24, 30 и Евр. 1:1–4. Очевидно, что новозаветные авторы относятся к «мудрости» из Притч. 8 больше, чем просто к персонифицированному образу; это ипостасирование, которое находит свое воплощение в Личности Иисуса Христа<sup>2</sup>. Ниже мы еще вернемся к обсуждению этих новозаветных текстов.

### **Отцы Церкви доникейского периода**

В патристической христологии Притч. 8:22–31 представляет собой один из наиболее популярных ветхозаветных отрывков, используемых со ссылкой на Христа<sup>3</sup>. Так, Иустин Мученик (дата смерти 166 г.) в своем «Диалоге с Трифоном» дает тексту Притч. 8:22 христологическую (аллегорическую/типологическую, по сути) интерпретацию, показывая, что Христос (или Святой Дух)

---

<sup>1</sup> Более подробно об этом см. Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 3<sup>rd</sup> ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 139–145; P.W. Skehan, “Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24”, *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979): 365–379.

<sup>2</sup> В задачи нашего исследования не входит проведение экзегезы данных текстов. Для краткого знакомства с основами христологии, построенной на концепции Логоса и Мудрости в Притч. 8 и других ветхозаветных отрывках, см. Raymond Brown, “Wisdom Motifs” in *The Gospel According to John, I–XII*, AB 29 (Garden City: Doubleday, 1966), cxxii–cxxv; George R. Beasley-Murray, “The origin of the Logos Concept”, *John*, WBC 36 (Waco: Word, 1987), 6–10; George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 237–242; A. van Roon, “The Relation between Christ and the Wisdom of God According to Paul”, *Novum Testamentum* 16 (1974): 207–219; F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 4–5; Williston Walker et al., *A History of the Christian Church*, 4<sup>th</sup> ed. (New York: Charles Scribner’s Sons: 1985), 37–39.

<sup>3</sup> См. Maurice Dowling, “Proverbs 8:22–31 in the Christology of the Early Fathers”, *Irish Biblical Studies* 24 (June, 2002): 99–117. Dowling, 99, приходит к выводу: «По мнению большинства Отцов Церкви, ветхозаветные отрывки, говорящие о Мудрости, вне всякого сомнения, указывают на Сына Божьего (или Слово)».

всегда был с Отцом, подчеркивая при этом различие между Словом (Логосом) и Отцом и показывая приоритетность Слова над творением<sup>4</sup>.

Афинагор в своем «Прошении о Христианах» (*Supplication for the Christians*) (примерно 177 г.)<sup>5</sup> и Тертуллиан (примерно 160–220 гг.) в своем трактате «Против Праксия» (*Against Praxeas*)<sup>6</sup> следуют примеру Иустина в идентификации Логоса (Мудрости) с предвечным Сыном Божиим, но используют Притч. 8 как первую половину двухчастной истории Логоса с целью описать Его как переходящего из стадии «имманентного» (скрытого) состояния замысла в разуме Бога во внешнюю («выраженную») стадию с целью сотворения.

Ориген Александрийский (185–254) в своей книге «О началах» (*De principilis*) ясно говорит о том, что Мудрость – это не просто некое обезличенное качество, а Сам первородный Сын Божий. Мудрость – это начало Божьих путей в том смысле, что «она включает в себе начала, формы или виды всего творения»<sup>7</sup>.

### **Христологические дебаты IV века**

#### **и ортодоксальное христианство последующих веков**

В христологических спорах IV века рассматриваемый нами текстовый отрывок имел огромное значение. Оппозиционеры в этих дебатах также придерживались мнения, что мудрость в Притч. 8:22–31 – это ипостась (*hypostatikē*, отдельная субстанция или сущность Личности) Сына Божьего. Однако ариане использовали перевод Септуагинты (древнегреческий) 22-го стиха: «Господь создал (*ektise*) меня...» как доказательство того, что хотя Сын Божий и был Божественной Личностью, существовавшей еще до творения мира, Он все же не был предвечным, но скорее всего появился когда-то во времени и потому ниже Отца.

---

<sup>4</sup> Justin, *Dialogue with Trypho* (*Dialogus cum Tryphone*) 61/3–5, in *The Ante-Nicean Fathers* (далее ANF), ed. Alexander Roberts and James Donaldson, repr. (Peabody: Hendrickson, 1994), 1:227, 228.

<sup>5</sup> Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 10.3 (ANF 2:133).

<sup>6</sup> Tertullian, *Against Praxeas* (*Adversus Praxean*) 6–7 (ANF 3:9. 601–602).

<sup>7</sup> Origen, *First Principles* (*De principilis* (*Peri archon*)) 1.2.2 (ANF 4:246).

Ортодоксальный взгляд, выраженный, главным образом, Евсевием Кесарийским (260–339 гг.)<sup>8</sup> и Афанасием Великим (300–373 гг.)<sup>9</sup>, основывался на других вариантах перевода 22-го стиха на греческий язык (*ektēsato*, «приобретенный»), обнаруженных, в частности, в некоторых манускриптах Септуагинты, а также у Аквилы, Симмаха, Теодоциона, Филона Александрийского (см. также Вульгату). Здесь этот стих был переведен следующим образом: «Господь учредил/приобрел/овладел (*ektesato*) мною, как началом творения...» Подобный перевод можно применить как к предвечному сосуществованию Сына с Отцом, так и к Его уникальным отношениям с Отцом. Даже если оставить в Септуагинте прочтение с глаголом *ektise* – «создал», как трактовал Арий, ортодоксальные богословы считают, что глагол «создавать» в Писании не всегда предполагает значение «сотворить что-либо из ничего», но может использоваться метафорически. Они объясняли употребление глагола *ektise* «создал» в Притч. 8:22 как указание не столько на действительное существование Сына Божьего, сколько на Его положение как «начала/главы творения» или на время Его воплощения<sup>10</sup>.

Никейский Собор в 325 г. отверг субординационистскую точку зрения Ария, и христианская ортодоксия впоследствии никогда не использовала старогреческий перевод Септуагинты (LXX OG) Притч. 8:22, когда речь шла об отношениях внутри Троицы, а только лишь когда затрагивалась тема воплощения Сына. Подобной христологической интерпретации 8-й главы книги

---

<sup>8</sup> См. Евсевий Кесарийский, «Подготовка к Евангелию» (*Praeparatio evangelica*) 7.12.5; 11.14.2–10; «Доказательство в пользу Евангелия» (*Demonstratio evangelica*) 5.1.

<sup>9</sup> Афанасий Великий, «Против ариан» (*Orationes contra Arianos*) 2.46, 57–61, 73–77.

<sup>10</sup> Для более подробного рассмотрения этой темы см. Michael V. Fox, *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 18A (New York: Doubleday, 2000), 411; Dowling, 105–117. Dowling исследует не только взгляды Евсевия и Афанасия на 8-ю главу книги Притчей, но рассматривает подробно и аллегорическую антиарианскую интерпретацию отрывка Марцеллом Анкирским; большинство его аллегорических толкований отдельных текстов были отвергнуты Евсевием.

Притчей придерживались на протяжении всей христианской истории вплоть до наших дней.

5. XVIII–XIX вв. Христологическая интерпретация Притч. 8 все еще оставалась популярной среди консервативных комментаторов XVIII–XIX вв. Так, например, в библейском комментарии *Matthew Henry* 1710 года в отношении мудрости из Притч. 8:22–31 говорится: «Вполне очевидно, что речь идет о разумной Божественной личности, и мудрость здесь означает не просто сущностное качество Божественной природы; Мудрость имеет свои личностные характеристики и проявления; и этой личностью не может быть не кто иной, как Сам Сын Божий, Которому в других местах Св. Писания приписываются те же основные свойства, что и мудрости, а Писание должно изъяснять само себя».<sup>11</sup>

Чарлз Брайдж (*Charles Bridges*) в своем «Толковании книги Притчей» комментирует Притч. 8:22–31 следующим образом: «Только извращенное воображение может предположить, что здесь речь идет о какой-то качественной характеристике. Столь величественны лучи славы предвечного Божества, отдельной личности и внутренне присущего единства, что, вне всякого сомнения, перед нами предстает непостижимое благословенное Существо — “Слово, Которое в начале было с Богом, и Слово было Бог” (Ин. 1:1, 2). Однако излишне проявляемое нами любопытство с целью приоткрыть завесу Его бытия станет лишь незаконной попыткой вторжения в то, чего никто из людей не видел и видеть не может (Кол. 2:18; 1 Тим. 6:16). Получить откровение о Боге от Него Самого — вот что является нашим почетным преимуществом»<sup>12</sup>.

Давид Томас в своем комментарии (1885 г.) на книгу Притчей говорит об отрывке 8:23–31 следующее: «Здесь мы должны рассматривать Мудрость как Личность, и Личность эта — не кто иной, как Тот, Кто назван “Муд-

---

<sup>11</sup> Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible* (Old Tappan: Revell, [original, 1710]), 3:835.

<sup>12</sup> Charles Bridges, *An Exposition of Proverbs* (Grand Rapids: Zondervan, 1959 [original, 1846]), 79.

ростью Божьей”. Эти стихи могут рассматриваться как Его автобиографический очерк. Он один может написать Свою историю о том периоде Своего бытия, который предшествовал сотворению мира»<sup>13</sup>.

В то же самое время анализ 8-й главы книги Притчей странным образом отсутствует в четырехтомной работе «Христология Ветхого Завета» Эрнста Хенгстенберга, величайшего апологета христианской ортодоксии XIX века. В других, более поздних, толкованиях мессианских пророчеств Ветхого Завета также невозможно обнаружить ссылки на 8-ю главу Притчей. Христологическое толкование этой главы книги Притчей, похоже, теряет свою актуальность в XIX веке, что, скорее всего, явилось результатом все возрастающей популярности историко-критического метода исследования Библии.

### **Современные толкования**

В XX веке христологическое толкование рассматриваемого нами отрывка перестало встречаться совсем; по крайней мере, в большинстве комментариев и научных исследований о нем не говорится ничего. В богословии прошлого века можно проследить три основные точки зрения на толкование первых девяти глав книги Притчей, в частности, Притч. 8:22–31.

#### ***Мудрость как богиня***

Некоторые интерпретаторы считают, что само содержание 8-й главы (учитывая ее исторический древний ближневосточный контекст) указывает на толкование Мудрости в этой главе как на пережиток древнего ближневосточного культа богини мудрости<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> David Thomas, *Book of Proverbs: Expository and Homiletical Commentary* (Grand Rapids: Kregel, 1982), 95. (Reprint of *The Practical Philosopher*, The Homilistic Library 5 (London: R.D. Dickinson, 1885).

<sup>14</sup> Для более подробного исследования этого вопроса см. Claudia V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (Sheffield: Almond, 1985), 23–34; Michael D. Coogan, “The Goddess Wisdom – “Where Can She Be Found?” in Ki Baruch Hu: *Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, ed. Robert Chazan, William W. Hallo, and Lawrence H. Schiffman (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), 203–209; William A. Young, “Wisdom, Nature, and the Feminine:

Германн Гункель (*Hermann Gunkel*), основатель ветхозаветной критики формы, одним из первых указал на то, что Мудрость в Притч. 1–9 обладает всеми качествами языческой богини, чьи корни следует искать в месопотамской мифологии<sup>15</sup>. А в обширной статье Уильяма Олбрайта (*William F. Albright*), вышедшей в свет в 1920 г., говорится о богине жизни и мудрости, изображаемой также как богиня вина. В эпосе о Гильгамеше она представлена как Сидури-Сабиту, а финикийцы называли ее Иштар. Следуя за Гункелем, Олбрайт утверждает, что Мудрость в Притч. 1–9 имеет слишком много общего со своим мифологическим образом, чтобы иметь происхождение в Израиле, скорее всего этот образ берет свое начало в месопотамской мифологии<sup>16</sup>. После обнаружения хананейских мифологических текстов в Угарите в 1950 году Олбрайт пересмотрел свою точку зрения и сделал предположение, что хананейская богиня мудрости была дочерью бога Эль – своего рода прототип отношений между Мудростью и Яхве в еврейской Библии<sup>17</sup>.

Другие ученые предполагали, что корни Мудрости в книге Притчей следует искать не в месопотамской, а в египетской культуре, в частности, в культе богини Иси́ды и Маат. Так, в 1960-х гг. Криста Бауэр-Каяц (*Christa Bauer-Kayatz*) выдвинула гипотезу, согласно которой прообразом Мудрости была египетская богиня Маат, с которой у нее имеется множество параллелей<sup>18</sup>. Бауэр-Каяц обращает внимание главным образом на

---

Proverbs 8 in Cross-Cultural Perspective”, *Proceeding of the Central States Society of Biblical Literature and American Schools of Oriental Research* 4 (2001): 221–223.

<sup>15</sup> Hermann Gunkel, *Genesis: bers und erklärt*. Mit einem Geleitwort von Walter Baumgartner (Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1969), 1:95

<sup>16</sup> William F. Albright, “The Goddess of Life and Wisdom”, *American Journal of Semitic Languages* 36 (1919/1920): 258–294 (особ. 285–286).

<sup>17</sup> William F. Albright, “Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom,” in Martin Noth and D. Winton Thomas, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (VTSup 3: Leiden: Brill, 1955), 1–45.

<sup>18</sup> Christa Bauer-Kayatz, *Studien zu Proverbien 1–9* (WMANT 22: Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1966); and idem, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit* (BibS(N) 55: Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1969). См. также Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (trans. James D. Martin: Nashville: Abingdon, 1972), 152–153.

структурные/тематические параллели, которые она усматривает в том, как само-утверждают себя боги и богини в египетской литературе, и в том, как о себе говорит Мудрость в 8-й главе книги Притчей. Параллели с египетской богиней Исидой можно найти и у Нокса (W. L. Knox), и у целого ряда других исследователей<sup>19</sup>.

Наконец, были и те, кто пытался очертить границы богини Мудрости из Притч. 8 собственно землей Израильской. В своей монографии «Wisdom and the Book of Proverbs: A Hebrew Goddess Redefined»<sup>20</sup>, вышедшей в 1986 году, Бернхард Ланг (Bernhard Lang) утверждает, что древнее израильское общество было весьма политеистичным, поклонявшимся наравне с Яхве еще и богине Астарте (Царице Небес), и что в этом контексте «Мудрость должна интерпретироваться как еще одна богиня»<sup>21</sup>. Ланг предполагает, что она была «богиней образовательной системы Израиля»<sup>22</sup> и что в Притч. 8 богиня Мудрости, «наблюдающая за тем, как Создатель творит этот мир, является своеобразным образом учителя, отслеживающего законы природы и демонстрирующего своим ученикам чудеса творения»<sup>23</sup>. Ланг говорит о Мудрости в Притч. 8 следующее: «Хотя она [Мудрость] и имеет статус учителя, она одновременно является и богиней, которая имеет право судить правителей и которая пребывает в присутствии Бога-создателя»<sup>24</sup>.

В свете текстуальных и археологических ссылок на богиню Ашеру в израильском окружении некоторые переводчики ассоциируют Мудрость из Притч. 8 с хананейской богиней Ашерой, супругой Яхве, поклонение которой в конце концов было искоренено из религиозной практики древнего Израиля и Иудеи<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> W.L. Knox, "The Divine Wisdom", *Journal of Theological Studies* 38 (1937): 230–237; ср. Fox, *Proverbs 1–9*, 336–338.

<sup>20</sup> Bernhard Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs: A Hebrew Goddess Redefined* (New York: Pilgrim, 1986).

<sup>21</sup> Там же, 5.

<sup>22</sup> Там же, 7.

<sup>23</sup> Там же, 68.

<sup>24</sup> Там же, 55.

<sup>25</sup> См. Silvia Schroer, "Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel", *Biblische Notizen* 51 (1990): 45; Judith M. Hadley, "Yahweh and 'His Asherah': Archeological and Textual



Начиная с 1980-х гг. в лоне феминистской теологии, главным образом в Северной Америке, начинает уделяться особое внимание богине Мудрости (*hokmā*) в Израиле, в том числе и в Притч. 8, с целью изучения возможности для данной героини стать основанием для новой христианской духовности<sup>26</sup>.

### **Мудрость как поэтическое олицетворение**

Хотя некоторые современные ученые и считают, что Притч. 1–9 (особенно 8-я глава) отражает в какой-то степени мифологию древнего Ближнего Востока, многие из них приходят к заключению, учитывая литературную форму книги Притчей, что «олицетворение мудрости в восьмой главе носит чисто поэтический характер, а не онтологический»<sup>27</sup>. Мифологию богини демифологизировали, и отрывок теперь рассматривается как поэтическое олицетворение (абстрактной характеристике придали личностный характер ради сочности и яркости поэтического слога) Мудрости, но не как идентификация другого божества помимо Яхве или ипостасирование какого-то атрибута Яхве (единственного небесного существа)<sup>28</sup>.

---

Evidence for the Cult of the Goddess”, in Walter Dietrich and Martin A. Klopfenstein, ed., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Freiburg: U of Freiburg P; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1994), 235–268; Coogan, 204.

<sup>26</sup> См. Elithabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983); Rosemary Raddford Ruether, *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon, 1983), 54–61; Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (1985); Susan Cady, Marian Ronan, and Hal Taussig, *Sophia: The Future of Feminist Spirituality* (San Francisco: Harper and Row, 1986); Silvia Schroer, *Wisdom Has Built Her House: Studies on the Figure of Sophia in the Bible*, trans. Linda M. Maloney and William McDonough (Collegeville: Liturgical, 2000).

<sup>27</sup> R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, AB 18 (Garden City: Doubleday, 1965), 71. Для знакомства с теориями, подчеркивающими связь Мудрости с древними ближневосточными источниками, см. Camp, 23–34.

<sup>28</sup> Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Proverbs of Solomon*, trans. M.G. Easton, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 1:183. Также Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, NAC (Nashville: Broadman, 1993), 108: «“Рождение” мудрости носит метафорический характер и является частью поэтической персонификации». См. Roland Murphy, “Wisdom and Creation”, *Journal of Biblical Literature* 104 (1985): 3–11.

Герхард фон Рад (*Gerhard von Rad*) считает, что Мудрость должна рассматриваться в свете израильского исторического процесса «теологизации» человеческой мудрости; она — олицетворенный «глас мирового порядка», который созывает и наставляет род людской<sup>29</sup>. Ланг считает, что после того как Мудрость утратила свой статус богини в Израиле (когда Израиль перешел от политеизма к монотеизму), она стала «олицетворением школы мудрости или мудрости самого Творца»<sup>30</sup>. Для Клаудии Камп (*Claudia Camp*) Мудрость является всеобъемлющей метафорой женской поэтической персонификации, неким связующим символом, объединяющим всю книгу Притчей. Именно мудрость, по ее мнению, в период после вавилонского пленения взяла на себя роль посредника между Божеством и человечеством<sup>31</sup>.

Некоторые комментаторы евангелического толка, рассматривая ближайший контекст как полностью метафорический (поэтическая персонификация), все же допускают мысль, что в свете более широкого канонического окружения «персонификация мудрости... была своеобразным подготовительным этапом для ее более полного выражения, поскольку участником процесса творения была не просто божественная активность, а это был Сам Сын Божий, Его предвечное Слово, Мудрость и Сила (см. Ин. 1:1–14; 1 Кор. 1:24, 30; Евр. 1:1–4)»<sup>32</sup>.

### ***Ипостасирование Мудрости***

В своей монографии «Слово и Мудрость» (1947 г.)<sup>33</sup> Хельмер Рингрэн (*Helmer Ringgren*) предпринимает серьезную попытку обосновать теорию ипостасирования мудрости. Рингрэн понимает «ипостась» в более

---

<sup>29</sup> Von Rad, 153–166.

<sup>30</sup> Lang, 129. Более подробное изложение его точки зрения см. на с. 126–146.

<sup>31</sup> Camp, 293–291

<sup>32</sup> Derek Kinder, *Proverbs: An Introduction and Commentary*, TOTC (Downers Grove: InterVarsity, 1964), 79.

<sup>33</sup> См., напр., Helmer Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: Haken Ohlssons Boktryckeri, 1947).

широком смысле, чем тот, который имело это слово применительно к «ипостасям Троицы» в богословских дебатах IV века; для него это «квазиперсонификация определенных характеристик, присущих Богу, занимающая промежуточное положение между личностями и абстрактной сущностью»<sup>34</sup>. Согласно теории Рингрена, в то время как в других культурах древнего Ближнего Востока процесс ипостасирования привел к расширению пантеона божеств, в Израиле с переходом к монотеистической религии этот процесс был прерван, что привело к появлению некой реальности, меньшей, чем другое божество, но в то же время большей, чем просто поэтическое олицетворение. В еврейской Библии процесс ипостасирования достигает своей кульминационной точки в Притч. 8:22–31. В этом отрывке, согласно Рингрену, Мудрость является «не просто каким-то абстрактным понятием или чисто поэтическим олицетворением, но конкретной личностью, существующей независимо от Бога»<sup>35</sup>. Рождер Уайбрей (Roger Whybray), являющийся сторонником гипотезы Рингрена об ипостасировании, приходит к заключению, что в Притч. 8:22–31 «мудрость очевидным образом представлена как личность в соответствии с контекстом»<sup>36</sup>.

Комментаторы, не поддерживающие гипотезу, выдвинутую Рингреном (касательно процесса ипостасирования в древних ближневосточных культурах), тем не менее утверждают, что описание мудрости в Притч. 8:22–31 является все же чем-то большим, чем просто поэтическим олицетворением. Так, например, Бауэр-Каяц говорит: «[Мудрость], являясь просто “поэтическим олицетворением” в 3-й главе, становится в 8-й главе (ст. 22–31)

---

<sup>34</sup> Там же, 8 (цитируются William O.E. Oesterley and G.H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, 2<sup>nd</sup> rev. ed. [London: Pitman and Sons, 1911], 169, хотя сами эти авторы не используют термин «ипостасирование»).

<sup>35</sup> Там же. 104.

<sup>36</sup> Roger N. Whybray, *Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1–9*, SBT 45 (Naperville: Allenson, 1965), 98–104 (цитата со с. 99); его же, *The Book of Proverbs* (Cambridge UP, 1972), 50–52; и его же, “Proverbs VII 22–31 and Its Supposed Prototypes,” in James Crenshaw, ed., *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (New York: KTAV, 1976), 390–400.

ипостасью Божественной мудрости, существом, чье бытие независимо...»<sup>37</sup>

### Предлагаемое толкование «Мудрости»: Мудрость как Божественная Личность

Касательно Мудрости в книге Притчей (особенно это относится к 8:12–36) современные исследования, которые идентифицируют *hokmâ* (Мудрость) как ипостасирование Божественной Личности, реально существующей, являются для меня достаточно убедительными. Особенно убедительно звучит аргументация, согласно которой Мудрость в книге Притчей наделяется теми же характеристиками, которые в еврейской Библии относятся только к Яхве; она – жизнедатель, и смерть подчиняется ей (Притч. 8:35–36)<sup>38</sup>; она – истинный правитель (8:15–16)<sup>39</sup>; она то, чего ищут, что находят, к чему зывают (1:28; 8:17)<sup>40</sup>; она любит и любима (8:17)<sup>41</sup>; она та, кто дарует процветание (8:18–21)<sup>42</sup> и дает безопасность (1:33)<sup>43</sup>; и, возможно, наиболее значительная характеристика: она – источник откровения (Притч. 8:6–10, 19, 32, 34; 30:3–5)<sup>44</sup>. В Притч. 9:1 (ср. 7:6) Мудрость возводит храм «как подобает ее божественному статусу...»<sup>45</sup>. Также кажется «вполне правдоподобным, что множествен-

---

<sup>37</sup> Camp, 30.

<sup>38</sup> См. Притч. 10:27; 14:27, а также во всем библейском каноне. Elizabeth Achtemeier указывает на то, что «никто, кроме Бога, не может сказать: “Тот, кто нашел Меня, обрел жизнь”, потому что только Бог является источником жизни» (*Preaching from the Old Testament* [Louisville: Westminster/John Knox, 1989]), 173.

<sup>39</sup> См. Чис. 11:16, 17; 1 Цар. 2:10; 10:1; 3 Цар. 3:4–15; 10:9; Пс. 2:7.

<sup>40</sup> См. 2 Цар. 15:2; Ос. 5:6; Ам. 5:4–6; 8:12; Иез. 8:18; Втор. 1:45; 4:29; Суд. 10:11, 12; Иов 35:12; Пс. 21:4; 27:1; Ис. 1:15; Иер. 11:11, 14; 14:12; Мих. 3:4; Зах. 7:13.

<sup>41</sup> 3 Цар. 3:3; 1 Цар. 2:30; 2 Цар. 12:23; Неем. 13:26; Ис. 48:14.

<sup>42</sup> 1 Цар. 3:13; 1 Цар. 29:12; 2 Цар. 1:12; 17:5.

<sup>43</sup> Лев. 25:18, 19; Иер. 32:37 и т.д.

<sup>44</sup> Притч. 29:18; Пс. 18:11; 118:1, 2. Achtemeier отмечает, что «Мудрость здесь становится источником откровения... Подобное утверждение противоречит всему, что мы читали прежде в Ветхом Завете, поскольку сотворенный мир стал источником откровения» (173, 174). Achtemeier соглашается с тем, что большая часть Божественных характеристик присуща и Мудрости, но при этом не идет дальше и не признает возможность ипостасирования Мудрости.

<sup>45</sup> Soogan, 203. Являются ли семь столбов этого дома аллюзией на семь дней творения? Возможно, хотя утверждать об этом с полной уверенностью мы не можем.

ное число *hkmwt* в Притч. 1:20; 9:1... [и во многих других текстах Литературы Мудрости – Притч. 14:1; 24:7; Пс. 48:5; Сирах 4:11; 32(35):16] как *pluralis intensitatis* может вполне, как уже и предполагалось, быть параллельной конструкцией к *ʾlym*<sup>46</sup>.

В 8-й главе книги Притчей, особенно в ст. 12, Мудрость использует распространенную риторическую формулу «божественного самопредставления» («Я, премудрость»). Эта формула повсеместно встречается как в Св. Писании, так и в других древних ближневосточных источниках, и используется она для представления божества: «Я – Господь (Яхве), Бог твой»; «Я – Иштар Арбельская»; «Я – божественная Исида»<sup>47</sup>. Библейские параллели подобного самопредставления с той же самой грамматической структурой можно найти в Иез. 12:25; 35:12; Зах. 10:6; Мал. 3:6<sup>48</sup>. Основываясь на этих точных грамматических параллелях, я соглашусь с учеными, настаивающими на следующем переводе ст. 12 8-й главы книги Притч: «Я – Мудрость...», а не «я, мудрость», ибо это действительно является своеобразной формулой «божественного самопредставления». С перспективы анализа жанра я соглашусь с Сильвией Шроер (Silvia Shroer), что Мудрость «в книге Притч является Божественной фигурой... которая говорит как Божество, или даже как Бог Израиля»<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Schroer, *Wisdom Has Built Her House*, 27.

<sup>47</sup> Подобный вид самопредставления также использовался царями, которые таким образом провозглашали свою божественность или преемственную связь с божеством: «Я – Азитавадда, благословенный Ваалом»; «Я – Киламува, сын Хайя». Для анализа параллелей с подобными формулами самопредставления, присущих египетской культуре (что касается божеств и царей как божественных преемников), см. исследование Вауер-Кайатц, *Studien zu Proverbien 1–9*, 76–93.

<sup>48</sup> См. Samuel L. Terrien, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Philadelphia, 1985), 94–95.

<sup>49</sup> Shroer, *Wisdom Has Built Her House*, 27. Samuel Terrien колеблется принимать богословские последствия этого использования риторической формы аретологии («божественного самовосхваления») – что Мудрость здесь выступает как ипостась Бога, хотя в дальнейшем он допускает, что «Мудрость представляет себя как дочь Яхве» и что «Бог рассматривается как собирательная Личность» и что, возможно, здесь, «не впадая в грубый политеизм», идет речь о «трансперсональности Бога» (97).

Доказательства, представленные этим исследователем и многими другими современными экзегетами, в частности, доказательство о «самопредставлении мудрости как Божественной фигуры в 8-й главе...», проигнорировать невозможно<sup>50</sup>. Как говорит Шроер: «Этот текст очень важен для нас, поскольку он упоминает о *hokmâ* (Притч. 8:22–31), присутствующей при начале творения, и этот факт не оставляет сомнения, что мудрость является Божественной Личностью. Она не является творением, она была еще прежде сотворенного мира. Она является полноправным, авторитетным участником процесса создания мира»<sup>51</sup>.

Более поздние межтекстуальные аллюзии на 8-ую главу книги Притч, которые мы находим как у авторов позднего иудаизма, так и у новозаветных авторов, свидетельствуют о том, что эти авторы понимают мудрость как ипостась (т.е. реальную Божественную Личность, а не просто как персонификацию)<sup>52</sup>. Р.Б. Скотт по новой формулирует эту точку зрения: «Эти поздние интерпретации Мудрости создают впечатление, что автор книги понимал Мудрость как ипостась Яхве, т.е. как имеющую в каком-то смысле независимое бытие»<sup>53</sup>. О какой же Божественной Личности говорится в Притч. 8? Об этом пойдет речь во второй части нашего исследования.

---

<sup>50</sup> Carol A. Newsom, "Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1–9," in *Gender and Difference in Ancient Israel*, ed. Peggy L. Day (Minneapolis: Fortress, 1989), 157.

<sup>51</sup> Schroer, *Wisdom Has Built Her House*, 28.

<sup>52</sup> Мы уже отмечали выше ссылки на ранние иудейские интерпретации и новозаветные ссылки: Сирах. 7:22; 8:3,4; 9:9; Ин. 1:3; Кол. 1:15, 16 и Евр. 1:3. См. также Philo, *de Sacerdot* 5. Ср. межтекстуальную ссылку с Иов. 28, где Мудрость следует понимать «скорее как личность, нежели как какое-то абстрактное понятие» (Coogan, 207).

<sup>53</sup> Scott, 70. Однако Скотт видит это как часть мифологического языка, заимствованного и адаптированного автором книги Притчей в его поэтической персонификации (не ипостасировании) мудрости.

## ИДЕНТИФИКАЦИЯ МУДРОСТИ В СВЕТЕ УПОТРЕБЛЕНИЯ СЛОВА `ĂMŌN В ПРИТЧ. 8:30

Как мы уже отмечали выше в обзоре литературы, даже перед появлением на свет феминистической интерпретации многие современные комментаторы рассматривали Мудрость в этом отрывке как «обращающуюся к людям богиню, которая ассоциировалась с Яхве, творящим мир и его обитателей... Мудрость представлена здесь, как если бы она была божественным существом, обладающим самосознанием, отличным от, но все же подчиненным Яхве...»<sup>54</sup>.

Майкл Куган (Michael D. Coogan) суммирует эту мысль следующим образом: «Существует консенсус между учеными, несмотря на значительные разногласия в отношении происхождения и интерпретации используемого языка, что Мудрость в первых девяти главах книги Притчей описана как богиня...»<sup>55</sup>.

Я допускаю, что язык 8-й главы книги Притчей соответствует описанию божественного существа, и, основываясь на обилии доказательств, соглашаюсь со многими учеными, которые утверждают, что этот язык выходит за рамки просто поэтического олицетворения и свидетельствует скорее об ипостаси (описывает реальную божественную личность). Является ли эта божественная личность богиней, т.е. божеством женского рода? Это очевидно, поскольку еврейское слово *hokmâ*, обозначающее мудрость, женского рода, и ипостасирование этой характеристики Бога естественным образом приобретает женский род при описании действия Мудрости. Но нет ли в этом отрывке намек на то, ипостась «Мудрости» необязательно должна быть женского рода? Я думаю, этот намек кроется в слове `ămôn, которое мы находим в Притч. 8:30.

Точное значение еврейского слова `ămôn до сих пор вызывает споры. Традиционное и наиболее принятое значение его — «искусный мастер/умелец» (в синодаль-

---

<sup>54</sup> Там же, 69

<sup>55</sup> Coogan, 203

ном переводе — «художница», прим. пер.), но некоторые (древние и современные интерпретаторы) предлагают другое значение этого слова — «дитя/грудной ребенок». Перевод «грудное дитя» или «маленький ребенок» требует, однако, иной вокализации в масоретском тексте — не *`āmôn*, а *`āmîn*. Клеон Роджерс (Cleon Rogers) выдвигает убедительное доказательство в пользу масоретского текста и перевода слова *`āmôn* именно как «искусный мастер/умелец»<sup>56</sup>.

Во-первых, Роджерс суммирует лексические свидетельства в пользу этого значения в ветхозаветном иврите и родственных языках. Он отмечает, что тот же еврейский корень встречается в Ветхом Завете в имени собственном «Амон» (Неем. 7:59; 3 Цар. 22:26; 1 Пар. 3:14; 2 Пар. 33:20–25; Иер. 1:2; 25:3; ср. с другой формой еврейского имени «Аммон» во 2 Цар. 3:2; 13:1; 1 Пар. 3:1; 4:20). Возможно, это вариация другого слова *`omān*, которое в Песн. 7:2 означает просто «художник». Это же самое слово можно найти на финикийском языке (YMMANAI) в виде оттиска на кирпиче; в арамейском и северо-за-

---

<sup>56</sup> Cleon L. Rogers, III, “The Meaning and Significance of the Hebrew Word *`āmôn* in Proverbs 8,30,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 109 (1997): 208–221; ср. Patrick W.Skehan, “Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24,” *Catholic Biblical Quarterly* 41 [1979]: 365–379; ad Delitzsch, 190–193. Третье значение, «заслуживающий доверия (друг)» — это еще одна альтернатива, предложенная в древнем греческом переводе Симмаха и Феодотиона. Однако этот перевод кажется скорее «этимологическим выводом», основанным на этимологии корня *ḥm* (значение которого «прочный, устойчивый»), а не на действительном, заверенном значении данного термина. См. Richard J.Clifford, *Proverbs: A Commentary, OTL* (Louisville: Westminster John Knox, 1999), 100, 101, для сравнения, возможно, подойдет родственное слово аккадского языка *umtāni*, термин, означающий «книжник, мудрец», которым можно воспользоваться при переводе Притч. 8:22. Клиффорд предполагает, что масоретский текст неправильно добавил огласовки слова. В противовес этому мнению, я нахожу, что Клиффорд определяет родственный термин из аккадского языка как окончательное значение и игнорирует внутрибиблейское доказательство (особенно Песн. 7:2) в пользу значения «мастер/работник». Даже в аккадском языке, как отмечает Роджерс, термин *umtāni* может означать также и «ремесленник» или «мастер/умелец» наравне со значением «книжник, мудрец». Я соглашусь с Роджерсом, что значение «мастер/работник» больше соответствует непосредственному контексту Притч. 8:30. Клиффорд же делает попытку предложить очень отдаленное от действительного прочтения текста значение с целью не допустить идеи, что Мудрость была сотворцом Яхве в контексте монотеистического периода, последовавшего после пленения.



падной группе семитских языков это слово имеет значение «архитектор». Встречается это слово и в аккадском языке, где оно, возможно, является родственным слову *umtāni* «работник». Этим словом обозначался определенный класс людей, специалистов в какой-либо области (музыканты, ремесленники, книжники или ученые).

Роджерс говорит и о том, что слово *ʾāmôn* встречается и в более позднем иврите со значением «мастер, умелец»; Таргумы также говорят, что раввины понимали это слово в Притч. 8:30 как «архитектор». Поддержку этой версии можно найти в Септуагинте, Вульгате и в сирийском языке. Масоретский текст указывает на то, что масореты понимали это слово в значении «мастер, умелец», равно как и аллюзию на этот текст из книги Премудрости Соломона (7:21).

Роджерс указывает на то, что такое значение слова поддерживается и самим контекстом 8-й главы книги Притчей, в котором особое внимание уделяется красоте и упорядоченности процесса творения. Сравните слова «сотворить» (ст. 26), «уготовить» (ст. 27), и «полагать основание» (ст. 29).

Собрав все аргументы в пользу перевода этого слова как «ребенок», «грудное дитя», Роджерс нашел их малоубедительными. Он говорит о том, что такой перевод объясняется в значительной степени трудностями, возникающими в связи с восприятием мудрости в качестве «мастера», то есть сотворца Яхве. Согласно этому предположению, очень легко сделать ошибку между *holem* и *shureq* при переписывании текста. Поэтому данный вариант интерпретации встречается в переводе Акилы, а также у некоторых раввинов-экзегетов. Они проводят параллели с египетской богиней Маат, играющей как дитя перед богом Ра. Такое прочтение соответствует семантическому полю корня *ʾmn* в форме Qal. И, наконец, те, кто поддерживает перевод «грудное дитя», считают, что образ ребенка вписывается в контекст «рождения», описанный в ст. 22–24.

Критикуя данную интерпретацию (перевод слова *`ātôn* как «ребенок» или «грудное дитя»), Роджерс заявляет, что параллели с египетским политеизмом звучат не слишком убедительно, и потому подобная интерпретация не может быть окончательной версией перевода данного слова. Контекст отрывка 8:30, 31 говорит вовсе не о рождении, как в ст. 22–24 (где акцент делается на том, что мудрость существовала прежде создания мира), а о «полагании оснований земли», и в этом контексте перевод «дитя, ребенок» кажется неуместным<sup>57</sup>. Аргументация же, выдвинутая Акилой и некоторыми раввинами, является лишь еще одной попыткой решить богословскую проблему — невозможность признать мудрость, выступающую в роли сотворца. Поступая так, однако, они уходят от истинного прочтения текста. Несложно понять, почему переписчик предпочитал перевод «дитя» слову «умелец/работник» — скорее всего, он исходил из соображений монотеизма. Таким образом, «аргументация в защиту данной версии предполагает намеренное изменение смысла, как попытку решить эту очевидную богословскую дилемму. Эта аргументация становится еще убедительнее, учитывая тот факт, что слово *`ātôn* встречается только здесь. Маловероятно, чтобы изменение произошло в обратном направлении»<sup>58</sup>.

Хотя Роджерс и настаивает на том, чтобы переводить *`ātôn* в Притч. 8:22 как «мастер/умелец», что для меня является достаточно убедительным, тем не менее он не готов согласиться с тем, чтобы применять этот термин к Мудрости, поскольку, как он считает, 1) это означало бы, что Мудрость была сотворцом, а эта идея кажется неприменимой к Мудрости; и 2) термин *`ātôn* мужского рода, а поскольку антецедент в еврейском языке женского рода, следовало бы ожидать и слово *`ātôn* в женском роде.

---

<sup>57</sup> См. также контекстуальную аргументацию Клиффорда, направленную против перевода «ребенок, дитя»: «Если мудрость была бы ребенком, то аналогия, вытекающая из ее отношений с Отцом и ее отношений с родом человеческим (ст. 30,31), не имела бы смысла» (Clifford, 100).

<sup>58</sup> Rogers, 218.

Эти трудности не должны быть причиной для переводчика искать в данном контексте редкую (и, на мой взгляд, маловероятную) грамматическую конструкцию («аккузатив состояния»), чтобы объяснить их, как это делает Роджерс, и относить слово «умелец, мастер» к Яхве, а не к Мудрости<sup>59</sup>. Наоборот, сами эти затруднения, на которые указывает Роджерс, на мой взгляд, являются внутренними текстовыми указателями на то, что Мудрость здесь ипостасируется и определенно относится к одной из Личностей Божества. И если рассматривать это ипостасирование как Личность Сына Божьего, то все грамматические и контекстуальные трудности исчезают: Сын (мужской род, на что указывает мужской род слова «мастер») на самом деле является сотворцом Яхве.

Внутритекстовой намек, возможно, подтверждается в Притч. 30:4 (с возможной аллюзией на Отца и Сына как Его соавтора): «Кто восходил на небо и нисходил? кто собрал ветер в пригоршни свои? кто завязал воду в одежду? кто поставил все пределы земли? какое имя ему? и какое имя сыну его? знаешь ли?»<sup>60</sup>

Подобная интерпретация поддерживается и аллюзиями на 8-ю главу книги Притчей в Новом Завете (особенно в 1 Кор. 1:24, 30; Кол. 1:15, 16), как уже было отмечено выше (в обзоре литературы). Однако дальнейшее исследование этих и других возможных новозаветных аллюзий на этот отрывок выходит за рамки данной работы.

Я думаю, что в конечном счете никто не может сказать, женского или мужского рода Мудрость в Притч. 1–9. В недавней статье Франсуазы Мье, опубликованной в *Revue Biblique*,<sup>61</sup> заявлен интересный тезис:

«Олицетворенной Мудрости в 9-й главе книги Притчей зачастую принято приписывать женский род. По-

---

<sup>59</sup> Там же, 220. Автор переводит текст следующим образом: «Я была рядом с Ним (Господь в Своей роли) как Искусный Мастер». В этом случае «антецедент слова не Мудрость, а Господь» (221).

<sup>60</sup> В некоторых английских переводах (NJKV и NASB) местоимение «Он» заменено на «Бог» и слово «сын» написано с большой буквы (NJKV).

<sup>61</sup> Françoise Mies, «Dame Sagesse» en Proverbes 9 une personification feminine?» *Revue Biblique* 108/2 (2001) : 161–183.

добная интерпретация не поддерживается ни подробным исследованием всей главы, ни анализом других отрывков книги, в которых речь идет о персонифицированной Мудрости (1:20–33; 8), ни анализом первых семи глав, в которых все же прослеживается гендерная принадлежность. Но Мудрость и не мужского рода. Как и Бог, Мудрость выходит за пределы принадлежности к тому или иному роду или полу»<sup>62</sup>.

Данная статья заставила меня еще раз исследовать отрывок Притч. 1–9. На самом деле я считаю, что автор статьи права в том, что, помимо самого слова *hokmâ* – «мудрость» (в иврите слова *hokmâ* всегда женского рода, и местоимение, которого требует это слово, должно быть обязательно женского рода), в контексте нет никаких указаний на то, что Мудрость выступает здесь как существо женского рода! Скорее всего, как утверждает Мье, «“Мудрость”, будучи существом Божественным, представлена нейтрально, вне гендерной полярности»<sup>63</sup>.

Я согласен с тем, что описание Мудрости в книге Притчей очень точно подходит ко второй Личности Божества. И хотя в еврейской Библии по отношению к Яхве часто используются женские образы, а также употребляется местоимение мужского рода «Он», все же Бог представлен вне родовой или половой принадлежности.

Но если в 8-й главе книги Притчей речь действительно идет о Христе, как тогда быть с образом «рождения» в ст. 22–25? Может быть, Арий (а сегодня и Свидетели

---

<sup>62</sup> Там же, 161.

<sup>63</sup> Мье обращает внимание на то, что в отличие от ссылок, которые относятся к глупой, неразумной женщине (Притч. 9:13; 11:16; 12:4), нет ссылки на «мудрую женщину». Таким образом, появляется асимметрия между Глупостью и Мудростью. Глупость, очевидно, соотносится с женщиной, но в отношении Мудрости нет никаких типичных характеристик, присущих женскому полу (166–171). В Притч. 8 «Мудрость» выступает от первого лица, поэтому невозможно грамматически определить – женский или мужской род у говорящего (172). Что касается дебатов между учеными в отношении того, что Мудрость «соблазняет» своих слушателей, учитывая сексуальный подтекст, который создается употреблением слова «любовь», Мье замечает, что термин «любовь» в Библии, в частности, в книге Притчей, – выражение многозначное и относится не только к любви в сексуальном плане (173–174).

Иеговы) был прав? Было ли время, когда Сына не существовало? Все эти вопросы подводят нас к следующему разделу нашего исследования.

### ЗНАЧЕНИЕ СЛОВ «РОЖДЕНИЕ» И «ПОМАЗАНИЕ» В ПРИТЧ. 8:22–24

Споры насчет значения слова *qānâ* в ст. 22 ведутся веками. Означает ли оно «сотворенный/созданный» или «владеющий/обладающий»? Так, Дерек Киндер (*Derek Kinder*) говорит о том, что «в других местах этот глагол (*qānâ*) в основном означает “приобретать”, а отсюда “обладать” (см., например, Притч. 4:5, 7, где мудрость так же выступает в роли дополнения, как и в рассматриваемом нами тексте). Из 84 случаев употребления этого еврейского слова только шесть или семь имеют значение «творить» (Быт. 14:19, 22; Исх. 15:16; Втор. 32:6; Пс. 73:2; 138:13; Притч. 8:22), и даже в этих случаях такой перевод не обязателен. Производное существительное от этого слова больше указывает на значение «обладание»<sup>64</sup>. Однако более поздние параллели с угаритской литературой склоняют мнение ученых в пользу перевода «творить/созидать», поскольку фраза *qnyt`elem* обычно переводится как «создательница богов». Но, как замечает С. Гордон (*S. H. Gordon*), в идее «творения/созидания» как в угаритской литературе, так и в Ветхом Завете присутствует значение «отцовство, родительский статус»: «Быт. 4:1 и Притч. 8:22 указывают прежде всего на идею вынашивания ребенка, произведения на свет детей»<sup>65</sup>. Среди современных исследователей такое толкование считается общепризнанным.

Долгое время я считал, что исследуемая фраза должна иметь значение «владеющий/обладающий», а не «порожденный». Но последующие слова в ст. 24, 25 прак-

<sup>64</sup> Kinder, *Proverbs*, 79.

<sup>65</sup> Цитируется из Kinder, *Proverbs*. Cp. W.A. Irwin, “Where Shall Wisdom Be Found” *Journal of Biblical Literature* 80 (1961): 133–142; and R.N. Whybray, “Proverbs 8:22–31 and its Supposed Prototypes,” *Vetus Testamentum* 15 (1965): 504–514.

тически не оставляют сомнений в том, что в данном отрывке действительно речь идет о рождении: «Я родилась (*hólālti*), когда еще не существовали бездны... Я родилась (*hólālti*) прежде, нежели водружены были горы». Это слово – *hólālti* – происходит от глагола *hûl*, который в форме *Polel/Polal* может означать «кружиться, танцевать, скручивать», но в данном контексте, вне всякого сомнения, оно означает «быть порожденным, произведенным» (Пс. 50:9 и Иов. 15:7) именно в смысле деторождения. Таким образом, невозможно избежать использования языка «рождения» по отношению ко Христу задолго до Его воплощения.

Как же описание «рождения» применимо к Тому, Кого мы сегодня называем второй Личностью Божества и Кто существовал предвечно, еще до начала творения? Я думаю, что ответ содержится в ст. 23: «От века я помазана (*nsk III*)<sup>66</sup>, от начала, прежде бытия земли».

Язык Притч. 8:22–25, описывающий Мудрость, которая была «помазана» и «рождена» прежде создания мира, помогает понять схожий язык из параллельного стиха книги Пс. 2:6, 7, включая, в значительной степени, и другие случаи употребления в Библии еврейского слова *nsk III* – «помазывать»<sup>67</sup>. Здесь Яхве поставляет

---

<sup>66</sup> См. F. Brown, S.R. Driver, and C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1907), 651.

<sup>67</sup> Там же. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm утверждают, что в еврейской Библии нет слова *nsk III*. См. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trans. M.E.J. Richardson (Leiden: Brill, 2001), 703; считается, что использование слова *nsk III* в Пс. 2:6 связано с целью исправления, ревокализации производного от корня *skk*, означающего «умело создавать». Использование же этого слова в Притч. 8:23 считается *hapax legomenon* от *nsk III*, означающее «быть сформированным, сплетенным». Однако, как отмечает С. Dohmen, *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry (Grand-Rapids: Eerdmans, 1998), 9:460, в отношении Пс. 2:6, «имплицитной необходимости для такой ревокализации нет; этот текст, возможно, показывает нам более широкий семантический ряд слова *nsk*». Что касается Притч. 8:23, Dohmen сходится во мнении с O. Plöger (*Sprüche Salomos, BK 17* (1984), 87, который «переводит глагол *nsk* в форме *niph'al* как «быть назначенным/утвержденным»). Поэтому нет необходимости вносить какие-то изменения/исправления, когда еврейский язык в масоретском тексте предлагает нам вполне уместный вариант. Следует ли кто-то *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* Брауна, Драйвера и Бригса (BDB) в отношении *nsk III* в Пс. 2:6 и Прбвх. 8:23, чье толкование я нахожу наиболее

Мессианского Царя, используя образы, связанные с рождением (=усыновлением). Яхве провозглашает:

«Я помазал Царя Моего над Сионом,  
Святою горою Моею» (Пс. 2:6).

И Царь отвечает:

«Возвещу определение:  
Господь Сказал Мне:  
Ты Сын Мой;  
Я ныне родил Тебя» (Пс. 2:7).

Второй псалом, хотя и имеет исторический прецедент (царствование Давида), больше всего относится все же к воцарению Мессии, и ст. 6, 7, в частности, говорят о Его помазании как Царя после Его воскресения и вознесения<sup>68</sup>.

Из межтекстуальной параллели со вторым псалмом кажется очевидным, что Притч. 8, как и Пс. 2, используют образ, связанный с рождением, как своего рода технический прием для описания поставления на царство. В Притч. 8 не говорится о периоде времени, в котором Мудрости (предвоплотившегося Христа) не существовало; текст не говорит о Его «рождении» в буквальном смысле. Скорее всего, текст говорит о времени Его помазания в статус Сына «в начале», что в свете аллюзии на «в начале» из Быт. 1:1, где используется то же самое еврейское слово, относится к началу творения Вселенной<sup>69</sup>.

---

возможным, или кто-то предполагает, что *nsk* 1, «изливать», имеет более широкий семантический ряд, включающий в этих двух отрывках еврейской Библии значение «помазать/установить/назначать», конечный перевод и межтекстуальная взаимосвязь Пс. 2:6 и Прбвх. 8:23 те же самые. Я соглашусь с большинством современных переводов, которые подразумевают в данных текстах идею «установления», «помазания», «назначения», и т. д.

<sup>68</sup> Наиболее подробное освещение этой темы вы можете посмотреть в моей статье «New Testament Use of the Old Testament», *Journal of the Adventist Theological Society* 5/1 (Spring 1994): 24, 37. Ср. Деян. 13:33 и Евр. 1:5; 5:5.

<sup>69</sup> См. мою статью «The Biblical Account of Origins», *Journal of the Adventist Theological Society* 14/1 (Spring 2003): 32–34 как доказательство того, что «в начале» в Быт. 1:1 относится к началу процесса творения всей Вселенной, а не только творения этого мира и окружающих его небесных сфер.

Учитывая все вышесказанное, я прихожу к заключению, что в рассматриваемом нами отрывке из Притч. 8 использование образа «рождения» вместе с термином «помазание/назначение» (*nsk II*), в свете межтекстуальной параллели с теми же понятиями (рождение и помазание) в Пс. 2:6, 7, следует рассматривать как своеобразный технический прием, описывающий обретение нового статуса в связи с особым назначением. Что же это за «должность», на которую назначается вторая Личность Божества «от начала» — то есть еще до грехопадения и даже до сотворения мира, как описано в 8-й главе книги Притчей?

### ЯЗЫК ПОСРЕДНИЧЕСКОГО СЛУЖЕНИЯ В ПРИТЧ. 8:30, 31

Согласно Притч. 8:30, 31, Мудрость находилась рядом с Яхве в процессе творения, как «Мастер/художник» (*āton* мужского рода). Это Тот, Кто «веселился (*měšheqet*) пред лицом Его» (Притч. 8:30), и в то же самое время веселился (*měšheqet*) «на земном кругу Его» с сынами человеческими (ст. 31). В этих стихах описывается, по сути, не что иное, как посредническая роль Мудрости, соединяющей между собой Божественное и человеческое (ст. 30b, 31).

Большинство недавних исследований также признают посредническую роль Мудрости в этих стихах. Так, например, Ширли Вюрст (*Shirley Wurst*) пишет: «Текст завуалированно раскрывает нам Мудрость как посредника между Творцом и творением»<sup>70</sup>. А Сэмюэль Террин (*Samuel Terrien*) в своей работе «*The Elusive Presence*» говорит следующее: «Роль Мудрости заключается в установлении дружеских отношений между Богом и человеком, о чем более четко говорится в... Притч.

---

<sup>70</sup> Shirley Wurst, "Woman Wisdom's Ways: Ecolkinship", in *The Earth Story in Wisdom Traditions*, ed. Norman C. Habel and Shirley Wurst, *The Earth Bible 3* (Sheffield: Academic P; Cleveland: Pilgrim, 2001), 59.



8:22–31»<sup>71</sup>. И еще один пример: Тиква Фраймер-Кенски (*Tikva Frymer-Kensky*) пишет: «Мудрость, возлюбленная людей, также является и возлюбленной у Бога... и поскольку Мудрость любима и любит и Бога, и людей, она соединяет их в своей любви... Она как бы является “проливом”, соединяющим два берега – Бога и людей»<sup>72</sup>.

Гэйл И (*Gale Yee*) показывает, каким образом анализ макроструктуры 8-й главы книги Притчей позволяет прийти к такому же выводу: «Эта кульминационная поэма в Притч. 8, – пишет он, – представляет собой очень сложный поэтический отрывок. Он разделен на три строфы, обрамленные с помощью отдаленных антитетических параллелизмов, а третья строфа формирует хиазм. Каждая строчка в строфе в свою очередь связана внутренними синонимами и антитетическими параллелизмами и повторениями. Вся структура поэмы построена таким образом, чтобы описать Мудрость как самого главного посредника между Богом и человеком»<sup>73</sup>. Клаудиа Камп (*Claudia Camp*) также показывает, что все дело заключается в хиастической микроструктуре ст. 30, 31. Вот что она пишет: «Не только контекст поэмы (Притч. 8:30, 31), но сама структура этих двух стихов создает богословскую предпосылку, указывающую на то, что Мудрость, которая появилась раньше творения, также является первоначальным связующим звеном между Богом и человечеством... Эту предпосылку можно четко увидеть в хиастической структуре отрывка 8:30b, 31... В этой поэме Мудрость является единственным связующим звеном между Богом и человеком»<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> Samuel Terrien, *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology* (San Francisco: Harper and Row, 1978), 355.

<sup>72</sup> Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York: Macmillan, 1992), 181.

<sup>73</sup> Gale Yee, “An Analysis of Prov. 8:22–31 According to Style and Structure,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982): 64–65.

<sup>74</sup> Camp, 272. Camp изображает хиастическую структуру этих двух стихов следующим образом:

и была радостью (*ša`ašu`im*) всякий день,  
весеясь (*měšheqet*) пред лицом Его во все время,  
весеясь (*měšheqet*) на земном кругу Его,

Проанализировав все аспекты рассматриваемого текста, мы можем предположить, что в 8-й главе книги Притчей говорится вовсе не о времени, когда Мудрость (предвоплотившийся Христос) не существовала; скорее всего, эта глава говорит о времени помазания Христа с начала творения и о той роли, на которую Он был определен как «Посредник» между бесконечным Богом и Его творением.

Есть ли другие библейские свидетельства в пользу посреднической функции предвоплотившегося Сына Божьего? Я думаю, что есть.

1. Слово (Ин. 1:1) — «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Здесь «Слово» выступает как связующее звено между устами одного и ухом другого, становясь как бы «каналом» общения. Сын Божий стал таким Словом — посредником между Богом и Его творением.

2. Описание предвоплотившегося Сына Божьего как Ангела («Посланника») Яхве, Которого Он посылает к людям. В Ветхом Завете есть много стихов, в которых «Ангел Господень» (*Malak Yahweh*) встречается в таком контексте, который очевидно указывает на то, что Ангел послан Яхве, представляет Яхве, и Сам есть Яхве (см., например, Быт. 16:13; 18, 19; 22:24; 48:16; Исх. 23:20, 21; 32, 33; Ис. Нав. 5, 6)<sup>75</sup>.

3. Также будет уместным упомянуть о Михаиле как об «одном из первых князей» (Дан. 10:13, 21; 12:1), о Котором говорится в книге пророка Даниила. О Нем же упоминается в Иуд. 9 и Откр. 12:7. В контексте других отрывков, говорящих, например, о гласе «архангела» при Втором пришествии (1 Фес. 4:15–17 — параллель с «гласом» Сына Божьего в Ин. 6:28, 29), можно сделать за-

---

и радость (*šā'ašū'īm*) моя была с сынами человеческими.

<sup>75</sup> См. обзор этой темы Ernst Hengstenberg, *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions*, trans. Theod. Meyere and James Martin, 4 vols. (Grand Rapids: Kregel, 1956), 1:115–130; Derek Kinder, *Genesis: An Introduction and Commentary*, TOTC (Downers Grove: Inter-Varsity, 1967), 33, 34; Greehardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 86–87.

ключение, что «Михаил», чье имя переводится «Кто как Бог?», относится ко Христу<sup>76</sup>.

Возможно ли, что на Божественном совете еще до сотворения этого мира было решено, что одна из Личностей Божества, Которую мы называем второй Личностью, еще в начале творения смирил/уничижив Себя (ср. *kenosis* из Фил. 2), сойдет на эту землю (приняв, возможно, образ ангела?), чтобы стать Посредником между бесконечным Богом и Его творением? И значит ли это, что Притч. 8 является ссылкой на это помазание — на «рождение» Сына Божьего — как Посредника между трансцендентным Богом и человеком? Наконец, означает ли это, что Притч. 8 описывает посредническую роль Мудрости — предвоплотившегося Христа?

8-я глава книги Притчей, как я полагаю, не только описывает эту роль/функцию, но и помогает нам увидеть то положение, которое занимает Христос в процессе творения наряду с Отцом. Итак, какова же роль или какова позиция Посредника в процессе творения? Мы переходим к рассмотрению еще одного важного аспекта исследуемого нами отрывка Писания.

V. Теология «веселья» в Притч. 8:30, 31

Согласно Притч. 8:30, Мудрость была с Яхве во время сотворения мира. «Тогда я была при Нем художницею (*’āmon*)... веселясь (*měšaḥequet*, буквально “играла, смеялась”)<sup>77</sup> перед лицом Его во все время» (Притч. 8:30).

Термин *měšaḥequet* является причастной формой, образованной от корня *šḥq* «играть, смеяться». Здесь это слово употребляется в контексте веселого празднования, радостного события, которое отмечается Сыном и Яхве совместно с человечеством. Глагол *šḥq* используется и у Захарии, где идет речь о детях, играющих на улицах (Зах. 8:5). Отец и Сын получают огромное удо-

---

<sup>76</sup> См., например, Francis D. Nichol и др., *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 vols. (Washington: Review and Herald, 1978–80), 4:860.

<sup>77</sup> «Веселиться» имеет значение, противоположное слову «работать», то есть это занятие, которое приносит удовольствие. Работа/занятие, целью которого является создание чего-то полезного, также может стать «игрой/веселием», если они не требуют огромных усилий или если эти усилия затмеваются тем удовольствием, которое получается в ходе этой работы. См. Delitzsch, 192.

вольствие и радость от совместной работы. Они вместе творят этот мир и его обитателей. Но Сын также проводит время со Своим творением, получая огромное удовольствие от общения с нами. Это описание добавляет динамики в теологию творения, которую долгое время не замечали — теологию Божественного веселья! К сожалению, в связи с ограниченным форматом данной работы эта тема не может быть рассмотрена здесь глубже, поскольку требует отдельного исследования.

### ОТНОШЕНИЯ ВНУТРИ ТРОИЦЫ В 8-Й ГЛАВЕ КНИГИ ПРИТЧЕЙ

Основываясь на выводах, сделанных из анализа 8-й главы, я прихожу к заключению, что нельзя утверждать ни предвечное, ни икономическое (связанное с историей спасения — *прим. перев.*) подчинение внутри Божественной Троицы, которое могло иметь место до воплощения Христа. Как заметил Шроер, «было бы ошибочно приписывать (учитывая контекст всей 8-й главы) подчиненную роль Мудрости по отношению к Яхве. Текст избегает какого-либо утверждения, которое может быть истолковано как четкое и ясное указание на подчинение. *Hokmâ* является божественным “коллегой” Яхве»<sup>78</sup>.

Мы можем предположить, что, согласно 8-й главе книги Притчей, в начале творения члены Божественной Троицы представлены как равноправные участники процесса творения. Здесь ничего не говорится о том времени, когда один из членов Божественной Троицы не существовал, нет здесь и никакого указания на подчинение одного члена Троицы другому. Скорее всего, в этой главе описывается период времени, предшествующий творению, когда, вероятно, по обоюдному согласию, один из Личностей Троицы принимает на себя (*nsk III*) роль Посредника. В то время, как Божественная

---

<sup>78</sup> Schroer, *Wisdom Has Built Her house*, 28, 29.

Личность, которую мы называем Отцом, продолжает олицетворять трансцендентную природу Божества, Личность, Которую мы называем Сыном, умалила Свою Божественную природу (*kenosis*) для того, чтобы стать олицетворением имманентности Бога, став ближе к Своему творению, соединив Собой вечное и преходящее. И все это произошло еще до грехопадения человека. Это не акт подчинения Сына Отцу, это добровольное принятие на Себя роли Ходатая, явившего имманентным путем всю силу Божественной любви к сотворенной Им Вселенной.

Далеко в будущем от начала мира воплощение Христа, которое произойдет уже после грехопадения, станет реализацией этого плана умаления (*kenosis*) Сына, поскольку Он действительно примет на Себя человеческую природу и добровольно подчинится Отцу, «быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:5–11). Воплощение Христа действительно будет означать икономическое (но не предвечное) подчинение Сына Отцу, но это уже тема другой работы.

*Ричард М. Дэвидсон – заведующий кафедрой Ветхого Завета богословской семинарии при Университете Эндрюса.*

# Троица в книге Откровение

Эдвин Рейнольдс

В 2000 году Вудро Уидден опубликовал статью, посвященную свидетельствам в защиту тринитарного учения в книге Откровение<sup>1</sup>. В этой работе он бросает вызов Робу Уолсу, заявившему о том, что если в книге Откровение и есть доказательства в поддержку доктрины о Троице, то они крайне «примитивны»<sup>2</sup>. Уидден приходит к заключению, что «триединая природа Божества является одной из самых ярких тем, красной нитью проходящих через книгу Откровение»<sup>3</sup>. Хотя, как отмечает автор в более позднем варианте своей статьи (вошедшей в качестве одной из глав в книгу, посвященную Троице), эта тема напрямую в книге Откровение не поднимается<sup>4</sup>, он убежден, исходя из собственного опыта, что внимательный читатель найдет там, возможно, наиболее полное описание Троицы и роли каждого члена Троицы во всем Писании, за исключением, может быть, Евангелия от Иоанна.

Настоящая статья является результатом моего собственного исследования книги Откровение на предмет обнаружения в ней всех ссылок на Божество и на роль

---

<sup>1</sup> Woodrow W. Whidden, "Trinitarian Evidences in the Apocalypse", *Journal of the Adventist Theological Society* 11 (2000): 248–60.

<sup>2</sup> Там же, с. 248.

<sup>3</sup> Там же, с. 260.

<sup>4</sup> Woodrow Widden, Jerry Moon, and John W. Reeve, *The Trinity: Understanding God's Love, His Plan of Salvation, and Christian Relationship* (Hagerstown: Review and Herald, 2002), 79.

каждого члена Троицы, раскрываемую в этих текстах<sup>5</sup>. Прежде всего, я представлю краткий обзор обнаруженных данных, а затем перейду к исследованию сходств и различий между тремя Личностями Божества, учитывая их исключительную роль в книге Откровение.

## КРАТКИЙ ОБЗОР ДАННЫХ

Непросто представить обнаруженные данные, учитывая тот факт, что существует множество подходов к их анализу и интерпретации<sup>6</sup>. Хотя мне и удалось проинформировать кое-какие подсчеты относительно полученной информации, я все же акцентирую основное внимание на закономерностях и параллелях, а не на точных цифрах. Я не ставил перед собой задачу определить, где речь идет об имени Бога, а где о титуле, пытаясь прежде всего понять, являются ли идентификационные признаки, образованные от субстантивных причастий, описательными выражениями, или это действительно имена и титулы. Исключение составляли те случаи, когда эти признаки встречались настолько часто и/или в

---

<sup>5</sup> Я изучал книгу Откровение, выписывая каждую ссылку на Бога, отмечая, какой из членов Божественной Троицы здесь подразумевается в соответствии с контекстом, классифицируя и записывая все данные в отчете, который был приложен к этому исследованию, но не включен в публикацию. Исследование Уиддена, хотя и представляется само по себе очень ценным, все же не является полным. Его статья посвящена рассмотрению главным образом четырех текстовых отрывков — глав 1–3, 4–5, 12–14 и 21–22. Автор не рассматривает все ссылки на Бога, встречающиеся в книге. Следует упомянуть еще одну исследовательскую работу по книге Откровение: Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, *New Testament Theology*. (Cambridge: Cambridge UP, 1993), 40–65, 109–125. Но и эта глубокая работа не достигает поставленной мною цели. Потому-то я и решил провести свое собственное исследование.

<sup>6</sup> Например, в выражении *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* («Господь Бог Всемогуший») в Откр. 4:8 содержится одно имя или титул Бога или три? Является ли фраза *ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος* («Который был, есть и грядет», встречающаяся в том же самом стихе) частью того же имени Бога, или еще одним именем, или тремя разными именами, или же это просто описательная фраза? Как можно провести здесь четкое разделение и определить, что есть что? Эти вопросы — лишь дополнение к существующим текстуальным вариантам, которые предоставляют нам еще больше имен и титулов. В нашем исследовании мы использовали текст Писания на греческом Nestle-Aland, 27<sup>th</sup> ed., и United Bible Societies, 4<sup>th</sup> ed.

такой близкой связи с другими именами, что это само по себе указывало на то, что они являются идентификаторами, а не описательными элементами/дескрипторами. В качестве примера можно привести такие характеристики Бога, как «Сидящий на престоле», «Живущий во веки веков», «Который был, есть и грядет». Еще один пример, который, судя по контексту, используется как идентификационный признак, записан в Откр. 14:7. Здесь живущих на земле призывают поклониться «Сотворившему небо, и землю, и море, и источники вод».

При исследовании книги Откровение я обнаружил 124 различных имени, титула или определяющих обозначения для Бога Отца. Из них самое распространенное – это слово θεός, переведенное как «Бог». Само по себе оно используется 74 раза, включая употребление с притяжательными местоимениями: «мой Бог», «наш Бог», «его Бог», «их Бог». Кроме того, это же слово используется в комбинации с множеством других имен или описаний, таких как «Господь Бог», «Господь Бог Вседержитель», «наш Господь и Бог», «Бог Всемогущий», «Бог живой», «Бог наш, сидящий на престоле», «Бог небесный», «Бог, живущий во веки веков», «Господь Бог святых пророков», «Господь Бог, Который был, есть и грядет». Это еще 18 примеров описания Бога Отца. То, что Он Отец Иисуса Христа, упоминается в Откровении четыре раза, в трех из них Он назван Иисусом Христом «Мой Отец» (в послании семи церквям), и один раз Бог назван «Его Отцом», когда речь идет об Агнце в Откр. 14:1. Кроме того, о Боге говорится как о «Господе», «нашем Господе», «Господе земли» по меньшей мере четыре раза<sup>7</sup>. Восемь раз о Боге говорится как о «Сидящем на

---

<sup>7</sup> Если учитывать и Откр. 1:10, то будет пять раз, но последний текст вызывает разногласия. Многие видят здесь ссылку на Иисуса Христа, но это необязательно тот случай. Ближайший контекст, и только одна предшествующая ссылка, в которой упоминается имя «Господь» – это стих 8 из 1-й главы. Здесь Господь Бог назван Всемогущим, Который был, есть и грядет, что всегда относится в книге Откровение к Богу Отцу. Если Отец несколько раз упоминается как «Господь», то об Иисусе в книге Откровение никогда не говорится просто как о «Господе». Он назван «их Господом» (когда речь идет о двух свидетелях в 11:8); дважды Он назван «Господом Иисусом» в двух заключительных стихах книги; и Он дважды назван Господом господствующих – указание на Его



престоле», кроме тех случаев, когда это высказывание употребляется вместе с Его именем. Пять раз Бог назван «Живущим во веки веков», «Который был и есть» или «Который был, есть и грядет». Также используются такие титулы, как «Альфа и Омега»<sup>8</sup>, «Святой», «Царь святых» и «Начало и конец».

Мы находим в книге Откровение около 80 указаний на Иисуса Христа с использованием различных описательных элементов. Наиболее распространенный – это слово «Агнец», которое встречается 28 раз. На втором месте – «Иисус» или «Иисус Христос», используемое 12 раз. Дважды появляются словосочетания «Господь Иисус», «Христос», «Христос Его», причем последнее относится к Мессии, помазанному «нашим Господом» (11:15) и «нашим Богом» (12:10). Кроме того, Иисусу принадлежат следующие титулы и имена: «Свидетель верный», «Первенец из мертвых», «Владыка царей земных», «Подобный Сыну Человеческому», «Первый и Последний», «Живый», «Святой», «Истинный», «Аминь», «Свиде-

---

победу над силами зла в конце времени (17:14; 19:16). Если Иоанн подразумевал «святой день Господень», который Яхве назвал «Мой святой день» в Ис. 58:13, тогда он имел в виду Творца, Который отделил святой день (Быт. 2:2, 3; Исх. 20:11), и в этом случае Иоанн указывает на Бога Отца как на Творца в Откр. 4:11; 10:6 и 14:7. Это наиболее соответствует библейской позиции, хотя и возможно предположить, что Иоанн имел в виду высказывание Иисуса в Мк. 2:28. Попытка увидеть здесь ссылку на воскресенье как «день Господень», что встречается в более поздней неканонической литературе со второго века и далее, не является библейски оправданной. Этот вопрос хорошо осветил Ранко Стефанович в своей книге «Откровение Иисуса Христа: Комментарий на книгу Откровение» (Ranko Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation*. Berrien Springs: Andrews UP, 2002, 90). Но тогда не следует это выражение интерпретировать и как указание на эсхатологический судный день, ветхозаветный «День Господень», как это видит Стефанович, поскольку в контексте видения ничто не указывает на эту интерпретацию.

<sup>8</sup> Многие комментаторы усматривают в Откр. 1:8 ссылку именно на Бога Отца, поскольку другие определения в этом же стихе ясно указывают на Него как на Господа Бога, на Того, Кто был, есть и грядет, Всемогущий. Последнее определение никогда не указывает на Христа, но на Того, кто сидит на престоле (см. 4:8; 11:17, 18; 21:5, 6). См., например, Bauckham, 54, 55; Alan F. Johnson, «Revelation», *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 13, *Hebrews-Revelation*, ed. Tremper Longman III and David E. Garland (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 601; Leon Morris, *The Book of Revelation: An Introduction and Commentary*, 2d ed., Tyndale New Testament Commentaries (Leicester, England: Inter-Varsity, 1987: Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 51; Whidden, «Trinitarian Evidences», 249, 250.

тель верный и истинный», «Начало создания Божьего», «Лев от колена Иудина», «Корень Давидов», «Михаил», «Сын Божий», «Младенец мужеского пола» (родившийся от жены), «Господь господствующих», «Царь царей», «Слово Божье», «Альфа и Омега»<sup>9</sup>, «Начало и конец» и «Звезда светлая и утренняя».

Ситуация с именами, которыми назван Святой Дух, не такая разнообразная, как в первых двух случаях — только 17 ссылок, в четырех из которых Святой Дух выражен символами. Из вступительных слов (1:4, 5), в которых Иоанн приветствует своих читателей благодатью и миром, исходящими из трех различных сущностей, каждая из которых упоминается как одна из личностей Троицы, следует, что Иоанн воспринимает Святого Духа как отдельную личность Божества<sup>10</sup>. Однако Святому Духу в книге Откровение уделяется меньше внимания, чем остальным двум личностям Троицы, причем четыре раза, как было замечено, о Нем говорится в символической форме. Впервые Святой Дух упоминается в Откр. 1:4, где Он представлен в виде «семи духов, находящихся перед престолом Его (Бога)», подобным же образом Он в символической форме описан в 3:1; 4:5 и 5:6 как «семь духов Божьих»<sup>11</sup>. В остальных тринадцати случаях о Нем говорится просто как о «Духе»<sup>12</sup>. Следует заметить, что ударение делается больше на служении, нежели на личности Святого Духа, что собственно характерно для всего Писания в целом.

---

<sup>9</sup> Это следует из Откр. 22:12, даже если, как было замечено выше, это же выражение в ст. 8 из 1-й главы, как принято считать, относится к Отцу, и даже если, как в данной работе, не учитывать различное прочтение Откр. 1:11.

<sup>10</sup> Whidden, "Trinitarian Evidences", 248.

<sup>11</sup> Bauckham, 109. Автор видит здесь символическое значение в четырехкратном упоминании цифры «семь», которое относит нас к 28 употреблением слова «Агнец».

<sup>12</sup> Bauckham (там же) насчитывает 14, усматривая в выражении «дух пророчества» в Откр. 19:10 также ссылку на Святого Духа.

## ТРИ ОТДЕЛЬНЫЕ ЛИЧНОСТИ

В книге Откровение мы обнаруживаем частичное совпадение имен, титулов или обозначений трех личностей Божества. Конечно же, там нет совпадения между именами и описаниями личности Духа и Бога Отца или Сына Иисуса Христа. Встречается лишь ограниченное количество совпадений титулов Бога Отца и Сына Божьего. Фактически речь идет о совпадении четырех титулов<sup>13</sup>, а именно — «Альфа и Омега», «Начало и конец», «Святой» и «Господь». Эти титулы описывают существенные качества Божественной Троицы, которыми обладают все три Личности Божества. Без сомнения, эти совпадения приведены, чтобы показать, что Сын имеет те же самые Божественные качества, что и Отец<sup>14</sup>, но при этом Личности и их роли в Божественной Троице не смешиваются. Это крайне незначительное число совпадений в именах, титулах и обозначениях показывает нам, что Иоанн имеет в виду три разные Личности, и он четко представляет их уже в самом начале своего послания.

Хотя Иоанн и говорит о Боге Отце и Иисусе Христе как разных ипостасях уже в первом стихе, всю Божественную Троицу он представляет в 4-м стихе, выражая читателям свое пожелание благодати и мира от (*ἀπό*) Того, Кто есть, был и грядет, и от (*καί ἀπό*) семи Духов, которые пред престолом Его, и от (*καί ἀπό*) Иисуса Христа, верного Свидетеля, Первенца из мертвых, Владыки царей земных. Тройное повторение слова *ἀπό* (от) в соединении с союзом *καί* (и) является явным указанием на то, что эти три — отдельные личности, которые являются равноправными с онтологической точки зрения. Каждая из них в равной степени обладает способностью наделить благодатью и миром, которые Иоанн желает своим читателям.

---

<sup>13</sup> Whidden ("Trinitarian Evidences", 249, 250) включает в этот список и выражение «Первый и последний» как еще один титул, используемый как для Отца, так и для Сына, но в книге Откровение этот титул для Отца никогда не используется.

<sup>14</sup> Whidden, "Trinitarian Evidences", 250.

На протяжении всей книги Откровение Отец и Сын постоянно сопоставляются, что указывает на две разные, но в равной степени разделяющие все сущностные характеристики Божества личности. Объем статьи не позволяет нам рассмотреть все случаи подобных сопоставлений, поэтому мы приведем лишь несколько примеров. Откровение Иоанну дается как от Отца, так и от Иисуса Христа, причем каждый из Них играет лидирующую роль в рождении и передаче данного откровения (1:1). Начиная со 2-го стиха и далее, на протяжении всей книги, двоянное свидетельство «слова Божьего и свидетельства Иисуса Христа» играет значительную роль<sup>15</sup>. Имя Бога и имя Иисуса Христа написаны на челах тех, кто является членами церкви в Филадельфии (3:12). Победителям в Лаодикии Иисус обещает, что они воссядут с Ним на престоле, так же как и Он победил и воссел одесную Бога (3:21). Каждое творение на небесах и на земле, под землей и на море восклицает: «Сидящему на престоле и Агнцу — благословение и честь, и слава и держава во веки веков» (5:13). При шестой печати грешники будут убегать от Лица Того, Кто восседает на престоле, и от гнева Агнца (6:16). Бесчисленное множество испуганных стоит в белых одеждах пред престолом и перед Агнцем и восклицают: «Спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу» (7:10). Когда звучит седьмая труба, громкие голоса на небе провозглашают: «Царство мира соделалось *царством* Господа нашего и Христа Его и будет царствовать во веки веков» (Откр. 11:15).

В Откр. 19:11–16 описывается Всадник на белом коне, чье имя Верный и Истинный (ст. 11; ср. 3:14), Слово Божие (ст. 13) и Царь царей, Господь господствующих (ст. 16), из уст Которого выходит острый меч, поражающий народы (ст. 15, ср. с 1:16; 2:12), Который правит народами жезлом железным (19:15; ср. 2:27; 12:5), Он топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя (19:15; ср.

---

<sup>15</sup> Hans K. LaRondelle, *How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible* (Sarasota: First Impressions, 1997), 223–225; Kenneth A. Strand, “The Two Witness of Rev. 11:3–12”, *Andrews University Seminary Studies* 19 (1981): 131–134.

с 14:19, 20). Здесь Иисус представлен как имеющий те же самые качества, что и Бог Отец; Ему, так же как и Всемогущему Богу, принадлежит право вершить суд.

В Откр. 20:6 те, кто воскрес при первом воскресении, будут выступать в роли священников Бога и Христа и будут царствовать со Христом 1000 лет (ср. со ст. 4). В Откр. 21:22 Иоанн не видит храма, потому что Господь Бог Вседержитель и Агнец являются храмом. Потом говорится о городе, в котором нет солнца и луны, которые давали бы свет, поскольку слава Господня освещает его, и светом является Агнец (21:23; ср. с 22:5). Наиболее значимым, возможно, является отрывок 22:1, 3, где Бог и Агнец восседают вместе на престоле. Не только чистая река воды жизни течет от престола Бога и Агнца (ст. 1), но «престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лицо Его, и имя Его будет на челах их» (ст. 3, 4). Использование в этом тексте местоимения третьего лица единственного числа, указывающего одновременно и на Бога, и на Агнца, усиливает ощущение единства между Ними, создаваемого картиной престола, который Они делят между собой<sup>16</sup>. Кроме того, заявление Иисусом Своего права на Божественные титулы в Откр. 22:13 в контексте целой серии утверждений о Самом Себе, идущих от первого лица (12–16), еще больше усиливает Его онтологическое равенство с Богом Отцом, сохраняя в то же самое время Его статус как отдельной личности<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Ваuckham, 60, 61. Автор указывает на то, что Иоанн, движимый идеей монотеистического поклонения Богу, «очевидно, не хотел говорить о Боге и Христе вместе, употребляя множественное число. Он никогда не употребляет глаголы во множественном числе или местоимения множественного числа по отношению к ним обоим».

<sup>17</sup> Ср. с G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, New Century Bible Commentary, softback ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1981; London: Marshall, Morgan & Scott, 1981), 339. См. также Ranko Stefanovic, *The Background and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5*, Andrews University Seminary Dissertation Series, no. 22 (Berrien Springs: Andrews UP, 1996), 296–300.

## ИНДИВИДУАЛЬНАЯ РОЛЬ КАЖДОЙ ЛИЧНОСТИ БОЖЕСТВЕННОЙ ТРОИЦЫ

Хотя между тремя личностями Божества и существует онтологическое равенство, каждая Личность, согласно книге Откровение, играет свою определенную роль. Буквально с первых шагов исследования обнаруженных данных становится очевидным, что разные личности Божества имеют разные функции, и эти функции редко совпадают. Хотя несколько имен у Бога Отца и Сына совпадают, а именно «Альфа и Омега», «Начало и конец», «Святой» и «Господь», эти имена скорее относятся к сущностным характеристикам Божества, нежели к роли или функции. Другие же имена и описания, однако, однозначно указывают на различные функции. Более того, описание различного рода деятельности и ассоциации с разными элементами или функциями подчеркивает эту разницу в ролях.

### Роль Отца

Бог Отец описан в книге Откровение как ключевая фигура, как Тот, Кто восседает на троне (4:2, 3, 9, 10; 5:1, 7, 13; 6:16; 7:10, 15; 19:4; 20:11, 12; 21:5), Вседержитель или как полноправный Правитель (*παντοκράτωρ* 1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7, 14; 19:6, 15; 21:22), Творец, Которому по праву поклоняются все сотворенные Им существа (3:14; 4:9–11; 7:11, 12; 10:6; 11:16, 17; 14:7; 15:3, 4; 19:4, 10; 22:9), как Тот, Кто живет во веки веков, Кто есть, был, и грядет (1:4; 4:8–10; 10:6; 11:17; 15:7; 16:5)<sup>18</sup>. Он – Отец Иисуса Христа, Агнца (2:27; 3:5, 21; 14:1), Того, Кто является Сыном Божьим (2:18). Хотя Бог и восседает на престоле вместе с Сыном (3:21; 22:1, 3), обычно говорится, что это Его престол (1:4; 4:2, 3; 7:15; 12:5), который Он делит с Сыном по Своей воле (3:21); о Сыне никогда не говорится, что Он восседает на

---

<sup>18</sup> Или другие варианты этого выражения: в Откр. 4:8 меняются местами первые два глагола («Кто был и Кто есть»), в то время как в Откр. 11:17 и 16:5 опущена третья часть фразы («и Кто грядет»).

престоле один<sup>19</sup>. Отец есть Бог небес (11:13; 15:11) и Господь земли (11:4). Он также Господь Бог святых пророков (22:6). Если есть какая-либо иерархия среди Личностей Божественной Троицы, то эта иерархия касается ролей, Ими выполняемых, и Отец занимает здесь более высокое положение. Мы можем увидеть это на многих примерах.

В Откр. 1:1 Он есть Тот, Кто дает Иисусу Христу откровение, чтобы Христос передал его «Своим рабам». Он — Тот, Кто говорит от первого лица в 1:8 в конце пролога как Автор откровения. Иисус в Откр. 2:27 утверждает, что Он получил от Своего Отца власть править над народами жезлом железным. В Откр. 3:5 Иисус говорит, что Он исповедует имя победителя перед Своим Отцом и перед «Ангелами Его». В Откр. 2:7 рай принадлежит Богу, а в Откр. 3:12 Иисус называет Новый Иерусалим «градом Бога Моего», который сходит с небес от «Бога Моего». Бог Отец восседает на престоле в центре тронного зала в окружении четырех животных и двадцати четырех старцев, восседающих на своих престолах; Он получает от них хвалу, славу и поклонение (4:2–11). Он тот, Кто имеет книгу завета<sup>20</sup>, свиток с семью печатями, который нужно открыть и прочитать так, чтобы содержимое свитка принесло свой результат (5:1–4). Именно Бог спасает людей и поставляет царей и священников (5:9, 10). В Откр. 7:2, 3 печать Бога поставлена на чело

---

<sup>19</sup> Это не говорит о том, что Христос не имеет права восседать на престоле один, это вопрос роли. Bauckham (с. 46) рассматривает престол как представляющий трансцендентность Бога: «Бог, как Тот, Кто восседает на троне — это Тот, Кто находится на небе, но действует здесь — на земле, через ангелов. Только при эсхатологическом пришествии в конце земной истории, только в Новом Иерусалиме, который спустится с небес и соединит небеса и землю, будет Божьей обителью, Бог будет обитать вместе со Своим народом на земле». Христос представлен как имманентный и потому доступный.

<sup>20</sup> G.K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1999; Carlisle, England: Paternoster, 1999), 340, 341; Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ*, 201–203. Стефанович утверждает, что свиток находится не в правой руке Отца, как в большинстве стихов, он лежит на престоле по правую сторону Бога (201). Это возможный вариант прочтения текста, но не обязательный, особенно для Откр. 5:7, где для такого прочтения более подходит π, чем λ. В любом случае, 5:7 говорит нам о том, что свиток переходит от Отца к Сыну.

верных рабов Божьих (7:15; 11:19; 13:6; 15:5, 8), и дым курений восходит из рук совершающего служение Ангела вместе с молитвами святых пред Богом и Его престолом (8:3, 4). Царство принадлежит Богу (12:10), заповеди – Божьи (12:7; 14:12), слово – тоже Божье (1:2, 9; 6:9; 17:17; 19:13; 20:4). Бог руководит делами людей, чтобы достичь поставленных Им целей (17:17), но в конце как Владыка Он будет судить народы по правде (6:10; 11:18; 14:7; 16:1, 5–7, 19; 18:8; 19:2, 17, 18; 20:12; 22:18, 19). Хотя в этом суде будет участвовать не только Бог (19:11, 15; 20:4), во время последнего расследования Бог описан как восседающий на «великом белом престоле» и выносящий обвинительный приговор грешникам (20:11, 12). Его присутствие столь величественно, что небеса и земля пытаются скрыться от Него, но нет такого места, где можно было бы укрыться от гнева Божьего (20:11). В новом творении святой город, Новый Иерусалим, сходит от Бога с небес (21:2, 10), в нем пребывает слава Божья (ст. 11), вечный завет провозглашается исполненным, «и се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их» (ст. 3)<sup>21</sup>. Он Тот, Кто восседает на троне, Кто провозглашает, что Он творит все новое (21:5), и тем, кто победил, Он говорит: «И буду ему Богом, и он будет Мне сыном» (21:7).

### Роль Сына

Роль Сына во многом отлична от роли Отца, хотя Он и разделяет все характеристики Божественной личности и некоторые основные функции Божества. Среди них, в частности, следующие: Сын восседает на престоле вместе с Богом Отцом (3:21; 22:1, 3), производит суд над грешниками и обрушивает на них Свой гнев (2:5, 16, 22, 23; 6:16, 17; 19:11, 15), дает награду победившим (1:7, 10, 17, 26–28; 3:5, 12, 21) и освещает Божий град (21:23).

---

<sup>21</sup> См. Лев. 26:11, 12; Иез. 37:26–28; Hans K. LaRondelle, *Light for the Last Days: Jesus' End-time Prophecies Made Plain in the Book of Revelation* (Nampa: Pacific Press, 1999), 144–147; Morris, 238; Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ*, 577.



В то же самое время у Сына Божьего есть Свои исключительные функции, которые Он не разделяет с Отцом. Помимо того, что Он – Сын Божий (2:18, 27; 3:5, 21; 14:1), в 1:13 и 14:14 Он представлен как «наподобие Сына человеческого», что означает, что Он подобен человеку. В то же самое время Он недвусмысленно представлен как Сын человеческий из Дан. 7:13, грядущий на облаках небесных (14:14; 1:7), как Он и пророчествовал перед Каиафой на суде (Мф. 26:64). Он также Лев из колена Иудина, Корень и потомок Давида (5:5; 22:16). Он Иисус – Мессия (1:1, 2, 5; 11:15; 12:10; 20:4, 6), Потомок Жены, Дитя мужского пола, Тот, Который правит народами жезлом железным (12:4, 5, 13; 2:27). Он – Агнец, Который заклан (5:6, 9, 12; 13:8), распят (11:8) в соответствии с планом спасения, задуманным еще до сотворения мира (13:8). Он Своей кровью искупил народ Богу (5:9; 12:11), и Своей кровью Он омыл нас от грехов наших (1:5; 7:14), Он умер, но вновь воскрес (1:18; 2:8), Первенец из мертвых (1:5), Он жив на веки вечные и держит ключи от смерти и ада (1:18; 2:8; 11:8). Он также имеет ключ Давидов, который дает Ему власть открывать и затворять (3:7, 8; ср. с Ис. 22:22).

Кроме того, Сын Божий – Свидетель верный и истинный (1:5; 3:14), Он – живое Слово Божье (19:13). Он выступает в роли примера, по стопам Которого следуют два свидетеля, провозглашая правду и истину до тех пор, пока не погибнут мученической смертью за свое пророчество, и будут мертвы 3,5 дня, пока их враги будут торжествовать победу, затем они воскреснут и будут вознесены на небеса на облаке, на виду у своих врагов (11:3–12)<sup>22</sup>. Он – автор послания семи церквям (2: 1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14), и Он является Иоанну ходящим посреди семи церквей, и держащий ангелов, или лидеров церкви, за правую руку (1:12, 13, 20; 2:1; 3:1). Он знает каждую церковь, знает ее нужды, проблемы или побе-

---

<sup>22</sup> Robert W. Wall, *Revelation*, New International Biblical Commentary (Peabody: Hendrickson, 1991), 146, 147. Обратите внимание на параллель с тем, что пережил Иисус. Автор пишет: «Основной мыслью Иоанна является верность даже до смерти – это всегда высшая мера верности последователей Господа».

ды (2:2–4, 6, 9, 10, 13–15, 19, 20, 24, 25; 3:1, 2, 4, 8, 15, 17, 18), ее сильные и слабые стороны. Он описан как имеющий семь очей, которые есть семь Духов Божьих, посланных по всей земле (5:6). Его глаза описаны как пламенеющий огонь (1:14; 2:18), которыми, как Он говорит, Он исследует разум и помышления сердца (2:23). Отношения между Иисусом и Духом настолько близкие, что то, что Иисус говорит церквам, описывается как слова Духа (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22).

Иисус – Тот, Кто дает совет церквам и обращается к ним с призывом (2:5, 10, 16, 25; 3:2, 3, 11, 18), Кто укоряет их, Кто их даже наказывает (3:19). Он Сам описывает Себя как Того, Кто будет лично раздавать награду победителям (2:7, 10, 17, 26–28; 3:5, 12, 21; 22:12) и судить тех, кто отверг покаяние и не внял Его наставлениям (2:5, 16, 21–23; 3:3, 16). Он – Тот, Кто исповедует их имена перед Своим Отцом или вычеркнет их имена из книги жизни (3:5; 13:8; 21:27).

Иисус, Сын Божий, Агнец, Который берет свиток завета у Того, Кто восседает на престоле и снимает семь печатей, открывает его и читает и осуществляет то, что там написано (5:5, 7; 6:1). Он достоин сделать это, потому что Он был заклан и через Свою пролитую кровь искупил народ Божий из всякого племени, языка, народа и нации и сделал их царями и священниками Бога, и они будут царствовать на этой земле (5: 9, 10, 12). У Агнца есть те, кто следуют за Ним, куда бы Он ни пошел (14:4; 19:14), как стадо следует за своим Пастухом (7:17). Тем не менее спасение человечества является совместной работой Бога, восседающего на престоле, и Агнца, Который сошел на землю и принес Себя в жертву за человечество (7:10; 12:10, 11).

Из библейских свидетельств очевидно, что Сын Божий также назван и Михаилом (12:7), небесным воином, противостоящим сатане, дракону и его приспешникам, изгнанным с небес<sup>23</sup>. Михаил из книги Даниила выступает в роли руководителя и защитника Божьего

---

<sup>23</sup> Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ*, 85, 86.

народа, и в противостоянии его врагам Он содействует другому небесному существу<sup>24</sup> в борьбе с царями Персии и Греции (Дан. 10:13, 20, 21). Он Тот, Кто в конечном счете освободит Божий народ от их врагов и воскресит мертвых, чтобы дать им награду (12:1, 2). В послании Иуды 9 Он назван Архангелом Михаилом, и Он спорит с сатаной относительно тела Моисея, которого Он намеревается воскресить из мертвых. В 1 Фес. 4:16 Сам Христос спускается с небес с гласом архангела, чтобы воскресить тех, кто умер во Христе, дав им награду. Если Михаил – это Сам Иисус Христос, тогда нет ничего удивительного в том, что дракон стоит над беременной Женщиной, чтобы погубить Дитя, как только Оно появится на свет (Откр. 12:4). Но Дитя взято Богом к Его престолу (12:5), и дракон обрушивает свой гнев на Женщину и на остаток (12:6, 13–17).

Хотя Сын Божий, Дитя мужеского пола, был взят Богом к Его престолу, это не значит, что Он оставил Свой народ. Он описан не только как Архангел Михаил, но и как могущественный Ангел, Который в славе Божьей спускается с небес со свитком в руке, правой ногой Он касается моря, а левой – земли (10:1, 2), демонстрируя власть над Своим творением<sup>25</sup>. Он провозглашает время конца и необходимость снова пророчествовать жителям земли (10:6, 7, 11). Хотя это невозможно утверждать окончательно, исходя из текста, но кажется вполне разумным усматривать Его и в Ангеле из Откр. 8:3–5, совершающем служение перед золотым алтарем у престола Божьего, смешивающего фимиам с молитвами святых, пока не придет время, когда Он бросит кадильницу на землю и

---

<sup>24</sup> Тот, кто является помощником Михаила, по имени не назван, о нем лишь сказано: «По виду похожий на сынов человеческих» (Дан. 10:16) и «тот человеческий облик» (ст. 18). Без дальнейшего описания невозможно его идентифицировать, но создается впечатление, что это Гавриил, который явился Даниилу первый раз в 8:15 как имеющий «облик мужа», затем в 9: 21 как «муж Гавриил, которого я видел прежде в видении».

<sup>25</sup> LaRondelle, 197, ссылаясь на Его физическое описание в ст. 1, говорит, что Он «представлен здесь с мессианскими характеристиками». Из параллельных описаний, например в Иез. 1:27, 28; Дан. 10:6; Откр. 1:16; 2:18 и Мф. 17:2, можно заключить, что это Божественные характеристики.

завершит Свое посредническое служение перед Богом; время это указано как время открытия небесного храма, совпадающего с окончанием испытательного срока и излитием семи последних язв на земле (11:18, 19; 15:5–8)<sup>26</sup>.

Связана с последними событиями земной истории и последняя битва между силами зла и добра. Эту последнюю битву часто ассоциируют с Армагеддоном, хотя текст говорит о ней как о брани великого дня Бога-Вседержителя (16:14). Участниками этой битвы станут дракон, зверь и лжепророк, цари земные, а также Агнец, о Котором сказано как о Царе царей, Господе господствующих, и Его последователи (16:13, 14; 17:12–14; 19:11–16, 19–21). Здесь нет описания самой борьбы, говорится лишь только о победе Агнца и поражении сил зла (17:14; 19:20, 21; ср. 16:18, 19; 18:8–21). Затем следует описание большой радости, царящей на небесах, и отмщения за кровь верных слуг Бога (19:1–4), за которыми, в свою очередь, следует провозглашение брачного союза между Агнцем и Его невестой и приглашение на брачный пир (19:7–9). Возвращение Христа во славе на облаках небесных представлено как происходящее в тех же временных рамках, а если быть точнее, при излитии седьмой язвы (16:15, 20; 6:14–17; 14:14–16; 19:11–16; см. 1:7; 3:11; 22:7, 12, 20). Будет иметь место также и воскресение праведных (20:4–6), и произойдет это перед тысячелетним царством, во время которого они будут править вместе со Христом как цари и первосвященники, участвуя в другом суде, очевидно, в предварительном суде над грешниками (ст. 4), которые были

---

<sup>26</sup> См. George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 125. Автор, хотя сам с этим и не соглашается, утверждает: «Многие комментаторы считают, что ангел — это Сам Христос, поскольку в Библии нигде не говорится о посреднической роли ангелов в молитвах Божьего народа». Фактически одна из Личностей Божественной Троицы довольно часто описывается в Ветхом Завете как Ангел Божий или Ангел Яхве (например Быт. 22:11–18; 31:11–13; Исх. 3:2–7; Суд. 2:1–5; 6:11–24; 13:3–22; Зах. 3:1–5; 12:8). Принято считать, что этим Ангелом является не кто иной, как предвплоченный Иисус. См. Millard J. Erickson, *Christian Theology*, one-vol. ed. (Grand Rapids: Baker, 1983–85), 443.

убиты мечом, разящим из уст Христа, Всадника на белом коне (19:15, 21)<sup>27</sup>.

В вечном царстве, которое установится при возвращении во славе Христа, пришедшего забрать верных Ему, Иисус Христос будет править вместе с Отцом (11:15; 21:22, 23; 22:1, 3, 4), исполняя разные функции, но равноправно. Несмотря на их равноправность как Альфы и Омеги, Начала и Конца, они исполняют различные функции в небесном правлении. Христос принял роль Посредника между Богом и Его творением, Он – Тот, Кто согласился еще в самом начале сотворения мира сойти на эту землю, воплотившись в человеческом теле, чтобы жить и умереть ради спасения всего человечества и чтобы быть активным Ходатаем и Примирителем для тех, кто избрет путь следования за Ним. Через Духа Своего Он общается со Своими детьми и призывает их быть верными до конца, и тогда Он даст награду победителям вместе со всеми привилегиями и благословениями, им причитающимися, в том числе и право воссесть на троне как царям и первосвященникам Бога, осуществляя вместе с Ним суд над теми, кто отверг искупительную работу Христа ради них. И, наконец, Он вернется в силе и славе, чтобы установить вечное царство, в котором Он будет править вместе с Отцом и получит честь и поклонение от Своих преданных слуг.

### Роль Духа Святого

Роль Духа Святого в книге Откровение описана не так подробно, как роль остальных личностей Троицы. Для

---

<sup>27</sup> Под мечом здесь, должно быть, понимается Слово Божье (Евр. 4:12), которое будет судить всех в последний день (Ин. 12:48). Всадник на белом коне называет Себя Словом Божьим (как видно из контекста), а также Верным и Истинным, идентифицируя Себя со Свидетелем Верным и Истинным из Откр. 3:14. Слово, исходящее из уст Христа, является не чем иным, как Словом Божьим. См. Jacques B. Doukhan, *Secrets of Revelation: The Apocalypse through Hebrew Eyes* (Hagerstown: Review and Herald, 2002), 177; Morris, 225; Wall, 232. Это и есть Два Свидетеля – Слово Божье и свидетельство Иисуса, из уст которых выходит огонь поядающий, уничтожающий врагов. Возможно, это аллюзия на стих из книги Иеремии 5:14 «Посему так говорит Господь Бог Саваоф: за то, что вы говорите такие слова, вот, Я сделаю слова Мои в устах твоих огнем, а этот народ – дровами, и этот огонь пожрет их».

начала мы должны понять язык символов, которым описана роль Святого Духа.

Учитывая очевидную символическую важность числа семь в книге Откровение, означающего завершенность или совершенство<sup>28</sup>, можно понять попытку автора описать совершенство Духа через Его семикратное представление. Контекст Откр. 3:1 явно носит символический характер, семь Духов Божьих здесь параллельны семи звездам в правой руке Иисуса, так же как и в Откр. 4:5, где семь Духов Божьих представлены как семь светильников, горящих перед престолом, и в Откр. 5:6, где семь Духов Божьих описаны как семь очей Агнца, которые посланы во всю землю. Последнее сравнение, возможно, является аллюзией на 2 Пар. 16:9, и особенно на Зах. 4:10: «Это [семь лампад светильника] очи Господа, которые объемлют взором всю землю». Таким образом, мы можем приравнять семь светильников в Откр. 4:5 к семи очам Агнца в Откр. 5:6. По сути, мы видим здесь скорее описание функции Духа Божьего по отношению к другим Личностям Божественной Троицы, чем утверждение, относящееся к Его Личности, как если бы Он был семикратным<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> John J. Davis, *Biblical Numerology: A Basic Study of the Use of Numbers in the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1968), 116. Тщательно проанализировав значения чисел в Библии, автор приходит к выводу, что единственной цифрой, символически используемой в Библии с достаточной степенью достоверности, является число 7. После того, как автор перечисляет доказательства для подобного вывода, включая не только библейские, но также и внебиблейские, он заключает: «Общепризнанным является тот факт, что в основе символического использования числа 7 лежит идея “завершенности”, “совершенства”. Этот вывод основывается не на сумме каких-то факторов или арифметических характеристиках числа, а на его *usus loquendi* (способности говорить самому за себя)» (там же, 119).

<sup>29</sup> Vauckham, 115. Автор заключает: «Семь Духов представляют собой полноту Божественного Духа по отношению к Богу, к Христу и к миссии Церкви, охватывающей весь мир». В то же самое время другие комментаторы считают, что семикратное представление Духа полностью связано с семью посланиями к семи церквам. Даже Его «функция в провидении Божьем, — пишет Уидден, — представлена посредством использования числа 7» (Whidden, “Trinitarian Evidences”, 249). См. также Johnson, 599 и Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ*, 63. F.F. Bruce, “The Spirit in the Apocalypse” in *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. Barnabas Lindras and Stephen S. Smalley (Cambridge: Cambridge UP, 1973), 599, однако, не согласен с тем, что семь Духов связаны с семью церквами, ссылаясь

В Откр. 2:18, 23 мы уже видели, какую роль играют очи Сына Божьего, «испытующие сердца и внутренности» человека. Это работа Святого Духа, как указано в Откр. 5:6, в стихе, который, по сути, представляет собой аллюзию на 2 Пар. 16:9 и Зах. 4:10. Эта работа Духа у пророка Захарии тесно ассоциируется с семью огненными светильниками, горящими перед престолом в Откр. 4:5, и с работой двух свидетелей в Откр. 11:3, 4, которая также представлена двумя оливковыми деревьями и двумя светильниками, которые предстоят пред лицом Господа всей земли (Зах. 4:2–14). Когда Захария спрашивает, что представляют собой эти оливковые деревья и лампы, ему отвечают: «Это слово Господа к Зоровавелю, выражающее: не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит Господь Саваоф» (4:6). Потом автор добавляет: «Это два помазанные елеем, предстоящие Господу всей земли» (ст. 14). Книга Откровение использует все это для описания работы Духа Божьего в присутствии Господа всей земли<sup>30</sup>.

Исходя из описания тех функций, которые выполняет Святой Дух в книге Откровение, мы можем заключить, что Он представляет Бога и Христа людям, совершает Божью работу здесь, на этой земле, приносит свет истины в этот мир, передает пророчество и верное свидетельство, исследует сердца и разум людей и дарует нашему разуму убежденность в отношении истины. Вот почему каждой церкви в конце письма дан призыв: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам» (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22)<sup>31</sup>. Дух становится голосом совести, гласом Христа, обращенным к нашему сердцу и разуму. Он описан как испытующий сердца и умы, в том смысле, что Он способен отличить мысли от намерений сердца и ответить через нашу совесть, направляя человека к принятию мудрого решения, которое бы вело к жизни, а не к смерти.

---

на то, что семь церквей после 3-й главы исчезают, тогда как семь Духов все еще упоминаются в 4-й и 5-й главах.

<sup>30</sup> Bauckham, 111–113. См. также Bruce, 334–436.

<sup>31</sup> Bauckham, 114.

В послании Христа Сардийской церкви Святой Дух представляет Себя как Того, Кто имеет семь Духов Божьих (Откр. 3:1), поскольку Сардийская церковь почти мертва, а именно Дух дает дыхание жизни. Об этом ясно говорится в Библии (Иез. 37:14; Ин. 6:63; Рим. 8:2; 2 Кор. 3:6), даже само слово πνεῦμα означает не только дух, но и дыхание, воздух или ветер (ср. Ин. 3:8). Поэтому нет ничего удивительного в том, что Иисус использует эту идею в Своем послании в Сардис, желая подчеркнуть животворящую силу Духа, в которой эта церковь так нуждается. В Откр. 22:17 Дух и Невеста приглашают каждого, кто жаждет прийти и испить воды жизни без всякой платы. Вода жизни, текущая от престола Бога и Агнца (22:1), наполняет жизнью все вокруг (ст. 2; ср. с Иез. 47:1, 9, 12). В этом приглашении мы видим работу Святого Духа по призыву сердец – приходить и получать жизнь, которую Бог со Своего престола благодати и милосердия предлагает даром. Эти слова напоминают нам призыв Иисуса в Ин. 7:37, 38: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой». Иоанн интерпретирует эти слова как обещание послать Духа Святого (ст. 39), Который в Писании иногда представлен как вода или как дождь для иссохшей земли (Ис. 44:3; Иоиль 2:23, 28, 29). И снова Дух описан как Тот, Кто приносит жизнь от Бога всем нуждающимся<sup>32</sup>.

Несколько раз Дух представлен в Откровении как Тот, Кто передает пророческое послание через видения и Кто вкладывает слова пророчества в уши пророка. Иоанн записал несколько эпизодов, напоминающих опыты ветхозаветных пророков, в которых он был перенесен «в духе», чтобы увидеть ту реальность, которую невозможно увидеть глазами (1:10; 4:2; 17:3; 21:10; ср. с Чис. 24:2; Иез. 2:2; 3:12, 14, 24; 8:3, 4; 11:1, 24; 37:1; 43:5)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Whidden, "Trinitarian Evidences", 258–259. Автор убежден в том, что река жизни в Откр. 22:1 должна быть идентифицирована со Святым Духом, поскольку указывает на животворящую силу Духа, проистекающую от престола Бога и Агнца.

<sup>33</sup> Bauckham, 116. Автор считает, что Иоанн описывает свои опыты и видения по образцу книги пророка Иезекииля, преследуя ту же самую стратегическую цель – «привести все это в согласие с водительством Святого Духа», ср. с Bruce, 340.



Дух также говорит в Откр. 14:13, и, подтверждая голос, сходящий с неба и обращающийся к умершим в Господе, добавляет: «Они успокоятся от трудов своих, и дела их идут вслед за ними». Это свидетельство о роли Духа согласовывается с тем, что говорит Писание о Его роли в передаче Божьей вести людям (Иоиль 2:28, 29; 2 Пет. 1:20, 21). В Откр. 19:10 ангел говорит Иоанну, что свидетельство Иисуса — это дух пророчества. Даже если это и не является прямой ссылкой на Святого Духа<sup>34</sup>, все же ее можно рассматривать как непрямую ссылку, поскольку параллельный текст в 22:9 открывает, что братья Иоанна, которые имели свидетельство Иисуса, на самом деле — пророки, через которых Бог посредством Духа Святого передает Свою весть (ср. Пет. 1:21).

Святой Дух никогда не описывается в Откровении как восседающий на престоле, правящий, судящий, Которому поклоняются, или как приносящий Себя в жертву ради спасения падшего человечества<sup>35</sup>. Тем не менее Святой Дух играет очень важную роль в плане спасения<sup>36</sup>. Эта роль Духа в книге Откровение эквивалентна той роли, о которой говорит Иисус в Ин. 14–16, это служение утешения и водительства, напоминания и убеждения, учительства, выполнение работы Христа в Его отсутствие<sup>37</sup>, чтобы помочь Его последователям быть готовыми к суду и возвращению Господа, Который вручит награду тем, кто остался верным Ему. Дух является частью Божественной Троицы, от Которой благодать и мир посылаются читателям и слушателям

---

<sup>34</sup> Bauckham, 115, 119 и Bruce, 337 видят здесь прямую ссылку на Духа Божьего.

<sup>35</sup> Это вовсе не означает того, что Святой Дух не имеет тех же исключительных и преимущественных прав, что и Отец. Важно помнить, что книга Откровение фокусирует внимание главным образом на функции/деятельности Святого Духа, а не на на природе Его Личности и Его Божественных атрибутах. И поскольку главной функцией Духа является раскрытие людям истины о Боге и Агнце, то вполне естественно, что Его Личности и Его Божественным характеристикам уделяется не столь много внимания. См. Ин. 14:26; 15:26; 16:8–15; 1 Ин. 4:2; Bruce, 337–339.

<sup>36</sup> Bauckham, 109 отмечает: «Святой Дух играет важную роль в Божественной деятельности, заключающейся в установлении Царства Божьего на земле».

<sup>37</sup> Иисус сказал Своим ученикам, что для них будет лучше, если Он уйдет, поскольку тогда к ним будет послан Утешитель, Дух Святой (Ин. 16:7).

книги Откровение (Откр. 1:4, 5). Факт, что Он никогда не представлен как восседающий на престоле, правящий или принимающий поклонение, не должен служить основанием для того, чтобы считать Его онтологически неравным Богу. Этот факт скорее подчеркивает уникальность деятельности Духа, описанной в Откровении, функцию, которая исполняется Им на земле, а не на небесах. Как Тот, Кто передает Божью волю и Его благодать человечеству, Он не возвышает Себя, Он возвышает Отца и Сына. Косвенно Дух все же представлен как полноправный член Божественной Троицы.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Тщательно исследуя книгу Откровение, мы заметили, что уже в начальных текстах в ней говорится о трех Божественных Личностях – Отце, Сыне и Святом Духе, которые и составляют Божественную Троицу. На протяжении всей книги используются различные имена, титулы и обозначения для того, чтобы описать эти три Личности Божества, а также различные сферы деятельности, в которую вовлечены эти Личности. Их имена, титулы и описания представлены в тесной связи друг с другом, а Их взаимодополняющие функции демонстрируют фундаментальное онтологическое равенство, существующее между тремя Личностями Божества. В то же самое время различия, встречающиеся при описании функций каждой из Них, ясно указывают на различные роли, которые Они играют в Божественной икономии, особенно что касается Божьего плана спасения человеческого рода от греха.

В этом Божественном правлении разделение функций и обязанностей способствует более эффективному управлению Вселенной, в которое каждая Личность Божественной Троицы вносит свой уникальный вклад. Бог Отец является главным Управителем, Владыкой, Всемогущим Богом, Который восседает на престоле, руководя Вселенной, тогда как две другие Личности Бо-

жества участвуют в другого рода деятельности, связанной главным образом с планом спасения.

Сын Божий согласился прийти на землю и принять человеческую плоть, жить и умереть для того, чтобы искупить падшее человечество от смерти, встретившись с врагом на его территории, и одержать над ним победу точно так же, как Он одержал над ним победу на небесах. Сын Божий одержал победу и вновь возвратился к престолу Бога Отца, продолжая ходатайствовать за человечество пред Небесным Судьей, отражая нападки сатаны на верных последователей Христа. Он будет делать это до тех пор, пока не придет время окончательно уничтожить силы зла, провозгласить Свое царство и дать награду тем, кто был верен Ему даже до смерти.

Роль Святого Духа не столь очевидна в книге, тем не менее проявления Его активности достаточно убедительны. Роль Духа Святого заключается в том, чтобы передавать волю Божию Его народу как через пророков, так и через личное служение каждому отдельному человеку посредством воздействия на разум и сердце человека. Святой Дух является личным представителем Христа на этой земле, совершая ту работу, которую выполнял Христос, когда находился среди людей. Святой Дух — Тот, Кто созидает духовную жизнь, работая отдельно с каждой человеческой личностью.

При внимательном рассмотрении книги Откровение не остается никаких сомнений в том, что Бог — это общество трех Божественных Личностей, совместно управляющих Вселенной и участвующих в плане спасения. Хотя получить подробный ответ на все волнующие нас вопросы невозможно, у нас все же имеется достаточно свидетельств о совместной деятельности трех Личностей Божества в осуществлении плана спасения и уничтожении греха из Вселенной.

*Эдвин Рейнольдс — преподаватель Нового Завета и греческого языка в Южном университете в Коледждэйле, штат Теннесси. Является главным редактором журнала Адвентистского богословского общества.*

# Бог есть любовь – тринитарная любовь!

Вудро У. Уидден II

Данная статья не является академическим доктринальным исследованием того, что мы называем Троицей. Скорее, это богословские размышления о той глубокой связи, которая существует между учением о Троице и такими темами, как сотворение, грех, искупление и примирение человека с Богом. Однако прежде чем приступить к осмыслению богословского значения этой фундаментальной связи, мы попытаемся представить краткий обзор основных составляющих этой доктрины.

Доктрина о Троице предполагает понимание Бога как сообщества трех Божественных Ипостасей – Отца, Сына и Святого Духа. Это не три бога, а три Личности Божества, имеющие единую природу (сущность или субстанцию), а также характер и цели. Они предвечны: это означает, что не было такого времени, когда Бог не существовал бы, и не будет такого времени, когда Он перестанет существовать.

Несмотря на то, что эти три Божественные Личности суть Одно, каждая из них выполняет Свою роль в акте творения, искупления и управления Вселенной, в основании которых лежит Божья любовь. Бог Отец взял на Себя обязанности Главы, Сын подчинил Себя Его воле, а Святой Дух добровольно подчинил Себя и Отцу, и Сыну.

Сын Божий, являясь второй Личностью Божества, есть истинный Бог. Тем не менее, воплотившись, Он оставляет все привилегии Своей Божественной силы и становится истинным Человеком. Святой Дух исходит

от Отца и Сына, являясь личным Божественным представителем Троицы на земле. Святой Дух является Богом в той же мере, что Отец и Сын, и, подобно Отцу и Сыну, имеет ту же личностную природу.

Это те доктринальные основы, которые христианством исповедуются как подлинно библейское учение о Святой Троице. Мы бы хотели смиренно признать, что учение о Троице является абсолютно фундаментальной доктриной, которая разъясняет многие заблуждения относительно природы Бога и Его характера. Оно помогает человеку примириться с Богом и быть эффективным работником на Его ниве.

## РАЗВИТИЕ ДОКТРИНЫ О ТРОИЦЕ В АДВЕНТИСТСКОЙ ЦЕРКВИ

Одним из парадоксов адвентистской истории является факт неприятия учения о Троице вплоть до середины XX века. Однако знакомство с историческим контекстом адвентистского движения помогает понять, почему адвентистское богословие так «задержалось» с решением принять доктрину о Троице. Если учитывать тот радикальный, рационалистический и чрезвычайно индивидуалистический подход к изучению Библии, а также неприятие всего, что имело «привкус» папизма (все эти идеи ранний адвентизм унаследовал от реставрационистов<sup>1</sup>), ничего удивительного в том, что все тонкости классической тринитарной модели не прижились на начальном этапе истории нашей Церкви, нет.

Однако адвентисты, принявшие истину о Субботе, обладали по меньшей мере двумя значительными ресурсами, которые и помогли им вымостить путь к богословию, в основу которого положены тринитарные принципы. Прежде всего это Библия и убежденность в том, что любая доктрина должна быть библейски

---

<sup>1</sup> Реставрационизм – направление в протестантизме, стремящееся возвратиться к структуре, этике и опыту раннего христианства (прим. ред.).

выверенной. Хотя их рационалистические и «реставрационистские» предубеждения мешали им принять тринитарную доктрину, был и еще один ресурс, который помог снять «пелену» с глаз и освободиться от антитринитарного мышления. Речь идет о постоянно звучавших христологических и пневматологических свидетельствах Э. Уайт. Со временем свидетельство «светила меньшего» помогло сформировать церковное сознание относительно исключительно тринитарного свидетельства «светила большего» (Библии). В основе этого свидетельства лежала истина о полной Божественности Христа, о Божественной и личностной сущности Святого Духа, а также о том, что и Сын, и Святой Дух совечны с Небесным Отцом. Раскрывая эти важнейшие библейские истины, особенно в контексте своей знаменитой серии «Великая борьба между Христом и сатаной», Э. Уайт выходит на тему Божьей любви как на центральную и определяющую в данном случае.

Я бы предположил, что наиболее сжатое и вместе с тем емкое изложение темы великой борьбы находится в самом сердце ее наиболее яркого и трогательного комментария, отражающего значение крестных страданий нашего Господа (особенно Его искупительную смерть). Этот комментарий находится в книге «Желание веков», в главе «Совершилось»<sup>2</sup>. Я бы осмелился предположить больше — именно этот комментарий и формирует своеобразное богословское и духовное «Святое святых» трудов вестницы Остатка.

Ключевая тема ее комментария на голгофский подвиг Христа, рассматриваемый как кульминационный момент «великой борьбы между Христом и сатаной», вращается вокруг концепции Божьей любви. В этой любви органично сочетались Божественные правосудие и милость. Именно эта любовь, выраженная в отношениях внутри Троицы, постоянно подвергалась нападкам со стороны сатаны, который пытался доказать, что единственным источником любви, превосходящей

---

<sup>2</sup> Ellen G. White, *The Desire of Ages* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1940), pp. 758–764.

даже самую любовь Божью, является крайний, глубоко эгоистичный индивидуализм. Божий ответ на инсинуации сатаны заключался в плане спасения, который собственно истекал из Божественной природы любви. Кто-то может спросить, а что же лежит в самом «сердце» Божьего ответа на сатанинский вариант «любви»? Ключ к ответу на этот вопрос кроется в том глубоком значении, которое имеют воплощение Христа, Его служение и Его смерть на Голгофе.

Божья любовь раскрывается в Его тринитарном единстве как глубокая, жертвенная, взаимно подчиняющаяся и вместе с тем всегда творческая и искупительная, вечно изливающаяся любовь. Божья любовь, открывшаяся нам как удивительная гармония справедливости и милосердия, была явлена сообразно в трех Личностях Божества. Более того, Святая Троица могла полностью раскрыть и явить Себя только через Свои отношения друг к другу – через Свою «социальную» любовь!

А дальше мы переходим к собственно богословским размышлениям, отражающим влияние тринитарной любви на доктрины о сотворении мира, грехе, искуплении и личном спасении<sup>3</sup>.

## СОТВОРЕНИЕ МИРА И ГРЕХ

Эти фундаментальные доктрины основаны на библейском повествовании о сотворении мира и грехопадении первого человека. Человечество было сотворено в любви для того, чтобы жить в атмосфере любви и понимания. Божьи отношения любви внутри Троицы всегда ищут возможности воплотить Свою любовь. Благодаря жертвенной любви Творца возникают новые тварные существа (в постоянно расширяющейся Вселенной), которые могут принять Божью любовь и

---

<sup>3</sup> Все, что следует далее, является выдержкой из последних трех глав книги, написанной в соавторстве Woodrow W. Whidden, Jerry Moon, and John W. Reeve: *The Trinity: Understanding God's Love, His Plan of Salvation, and Christian Relationships* (Hagerstown: Review and Herald, 2002).

разделить ее с другими творениями — особенно с теми, кто сотворен по образу и подобию Божьему. Я думаю, что постоянно истекающая от Бога любовь является единственным метафизическим объяснением того, что физики называют вечно расширяющейся Вселенной. И то, что заметили сравнительно недавно ученые, и есть то, чего следовало ожидать в рамках тринитарного христианства.

Но Божий «праздник вечно распространяющейся любви» был прерван появлением греха. Грех является противопоставлением Божьей любви и ее проявлениям. Он сосредоточен на себе и прямо противоположен такому проявлению Божьей любви, как самопожертвование. Единственная сила, которая может преодолеть эти страшные последствия «подложной любви», это Божественная любовь, которая и была проявлена в первую очередь в грешном мире. На самом деле, если Бог ничего не предпринимает, чтобы спасти свое творение, созданное для того, чтобы жить в любви, то Его любовь можно серьезно поставить под вопрос.

Снова и снова я задаю себе вопрос: а что есть Божья любовь? Центральной темой в книге Э. Уайт «Желание веков» (особенно с. 761–764) является Божья любовь как удивительно сбалансированное откровение милости и справедливости, явленное в любящем сообществе Отца, Сына и Святого Духа. Логически возникает следующий вопрос: может ли такая любовь преодолеть и исцелить последствия той «подложной любви», которая извратила первоначальный замысел Бога?

Первый основной богословский тезис выглядит следующим образом: только та любовь, которая создала Вселенную, чтобы жить в отношениях, основанных на бескорыстной, неэгоистичной любви, может исцелить и заживить раны, нанесенные сатанинской «подложной любовью». Ни одно тварное существо не может выполнить эту задачу. Позволю себе немного расширить эту самую важную библейскую тему.

Если «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8) в Своей сущности и человек был создан по Его образу и подобию



(Быт. 1:26, 27), тогда суть человеческого существования заключается в том, чтобы жить в отношениях любви, доверия и подчинения Богу и ближним.

Можно выразить эту мысль и так: если сущностью Божьей природы является вечная, бесконечная любовь, проявляющаяся в отношениях, а мы сотворены по образу Божьему, тогда в самом центре смысла жизни лежат отношения, основанные на любви! Другими словами, истинная, исполненная смысла жизнь ориентирована на внешнее проявление любви, а не на внутреннюю, сосредоточенную на нашем «я», любовь.

И первое практическое применение этого тезиса состоит вот в чем: если в самой сущности созданной Богом Вселенной лежит жизнь, основанная на отношениях любви, направленных вовне, то тогда любое поведение или поступок, разрушающие основы Божьей любви, становятся незаконными. Мы должны стремиться к созидającym, бескорыстным, искренним отношениям – только такие отношения имеют право на существование.

Но здесь возникает серьезный вопрос: может ли грешный человек знать, каковы составляющие такого рода отношений? Каков путь, ведущий к таким отношениям? «Великий обманщик», сатана, убеждает нас, что единственный путь обрести любовь и счастье – это прислушаться к своему «я», сделав его центром своей жизни.

Кто же прав? Мы уже говорили о том, что Бог, раскрывая Себя как сообщество трех любящих Ипостасей, сотворил человека, чтобы и он отражал ту любовь, которая является самой сутью Божества. А кто этот Бог? Бог – Тот, Кто един в трех Личностях. Более того, любовь, царящая между Личностями Божества, никогда не ориентирована на себя, а всегда направлена на другого; исходя из этого, и нашей величайшей радостью и удовлетворением должна стать жизнь в служении ближним.

Теперь мы убедились, что самый лучший путь в жизни – это путь Божьей любви. На самом деле это един-

ственный путь, по которому мы должны идти. Но нам, человеческим существам, несвойственно жить такой любовью. В нашем сердце идет постоянная вражда с принципами Божьего правления, мы постоянно сопротивляемся Его любви и Его призыву любить; сатана, князь этого мира, постоянно побуждает нас совершать поступки, противоречащие законам Божьей любви, поступки, направленные только на удовлетворения своего собственного «я».

### КТО МОЖЕТ СПАСТИ НАС ОТ ЭТОГО?

Библия говорит нам, что изначально, создавая человечество, Бог вложил в нас способность к чистой, бескорыстной любви, к отношениям, которые мы наблюдаем на примере Троицы. Но человек восстал против Бога, и его жизнь оказалась во власти сатаны, а любовь из чистой и бескорыстной превратилась в эгоистичную, направленную только на удовлетворение собственных нужд. Как же Бог отреагировал на столь трагический поворот событий?

У нас есть хорошая весть от Создателя — Он не только сотворил нас с любовью, желая передать эту любовь нам по наследству, Он решил искупить нас через великий подвиг жертвенной любви! В самом сердце этой жертвенной любви лежит истина о том, что Троица проходит серьезнейшее испытание и достигает еще более близких, сплоченных отношений.

Бог столкнулся с серьезной проблемой — восстанием ангелов и людей. Грех, ворвавшийся в этот мир, противостал Божьей любви. Как же поступит Бог в создавшейся ситуации?

В Библии человеку открывается поражающая воображение истина: триединый Бог избирает такой путь спасения, который фактически является единственным для примирения и искупления. Этот путь продемонстрировал план спасения, который может восстановить как отношения человека со своим Творцом, так

и отношения людей между собой, демонстрируя те отношения бескорыстной любви, которыми однажды будет жить возрожденное человечество.

Богу ненавистен грех, но Его глубочайшая любовь не позволяет Ему оставить согрешившее творение, и Он, вместо того чтобы излить Свой праведный гнев на грешников, милосердно протягивает им руку помощи. Он делает это для того, чтобы восстановить утерянный ими статус Его сыновей и дочерей – детей предвечного Бога, с которыми Он желает разделить вечность. Его цель – искупить и изменить нас, вернув нам образ и подобие Божьи, по которым мы были сотворены. Он совершает это, избавляя нас от греховного прошлого и исцеляя нашу греховную природу. Одним словом, Он освобождает нас от того, что делает нашу жизнь невыносимой и причиняет боль Самому Творцу.

И еще раз спросим: как Бог исполнит Свой план спасения, как доведет до конца то, что Он задумал? Изольет ли Он Свой праведный гнев и очистит Вселенную от восставших против Него? Да, Он мог бы так поступить, но Он избрал другой путь. Библия говорит нам о том, что Он избрал путь долготерпения, проявив Свою великую любовь и милость. В самом сердце Его плана спасения лежит жертвенная смерть Его Сына, Который должен был стать человеком, прийти в этот мир, жить среди людей, открывая им, что значит Божья любовь. Кульминационной точкой в миссии Сына Божьего стала Его крестная смерть, благодаря которой мы искуплены, примирены с Богом и очищены от греха.

## ТОЛЬКО ХРИСТОС МОЖЕТ ИСКУПИТЬ НАС

Почему искупительную жертву должен был принести только Сын Божий? Мог ли этот акт спасения совершить ангел, либо другое непадшее сотворенное существо, любящее Бога и оставшееся верным Ему?

Подобные вопросы в IV веке стали причиной активных споров о Божественной природе Христа. Великий

защитник ортодоксии Афанасий, выступая на Никейском Соборе в защиту полной Божественности Христа в противовес учению Ария, заявлял, что никто не мог искупить и исцелить этот падший мир, как только Сам Творец. Ни одно сотворенное существо не было способно исполнить эту великую миссию.

Но почему только Сын Божий мог совершить план спасения? Почему лишь Иисус Христос мог явить нам истинного Бога? Ответы на эти вопросы коренятся в самой сущности тринитарной природы Божества.

### **Только Бог может явить Себя**

Только Тот, Кто является Богом в полном смысле этого слова, мог показать нам, каков Бог на самом деле (Ин. 14:8–11; 1 Кор. 1:21–24). Поскольку Иисус един с Отцом по Своей природе и характеру, только Он и мог явить истину о Боге. Нужно быть самим Богом, чтобы предоставить по-настоящему достоверное откровение о том, каков Бог. Никакое полубожество, никакой ангел, никакое тварное существо не могли этого сделать так, как Сам Бог. Только Тот, Кто был там, «внутри» троичных отношений, мог явить миру истину о Боге.

### **Только Бог может принести жертву**

Вопрос, который задают довольно часто: почему только одна из Личностей Троицы (для этой цели был выбран Сын) могла принести достаточную жертву за грех. Исследуя эту тему, мы должны быть предельно внимательны и осторожны. Мы должны постоянно напоминать себе, что имеем дело с истиной, которая является одной из величайших тайн о Боге.

Во-первых, нам необходимо признать, что в буквальном смысле истинная Божественность бессмертна, она не может умереть. Эта простая библейская истина (1 Тим. 6:14–16) объясняет одну из причин, по которой было необходимо воплощение Сына Божьего (Евр. 2:9; 14–18). Только смертная человеческая природа могла стать объектом смерти. И в Своем опыте воплощения Иисус принял человеческую природу и умер.

Но опять возникает вопрос: почему только Тот, Кто является Богом, мог предложить Себя как искупительную жертву за грех? И как это примирить с тем фактом, что, обладая Божественной природой, Иисус все-таки не мог умереть?

### **Иисус единственный, Кто мог искупить нас**

Ответ на вышеизложенные вопросы многогранен:

1. Союз Божественной и человеческой природ при воплощении Христа предполагает, что хотя Божество в буквальном смысле не умирало, но в сущности смерть Его заключалась в следующем:

Божественность Христа вместе с Его человеческой природой соглашалась на смерть, когда Христос восходил на Голгофу. Это принятие смертного приговора Сыном Божьим привнесло в смерть Христа как Человека неизмеримую ценность вечной любви.

В качестве иллюстрации можно привести смерть Авраама Линкольна. С чисто человеческой точки зрения смерть Линкольна была не более трагичной, чем смерть любой жертвы, погибшей от рук убийцы. Но с точки зрения всей нации это была огромная трагедия и потеря для общества. Характер этого человека и его действия на посту лидера США как «целителя» ран, нанесенных нации во время Гражданской войны, придали его смерти гораздо больше значимости по сравнению со смертью любого другого обычного гражданина. И Христос, будучи в силу своей Божественности Создателем и Искупителем, является единственным Существом, достойным того, чтобы принести по-настоящему спасительную жертву за грех.

Э. Уайт, по примеру Афанасия и других защитников тринитарного богословия, писала: «Только Сын Божий мог принести жертву, достаточную для того, чтобы удовлетворить требования совершенного Закона Божьего. Ангелы хотя и были безгрешными, не могли удовлетворить требования Святого Закона... Только Его (Христа)

жизнь была достаточной для того, чтобы выволить человека из падшего состояния»<sup>4</sup>.

В другом месте она пишет: «Христос был равным с Богом, бесконечный и всемогущий. Он мог заплатить выкуп за свободу человека... Он мог произнести те слова, которые не мог сказать ангел, занимающий самое высокое положение в небесной иерархии: “Я имею власть над Своей собственной жизнью... имею власть отдать ее... и власть имею опять принять ее”»<sup>5</sup>.

2. Только любовь, царящая между Личностями Святой Троицы, могла совершить суд над грехом. Тему суда над грехом можно выразить следующим образом:

Истинная Божественная любовь Христа не просто обладала некоей самоценностью, она также имела силу победить грех. Каким образом? Возможный ответ на этот вопрос лежит в самой природе греха.

Если быть предельно кратким, то можно с уверенностью сказать: грех заключается в таком поведении и таких поступках тварного существа, в основе которых лежит так называемая «поддельная» любовь. Вы можете спросить у меня, а что я имею в виду, когда использую это словосочетание — «поддельная любовь»?

Задумайтесь над следующим: сама природа Божьей праведности есть проявление любви. Закон Божий является выражением Его любви (Мф. 22:36–40; Рим. 13:8–10; 1 Ин. 5:2, 3). С помощью ясных и конкретных повелений Закон Божий определяет то, как должны мыслить и поступать исполненные Божьей любви существа. Те же, чьи поступки идут вразрез с предложенным Законом Божиим, действуют вопреки Божьей любви. Таким образом, грешить — это не просто плохо думать или плохо поступать, это прежде всего не любить.

Можно выразить эту мысль и иначе. Грех не мог бы возникнуть, если бы любовь не была самой сущностью Божества. Именно тот факт, что Божья любовь подразу-

---

<sup>4</sup> E.G. White, *The Spirit of Prophecy*, 4 vols. (facsimile reproduction) (Washington: Review and Herald, 1969), 2:9, 10.

<sup>5</sup> Ellen G. White, *The Youth's Instructor* (June 21, 1900), in *Youth's Instructor Articles* (facsimile reproductions) (Washington: Review and Herald, 1986)

меваает свободу выбора, и сделало возможным появление греха в этом мире. Только данная Творцом свобода выбора, лежащая в основе Его любви, дала возможность для проявления непослушания. И когда грех воспользовался этим шансом и проявил себя, пойдя против Бога, против самой Его сущности, то единственный путь, по которому грех мог пойти, это путь эгоизма и «нелюбви». Грех становится своеобразным человеческим порождением, которое хотя и питается Божьей любовью, но, по сути, представляет собой крайне искаженный и извращенный ее вариант. Грех попросту не может существовать без Божьей любви, он, подобно паразиту, питается из источника вечной любви, становясь грубой пародией, извращающей реальность того, что есть Божья любовь.

Конечно, Бог, ни в каком смысле не является Творцом греха. Грех – это таинственное порождение сатаны и никогда не будет полностью объяснен. Но если бы Бог лишил возможности избирать то, что противоречит самой природе Бога, греха бы никогда не было. Конечно, Бог мог обезопасить Себя, запрограммировав нас не грешить (лишив нас права выбора). Но тогда мы были бы как роботы, которые инстинктивно исполняют волю Создателя. Да, Бог рисковал, создав нас по образу Своему – по образу любви истинной, неподдельной. Но мог ли Он поступить иначе, если Он желает свободных отношений любви, отношений, основанных на свободе выбора?

Если грех понимается как абсолютная противоположность Божьей любви (добровольно избранная возможность поступать вопреки Божьим законам любви), то только Тот, Кто есть вечная и абсолютная любовь, силен разоблачить и уничтожить грех и его виновника. Только сила бескорыстной Божественной любви, явленной во Христе, в котором «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9), может обличить и осудить грех и его горделивого и самолюбивого автора. И, как следствие, смерть Христа на кресте становится разоблачением греха и его поражением.

Этот суд над грехом и победа над ним, совершенные Божественной силой Христа, имели два очень важных последствия:

а) В жизни и смерти Христа Божественная любовь была явлена так, как никогда еще за всю историю Вселенной. Божье милосердное правосудие оказало влияние на духовное и моральное состояние человека, приводя грешников к покаянию. Это покаяние стало результатом не только раскрытия Христом всей мерзости греха, но глубокой благодарностью за Божий дар спасения, который мы не заслуживаем. Раскрытие Божьей любви через совершенную жизнь Христа и Его искупительную смерть меняет наше отношение к Богу и ко греху, так что мы обретаем способность откликаться на Его дар прощения и новой жизни. Но суд над грехом, который совершил Иисус через Свою жизнь и смерть, сделали возможным для Бога совершить еще одно очень важное действие.

б) Совершенное подчинение Христа Закону Божьему и тот факт, что Он понес на Себе наказание за наше нарушение Закона, открыли для Бога возможность прощать грешников. Прощение, дарованное грешнику, стало реальным именно благодаря Христу. Благодаря тому, что Божья любовь совершила в жизни и смерти Христа, Бог смог добиться нашего спасения через вменение нам заслуг Христа. Нам дана новая жизнь (жизнь Христа теперь наша), новый статус, новый стимул к жизни – жизни, угодной Богу. И в основании этого дара лежит подвиг, совершенный Божьей любовью, а не просто поступок, совершенный человеком. Оправдывающие заслуги Христа являются примером проявления Божественной праведности, а не человеческой.

Такое понимание пути, который Бог избрал для прощения, совершив милосердное правосудие, неразрывно связано с Его Божественной любовью. Только любовь, явленная во Христе, обладающем полнотой Божества, могла достичь такой праведности. Что интересно, антитринитарная и унитарная религиозные традиции веками придерживались законнического взгляда



на спасение. Имеется в виду, что только когда грешник проявляет послушание и совершает добрые дела, только тогда он считается прощенным. Но когда приходит более ясное осмысление учения о Троице, вместе с ним возвращается и учение о прощении или оправдании по благодати через веру, а не дела, «чтобы никто не хвалился»<sup>6</sup>.

Иудаизм, ислам, Свидетели Иеговы и ранний нетринитарный адвентизм – все испытывают потребность в более ясном понимании доктрины об оправдывающей благодати, основанной на заслугах Божественной праведности Христа. Интересно, что только тогда, когда адвентистское движение склонилось к тринитарному пониманию Божественности Христа, тогда пришло и более зрелое понимание оправдания по благодати, получаемой только через веру. Можно сказать, что здесь наблюдается некая закономерность: пока не прояснился вопрос о полной Божественности Христа, истина о спасении по благодати также не была открыта во всей полноте.

Но значение Божественной природы Христа не ограничивается лишь оправдательной благодатью. Его Божественность также гарантирует верующему человеку опыт новой жизни, преобразованной благодатью.

3. Необходимость в совершенной жертве также вызвана тем, что только Бессмертный по природе может подарить вечную жизнь тем, кто принимает спасающую силу Его искупительной смерти.

Новая жизнь во Христе включает в себя новые отношения, продиктованные любовью, и обретение вечной жизни при Втором пришествии. Таким образом, Его смерть – это не только очищение от греха и победа над

---

<sup>6</sup> Возможным исключением является Римско-католическая церковь. Осмелюсь предположить, что на это есть две причины: 1) доктрина о Троице является неприменяемой догмой в римско-католической традиции (формально существующей только на бумаге, но на практике не используемой); 2) посредническое служение Христа почти полностью проигнорировано благодаря смещению акцентов на заступничество Девы Марии и святых. Другими словами, посредничество людей фактически вытеснило служение Богочеловека Иисуса Христа.

смертью, но и проявление силы Божьей любви, способной изменить наш характер.

4. Эта великая работа по преобразованию нашего характера есть освящение наше, жизнь, измененная благодатью Божьей. Власть греха настолько заставила деградировать Божье творение, что для того, чтобы вернуть все в первоначальное состояние (в соответствии с замыслом Создателя) нужен Тот, Кто Сам принимал участие в процессе творения, — Сын Божий!

Иисус, Создатель, стал Целителем душ человеческих, пораженных вирусом греха! Благодаря Его праведной жизни и искупительной смерти исцеляющая сила, исходящая от Христа, настолько велика, что может спасти любого человека, приходящего к Источнику исцеления.

Приведем еще один пример, который поможет понять, что есть преобразующая любовь. Это метафора утешительного присутствия сильного отца рядом со слабым, испуганным ребенком. Когда я был маленьким, я ужасно боялся темноты. Когда я оказывался в темном месте, я представлял себе ужасных чудищ, выползающих на меня из темноты. Но когда мой отец был со мной, я чувствовал себя в полной безопасности. Когда всемогущий Бог, Господь Иисус Христос, рядом, когда Он на нашей стороне в борьбе с силами зла, нам нечего бояться.

5. Полнота Божественной природы Христа была необходима не только для того, чтобы прощать грех и преобразовывать наш характер. Его Божественность дает нам уверенность в том, что Он является нашим Искупителем. Христос постоянно ходатайствует за нас перед Отцом, ибо «един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус». Тот, Кто является Богом, является одновременно и Человеком (1 Тим. 2:5, 6).

Эта концепция красиво представлена в образе «гаранта, поручителя». Этим термином выражена идея того, что один человек постоянно поручается за другого. Этот пример особенно понятен, когда речь идет о долгах. Гарант уверенно дает обязательство, что долг будет оплачен, даже если тот, кто взял долг, не сможет этого

сделать. Библейские авторы часто описывали Христа как «заместительную жертву» и «поручителя/гаранта» грешников, чтобы передать идею о том, что Христос выступает в роли нашего Защитника пред Небесным Отцом. В Нем вся полнота совершенной Божественной любви направлена на наше спасение!

Э. Уайт передает эту идею в словах, очень близких с позицией защитников учения о Троице IV века:

«Примирение человека с Богом могло совершиться только с помощью Посредника, равного Богу, обладающего достоинствами, позволяющими Ему ходатайствовать перед 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 человеком».

Но Христос больше не с нами. Как же тогда Он может менять нас, даровать утешение, если Он так далеко от нас? Ответ указывает на служение третьей Личности Божества – Святого Духа.

## СВЯТОЙ ДУХ И ТРИЕДИНСТВО БОЖЕСТВА

Известно, что Святому Духу в богословии и практике христианства уделялось меньше внимания, чем Отцу и Сыну. И это не случайно. Духу Святому действительно свойственно оставаться в тени. Его служение никогда не заключалось в том, чтобы привлекать внимание к Самому Себе. Для Него наивысшей радостью является превозношение активности Отца и Сына. Тем не менее Он продолжает спасительное служение Отца и Сына, и потому-то Его называют «другим Утешителем» или «Помощником».

Мог ли Святой Дух эффективно, во всей полноте выполнять Свое служение, если бы Он являлся всего лишь

сотворенным агентом, а не могущественной третьей Личностью Божества?

И, наконец, какое богословское применение может иметь триединство Божества для нашего понимания спасения и представления о Божьем правлении? Мы вернемся к этим вопросам, но прежде обратимся к вопросу о личности и работе Святого Духа.

### **Святой Дух как Божественный и Личностный Посредник в деле спасения**

Вопрос о Божественности, личности и служении Святого Духа тесно связан с темами о личности и Божественной природе Христа. Согласно классическим тринитарным убеждениям только Тот, Кто обладает полнотой Божества, мог представлять Бога Отца и Сына во всей полноте. Это значит, что только Дух, обладающий полнотой Божества, мог сделать работу Христа спасительной реальностью для человеческого сердца.

#### ***Полнота Божественности Духа***

Наиболее убедительно о Божественности Духа свидетельствует следующий отрывок Писания (1 Кор. 2:7–12):

*«Но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей... А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все пронизывает, и глубины Божии. Ибо кто из людей 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 говорит четко и ясно, что Бог мог открыться людям только через Духа Святого, Который является Его полномочным представителем на этой земле, откровением Божьей любви и спасающей силы. Таким образом, логически можно заключить, что если Святой Дух является истинным представителем Отца

и Сына, значит, Он Сам также является Божественной Личностью. Другими словами, только Тот, Кто имеет Божественную природу, основание которой любовь, может адекватно явить эту любовь миру, утратившему истинное знание о Боге и обреченному на смерть.

Какое же практическое значение имеет истина о полной Божественности Святого Духа? Отметим несколько наиболее важных моментов.

1) Только Дух Божий мог даровать преобразующую силу Божественной любви падшему человечеству. Только Тот, Кто связан узами вечной любви с Богом Отцом и Сыном, может явить такую любовь тем, кто утратил ее вследствие греха.

2) Только Святой Дух, разделяющий чувства Небесного Отца по отношению к потерянным детям, может наделять нас правом обращаться к Творцу «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим. 8:15, 16).

3) Только Тот, Кто участвовал вместе с Сыном Божиим в процессе творения, силен произвести исправляющую работу в душах, пострадавших от разрушительной силы греха (Рим. 8:10, 11). Это служение Духа тесно связано с духовными дарами, которые также являются результатом работы Духа Святого. Таким образом, только Дух Божий, работающий вместе со Христом в винограду Божьем (Ин. 15:1–11), может производить в народе Всевышнего «начаток Духа» (Рим. 8:23).

4) Только Дух Святой, поддержавший Иисуса в Гефсиманском саду и на Голгофе, может помочь и нам пройти «долиной смертной тени», утешая и укрепляя нас.

5) Только Дух Божий, Который знает сердце нашего великого Первосвященника и Ходатая, может должным образом оказывать нам поддержку и передавать благословения, которые несет служение Христа, совершаемое Им ради нас пред престолом Небесного Отца.

6) Только Святой Дух, Который вдохновлял молитвы Иисуса, может помочь нам в наших слабостях. Мы не знаем, о чем нам следует молиться, но Дух Божий ходатайствует за нас «воздыханиями 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 воплотившегося Христа на этой земле и в то же самое время способен быть вездесущим, мог передать всему миру искупительное присутствие Христа. Единственное существо, которому под силу совершить подобное, это вечносущий и вездесущий Святой Дух.

### ***Личностная природа Святого Духа***

Почему эта тема так часто является объектом критики? Понимаем ли мы на самом деле всю силу утверждения, что Дух Христов есть проявление личного присутствия Христа в нас?

Не является ли самым ярким проявлением любви личное присутствие того, кто любит? Может ли действительно существовать по-настоящему искупительная любовь, которая в конечном счете не выражается в личном присутствии? Может ли дать надежду на такую любовь представление о Святом Духе как абстрактном влиянии или силе? Слава Богу за то, что Святой Дух является Божественной Личностью, а не бездушной «электронной сетью», передающей нам информацию о Боге.

Я помню ту радость от электронных писем, которые я получал от своей невесты, когда мы были вынуждены на какое-то время разлучиться. Но эти электронные послания не могли заменить мне личного присутствия любимого человека! 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.

Многим наверняка пришлось в своей жизни общаться с врачами, которые хоть и были профессионалами в своем деле, но их так называемый «врачебный такт/умение подойти к больному» оставляли желать лучше-

го. Когда Христос приходит, чтобы утешить нас, ободрить, Он знает подход к каждому из нас. Он служит лично каждому из нас посредством Духа Своего, являющегося Его Представителем на этой земле.

Когда Господь призывает нас служить, свидетельствовать и совершать великие дела для Его славы, то Он дарует нам силу, мудрость и водительство Духа Святого, чтобы мы могли исполнить это предназначение. Только Дух Святой, Утешитель, посланный нам с Небес, может по-настоящему исцелить пораженную грехом душу человека и вести нас, помогая нам трудиться на ниве Божьей.

## ЕДИНСТВО БОГА И ЕГО БОГОСЛОВСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

### **Нераздельность Божества и единство Вселенной**

Эпоху, в которую мы живем, можно назвать временем разделения, расколов. Моральная и социальная сфера характеризуются глубокой отчужденностью между отдельными личностями, группами людей, религиями и целыми нациями. Более того, интуитивное чувство недоверия охватывает большую часть Вселенной, когда в контексте великой борьбы встает вопрос о том, как Бог справится с проблемой греха. Поможет ли нам понимание единства Божества разобраться с этой дилеммой?

### ***Триединство Бога подразумевает единство Вселенной***

Если у этого разделившегося мира есть шанс на исцеление, то этот шанс появляется благодаря шагам примирения и воссоединения, которые предпринимает Бог. Доктрина о Троице содержит идею глубокой взаимосвязи и единства природы, характера и намерений Бога, что и обеспечивает единственно твердое основание для надежды на восстановление первоначального замысла Божьего.

Уэйн Грудем выразил эту мысль так: «Если в Самом Божестве нет совершенной многоликости и совершен-

ного единства, то нет и основания полагать, что может быть единство между разрозненными элементами Вселенной»<sup>7</sup>.

Отчуждение, разобщенность, которые породили раскол в Божьей Вселенной, являются следствием греха. Сущность вопроса вот в чем: имеет ли Бог в Своей природе, основанием которой является вечная любовь, те ресурсы, которые могли бы снова примирить и воссоединить все то, что разрушил грех?

### ***Смерть Христа несет в себе примирение***

Ответ на поставленный вопрос сосредоточен на искупительной смерти Христа. Может ли смерть Христа действительно обеспечить полное примирение? Мы убеждены, что может. Однако достаточно спорной в христианской традиции является концепция Божьего суда над грехом, который Он осуществил посредством заместительной жертвы Своего Сына.

Многие христиане высказывают сомнения по поводу самой концепции заместительной жертвы Христа как удовлетворяющей справедливость Бога. Они говорят, что такая точка зрения не только сомнительна с позиции морали и этики, но она также выставляет Бога как самовольного тирана, готового обрушить весь свой гнев на любого несогласного. Где же истина в этом вопросе?

Чтобы более объективно представить концепцию смерти Христа, понимаемой как заместительная жертва, отвечающая требованиям Божьей справедливости, необходимо познакомиться с основными теориями искупления, которые были предложены историческим христианством для разъяснения искупительного значения крестной смерти Христа. Поэтому мы приглашаем читателя обратить пристальное внимание на следующие модели искупления.

---

<sup>7</sup> Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 247, 248



## ТЕОРИИ ИСКУПЛЕНИЯ

Христианские мыслители, размышлявшие над значением предложенного Богом пути спасения во все века, предложили несколько классических теорий или моделей, которые иллюстрируют значение или смысл смерти Христа. Эти модели пытаются ответить на вопрос: почему Христос должен был умереть?

Хотя все эти модели и помогают нам глубже понять искупление, но не одна из них (и даже все эти модели вместе взятые) не могут помочь нам постичь всю глубину тайны искупительного акта жертвенной любви Творца. Тем не менее они все же помогают нам в осмыслении значения смерти Христа, направляя наши мысли на правильный путь.

Самые значимые модели можно условно разделить на две категории: «субъективные» и «объективные».

### **Субъективные модели**

Те, кто отдает предпочтение таким моделям, утверждают, что смерть Христа нужна была, чтобы, главным образом, продемонстрировать различные аспекты Божьей искупительной любви и произвести тем самым радикальную трансформацию в сознании и сердцах восставших грешников.

Наиболее известная субъективная модель — это теория морального влияния. Суть этой теории в том, что Христос умер для того, чтобы показать, на что способна Божья любовь ради спасения грешника. Бог настолько сильно любит нас, что отдал Сына Своего ради нас, чтобы убедить нас в том, что Он не оставил нас в этой ужасной ситуации, в которой мы оказались по причине греха. Казалось бы, трудно с этим не согласиться.

Однако есть у этой теории слабое звено. Слабость ее не в том, что она утверждает, а в том, о чем она умалчивает. К сожалению, эта теория отрицает необходимость смерти Христа для удовлетворения справедливых требований Божьего закона как необходимое условие для прощения. Сторонники теории морального влияния

утверждают, что Божья любовь прощает грех безвозмездно (даром) и что никакой нужды в том, чтобы удовлетворить Божественную справедливость через смерть Сына Божьего, принесшего Себя в жертву как наказание за грех, не было.

Сторонники этой теории утверждают, что необходимость смерти Христа была продиктована Божьим желанием явить Свою любовь, а не удовлетворением Божественной справедливости. То есть смерть Христа рассматривается лишь как демонстрация Божьей любви.

Еще одна не менее известная субъективная модель — это теория правления. Данная теория также утверждает, что смерть Христа продемонстрировала силу Божьей любви, а необходимости Христу приносить Себя как заместительную жертву для удовлетворения Божественной справедливости, не было. Давайте проясним ситуацию: эта теория не отрицает необходимость в смерти Христа; она утверждает, что смерть Христа не нужна была для удовлетворения праведного гнева Божьего, который, кстати, заложен в самой природе Бога — любви.

Далее, согласно этой теории, демонстрация Божьей любви происходит через демонстрацию Божьего правосудия. Смерть Христа раскрывает волю Создателя и Его готовность пойти на страдание и жертву, если это понадобится, чтобы поддержать Свое правление во Вселенной.

Согласно логике защитников теории правления, смерть Христа наглядно показывает, что если грешники продолжают упорствовать во грехе, они должны будут заплатить за свои грехи смертью. То есть в любви Своей Бог предупреждает грешников о последствиях упорствования во грехе и напоминает им, что Он правит Вселенной.

Что общего у этих моделей? Обе эти модели сходятся в том, что, во-первых, смерть Христа была спасительной необходимостью; во-вторых, Его смерть служила явной демонстрацией Божьей любви. А затем обе эти теории приходят к заключению, что Иисус умер вовсе не для того, чтобы удовлетворить требования Боже-

ственного правосудия и показать Свое отвращение ко греху. Смерть Христа лишь демонстрирует величие Божественной любви и предупреждает о смертном приговоре, который несет в себе грех. Сторонники этих теорий, однако, выражают сомнение в необходимости заместительной жертвы, удовлетворяющей требования Божественной справедливости.

### **Объективные модели**

Эти теории искупления объясняют смерть Иисуса следующим образом. Богу в Своей любви нужно было предпринять определенные действия, чтобы убедиться, что средства для спасения человечества удовлетворяют и Божественную справедливость, и Божественное милосердие. Таким образом, эти модели требуют чего-то большего, чем просто демонстрации любви. Защитники этих моделей заявляют, что прежде чем Бог проявит Свою милость к грешникам, должны быть удовлетворены требования Божественного правосудия. Именно так и проявляет себя Божья любовь.

Термин «объективный» указывает на то, что Божья любовь совершила для нас и независимо от нас, а не на те перемены, которые происходят в нас, когда мы откликаемся на Его любовь. Фактически Богу пришлось прежде всего явить Свою любовь в смерти Христа, осудив грех. И только после того, как Он осудил грех, Бог мог предложить нам плод Своей любви. Другими словами, только тогда милосердное прощение грехов полноправно, когда удовлетворены требования Божественного правосудия. Таким образом, смерть Христа объективно изменила человеческий статус в глазах Божьих, а не только состояние нашего сердца или наше отношение к Богу.

Наиболее известная из всех объективных моделей — это так называемая «теория удовлетворения». Суть этой теории в следующем: Бог в Своей любви предложил Своего Сына как заместительную жертву за грешника, чтобы заплатить за последствие греха — вечную смерть.

В контексте заместительной жертвы смерть Христа удовлетворила требования Божественного правосудия.

Теория удовлетворения не опровергает ни одно из положительных утверждений субъективных моделей, она отстаивает лишь то, что эти модели отрицают. Она ясно указывает на то, что такое качество Божьей любви, как милосердие, не может быть проявлено до тех пор, пока не будет удовлетворено другое качество Бога – Его правосудие (справедливость). И это должно произойти через заместительную жертву за грех.

Теория удовлетворения имеет много сторонников. Мартин Лютер, Жан Кальвин, Джон Уэсли и Э. Уайт были приверженцами этого взгляда.

### **Оценка теорий искупления**

Читающий эту статью может задаться вопросом: а как все эти модели искупления соотносятся с вопросом о Божественном триединстве? Как может наше понимание значения смерти Христа помочь нам разобраться в вопросе о Его Божественной природе и Его равенстве с Отцом и Святым Духом?

Как уже было сказано, все сторонники этих теорий подтверждают несомненную истинность основных положений субъективных моделей. Все согласны с тем, что Божья любовь должна была быть явлена не кем иным, как только Самим Богом. И, как мы уже говорили ранее, только Божественная Личность Христа могла наиболее полно и совершенно явить Божью любовь людям. Более того, только Божественная Личность Святого Духа могла передать эту любовь пораженному грехом миру и всей Вселенной.

Основной вопрос здесь следующий: действительно ли было необходимо Христу умирать для того, чтобы удовлетворить Божественную справедливость? Является ли удовлетворение Божественной справедливости необходимым требованием Божьей любви перед тем, как будет предложено Его милосердное прощение грешникам? Мы убеждены в том, что Божественная справед-

ливость должна была быть удовлетворена через смерть Христа, которая стала платой за наши грехи.

Главной причиной всех разногласий и споров между представителями различных теорий искупления является различное понимание Божьей любви. Мы придерживаемся того, о чем говорят Священное Писание и Эллен Уайт по этому вопросу: Божественная любовь является совершенным балансом двух дополняющих элементов — справедливости и милосердия. Божья любовь явлена в справедливости Его Закона и Его праведного гнева против греха, а не просто в безвозмездном даре всепрощающего милосердия. Все согласны с тем, что Божья любовь была явлена и дарована через Его желание простить грешников. Но тогда возникает законный вопрос, требующий незамедлительного ответа: а что мы имеем в виду, когда говорим о Божьем гнев? Может ли быть место «праведному гневу» в самой природе Бога, которая есть любовь?

Многих смущает это слово — «гнев». Сразу же возникает представление о Боге, имеющем «взрывной» характер или жаждущем мщения. Но такое представление не имеет никакого отношения к понятию «Божественная справедливость». Мы бы сказали, что Божий гнев — это скорее Его праведная реакция на грех, выраженная в непримиримости ко греху. Таким образом, когда Божья любовь сталкивается с тем, что противоречит самой сущности Бога, то Его любовь просто не может вынести этого!

Божий гнев направлен не против грешника, а против греха. Когда Божья любовь сталкивается с грешником, тогда проявляется такое качество Его характера, как милосердие. Божье милосердие не позволяет Создателю оставить тех, кто стал заложником греха, не предложив жертву искупления. И эта жертва была предложена Самим Сыном Божьим, заплатившим Своей жизнью за наш грехи.

Таким образом, смерть Христа стала актом милосердия, не противоречащим Божьему правосудию. Заместительная жертва Христа удовлетворила гнев Божий,

направленный против греха. Это позволило Богу быть «праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:26). Таким образом, в смерти Христа мы видим не просто проявление Божественного гнева; Его жертва стала удовлетворением требований Божественного правосудия. Без этого радикального шага было бы невозможно само Божественное милосердие.

### **Кто должен стать заместительной жертвой?**

Ключевой вопрос, с которым сталкиваются защитники теории удовлетворения, заключается в следующем: а кто может стать кандидатом на заместительную жертву? И вот здесь-то и встает достаточно остро тема внутреннего единства Троицы.

Как мы уже установили, заместительной жертвой не может быть человек или любое другое тварное существо. Только Тот, Кто имеет Божественную сущность, мог явить и Божественную любовь и в то же время осудить грех. Если бы мы утверждали, что это может быть сотворенное существо (арианская точка зрения по поводу Сына Божьего) или же некое существо, обладающее частью Божественной сущности (как утверждает полуарианская ересь), тогда мы бы вынуждены были констатировать странное положение вещей: для того, что явить Свою любовь и правосудие, Бог прибегает к помощи Своего творения, тем самым Он становится зависимым от него в этом вопросе. Такая ситуация вызывает в нашем воображении картину, когда тварное существо умоляет Бога о пощаде или когда Бог требует от тварного существа принести жертву в угоду Божьей справедливости. 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, то тогда получается совсем другая картина. Смерть Богочеловека Иисуса Христа — это не просто смерть человеческого существа, это также и смерть Самого Бога! Как мы уже говорили ранее, заме-

стительная смерть Христа требовала Божественности Христа. Это не означает, однако, что Его Божественная природа в буквальном смысле умерла; это означает, что Божественность Христа находилась в полном единении с Его человеческой природой в момент смерти. Его Божественная сущность согласилась отдать жизнь в жертву за грех. Прообразно Божественная природа Христа пережила «тысячи смертей» в смерти Его человеческой сущности.

Принесение Авраамом в жертву Исаака (Быт. 22) представляет собой впечатляющий пример истины, которую мы пытаемся прояснить. Бог призывает Авраама пройти самое величайшее испытание: «Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдь в землю Мория и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» (Быт. 22:2).

Только Бог может знать ту боль, которая разрывала сердце патриарха! Благодать Божья не дала Аврааму совершить это жертвоприношение, хотя он и был готов сделать это. Но цель была достигнута — Авраам действительно принес в жертву своего сына и сам пережил не одну смерть во время этого испытания.

То же самое произошло и с Божественной природой Христа. Его Божественность, соединенная с человеческой природой, полностью разделила те душевные муки, которые перенес Христос, приняв крестную смерть. И это дает нам право утверждать, что Бог действительно умер за нас.

### **Бог принимает наказание за наш грех**

Придя к выводу, что Бог умер за нас, мы можем спросить: является ли этот факт указанием на смерть только Сына? Очевидно нет! Зная, о том единстве, которое царит в Троице, мы можем смело сказать, что и Отец, и Святой Дух также участвовали в предсмертной агонии Христа и Его смерти. «Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою... потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя лю-

дям преступлений их, и дал нам слово примирения» (2 Кор. 5:18, 19).

Так кто же является заместительной жертвой? Был ли это просто Человек Иисус Христос? Нет! Включала ли в себя личность Заместителя человеческое естество? Более чем вероятно! Однако исчерпывалась ли искупительная смерть лишь смертью человеческого естества? Конечно же нет! Человеческая природа Христа настолько была связана с Его Божественностью, что можно утверждать: когда Христос умер на кресте, все Божество, вся Троица пережила «во Христе» эту смерть.

Божественная природа Христа является во всех смыслах Божественностью Троицы. И эта неразрывное единство в принесенной Христом жертве осудило грех, обеспечив путь к спасению для всего человечества.

Таким образом, мы можем сказать, что Бог, удовлетворяя требования Своего правосудия, не перенес Свой праведный гнев на какую-то третью сторону, не участвующую в великой борьбе. Во Христе Иисусе Он совершил суд над грехом, пожертвовав Собою. Есть ли в этой жертве, которой требовала Божественная справедливость и которая действительно стала заместительной, хоть какая-то несправедливость? И не является ли подобная жертва самой сущностью любви Божественной Троицы? Да, это и есть сама любовь, все созидающая и избавляющая своим искупительным воздействием всю Вселенную от ига греха.

Заместительная жертва носила не просто моральный характер, она явилась удовлетворением требований закона, который является неотъемлемой частью Божественной любви. Повторимся еще раз: Божья любовь включает в себя и милосердие, и справедливость. Если отрицать одно качество, то второе тоже теряет смысл — любовь становится либо бесхарактерным проявлением вседозволенности, либо неконтролируемой волной гнева.

Вот что писала по этому поводу Э. Уайт: «Через Иисуса милосердие Божье было явлено людям, но милосердие не подменяет собой справедливости. В законе открыва-



ется сущность Бога, и ни одна йота, и ни одна черта его не может быть изменена, чтобы оправдать павшего человека. Бог не изменил Своего закона, но *Он пожертвовал Собой во Христе ради искупления человека*<sup>8</sup>.

А вот как о том же самом говорит известный евангелический автор Джон Стотт: «Для того, чтобы спасти нас и удовлетворить требования Своего Закона, Бог через Христа принес Себя в жертву ради нас. Божья любовь восторжествовала над Божьим гневом благодаря Божественному самопожертвованию»<sup>9</sup>.

Великая истина о Святой Троице и искупительной смерти Христа красноречиво говорит о том, что Бог в Своем Сыне понес наказание за грех, став заместительной жертвой, навсегда примирив с Собой согрешившее человечество. И если Бог совершил такой шаг навстречу отчужденному грехом человечеству, то не дает ли это нам надежду и на то, что Он исцелит и восстановит мир во всей Вселенной?

## СУД И ОПРАВДАНИЕ БОГА

Проблема зла является одной из наиболее сложных философских проблем, с которой сталкиваются все религии. В частном порядке многие люди также ищут ответ на эту проблему. Основной вопрос, возникающий у людей: как добрый Бог, любящий Создатель может допускать так много зла, страданий и несправедливости в этом мире?

Осмелюсь предположить, что доктрина о Троице вносит важный вклад в понимание данной проблемы.

Христианский ответ на проблему зла в этом мире заключается в следующем: источником зла, страданий, поразивших этот мир, является грех. Однако в соответствии с христианским пониманием греха и зла то, что сейчас происходит в мире, является лишь частью общей картины. Мы как христиане верим, что придет

---

<sup>8</sup> Э. Уайт. «Желание веков». С. 762. Выделено мной.

<sup>9</sup> John R.W. Stott, *The Cross of Christ* (Downers Grove: InterVarsity, 1986), 159.

день, когда зло будет уничтожено и во всей Вселенной воцарится первоначальный порядок. Но кто совершит это?

И снова истина о Троицином Боге помогает нам раскрыть сущность проблемы. Решение проблемы застояло и стоит только за Богом – через Личность и Служение Его Сына. Бог не оставил нас на произвол судьбы, Он Сам «вступил» в эту борьбу со злом. Каким образом? Он послал Сына Своего едиnorodного как целительный бальзам на язвы греха, поразившего этот мир. Ни одно сотворенное существо не могло решить этот вопрос, только Бог во Христе мог сделать это.

Бог не послал ни Своего Ангела Гавриила, ни человека, ни другое сотворенное существо, представлявшее безгрешные миры. Но Он послал Сына Своего в образе Человека в самую гущу духовной битвы. Всю ответственность за решение этой проблемы Бог возложил не на творение, а на Себя.

### **Доктрина о Троице и тема великой борьбы**

Мы заметили, что подвиг Христа в контексте великой борьбы может служить единственным объяснением существующего зла и гарантией его окончательного искоренения.

Сюжетная линия великой борьбы такова: грех ворвался в небо с загадочным и непостижимым восстанием Люцифера. После долгих попыток убедить Люцифера в его неправоте Бог был вынужден изгнать Люцифера и его приспешников из небесных чертогов.

Многие люди задают вопрос, почему Бог не уничтожил Люцифера и последовавших за ним ангелов сразу. В контексте великой борьбы ответ будет таков: Бог предпочел более «продолжительное» решение проблемы, нежели быструю альтернативу. Он знал, что в последнем случае непадшее творение не сможет до конца понять всю несправедливость притязаний сатаны. Если бы сатана был уничтожен сразу, тогда все творение поклонялось бы Богу скорее из-за страха, нежели из-за любви.

Бог разработал план спасения — Он послал Своего Сына, чтобы Тот сразился с сатаной один на один. Через жизнь Христа, Его учение, а особенно через Его смерть была одержана победа над сатаной, было совершено искупление грехов, была выявлена истинная сущность Люцифера — обманщика и убийцы.

Хотя сатана и был побежден и у жителей не павших миров не осталось никаких сомнений по поводу его притязаний, все же осталось нечто, что требовало своего разрешения. А именно — окончательное уничтожение греха и спасение раскаявшихся грешников. На эти вопросы можно будет получить ответ лишь в процессе Суда.

Кто является ключевой фигурой в этом судебном процессе? Не кто иной, как Сам Господь Иисус. Сын Божий, наш Спаситель и Судья, будет открывать на каждом этапе судебного процесса, что Его действия никогда не противоречили Его сущности — Божественной любви. Дела тех, кто оказался в числе спасенных, и тех, кто будет потерян, всегда будут свидетельствовать о том, что Бог действительно оправдан, и никаких сомнений в Его справедливости и Его суде над грехом больше не останется.

Вероятнее всего, что основной причиной, почему эти вопросы все еще будут оставаться после искупительной жертвы Христа, является тот факт, что сатана изначально обвинил Бога в несправедливости требований Его святого закона любви<sup>10</sup>.

Сатана обвинил Бога в несправедливости Его требований подчиняться закону любви. Изначально сатана утверждал, что Божье милосердие должно превосходить Его справедливость. Когда же сатане удалось склонить первого человека ко греху, он заявил, что Божественное милосердие не должно отныне распространяться на человечество. Поскольку сатана сам лишился Божественного милосердия и был изгнан с небес, он

---

<sup>10</sup> Далее следует краткое изложение того, как Э. Уайт объясняет основные темы, затрагиваемые ею в главе «Совершилось» (из книги *«Желание веков»*, с. 761–764).

добивался того, чтобы и Адам с Евой также лишились милосердного отношения со стороны Бога. Таким образом, сатана полностью поменял свои первоначальные претензии и стал утверждать, что справедливость должна возвышаться над милосердием.

Сатана продолжает использовать обе линии аргументации в зависимости от того, как они способствуют достижению его целей. Но на Голгофе Бог противостоял сатане, используя более мощную аргументацию – смерть Христа была проявлением и Божьей милости, и Божьей справедливости. Эта справедливость, обусловленная милосердием, позволила Богу в Своем Сыне Иисусе Христе простить грех падшему человечеству. В то же время смерть Сына Божьего стала актом Божественной справедливости, которая была «пронизана» Божественным милосердием. Оба объекта нападков сатаны «встретились и соединились» на Кресте, где Христос одержал победу. Но если это так, тогда почему великая борьба все еще продолжается?

Ответ напрямую связан с тем, каким будет отношение Бога ко греху и грешнику после Голгофского креста. Это особенно важно, поскольку сатана после крестной смерти Христа с еще большим рвением выдвинул свою первоначальную претензию: справедливость должна быть «подавлена» милосердием, и смерть Христа призвана навеки упразднить Божий закон.

Да, на первый (поверхностный) взгляд, смерть Христа действительно была глубочайшим проявлением милосердной Божьей любви, так что, вполне возможно, Бог отныне будет проявлять Свою безграничную милость в любом случае проявлений человеческого греха. Но должно ли подобное проявление милости стать причиной более толерантного отношения Бога к проблеме греха и зла?

Небесный суд (на всех своих этапах: до Второго пришествия, во время Тысячелетнего царства и в конце Тысячелетнего царства) покажет, что Бог не нарушил присущего Ему баланса милости и справедливости. Расследование дел как искупленных, так и нечестивых

продемонстрирует, что любовь Христа будет действовать справедливо и последовательно во всех случаях.

Таким образом, когда великая борьба закончится, Бог навсегда уничтожит грех и его приспешников. Совершенная любовь одержит окончательную победу над грехом, Бог будет оправдан, и уже ни у одного из Его творений не останется тени сомнения в правильности и благодати Божьего правления. Тогда и только тогда гармония во Вселенной будет полностью восстановлена.

Остался еще один вопрос: а кто же одержит окончательную победу над грехом? Из всего вышесказанного следует, что именно Бог во Христе через Свою безграничную любовь станет Победителем. Эта любовь является самой сущностью природы Божественной Троицы. В конце концов все творение объединится под знаменем правления Святой Троицы. Пульс единой Вселенной будет биться в унисон с Божьей любовью!

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В Писании Бог открыт как Божественная Троица, которая извечно едина и неразрывна. Все Личности Троицы имеют единую природу, цели и характер. 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.

Мы убедились, что сердцем этого Божественного единства является динамичная, созидающая, изливающаяся на других жертвенная любовь. Высшим проявлением этой любви стало воплощение Сына Божьего. В этом величайшем подвиге любви Благая весть о Божьей милости и справедливости явила себя в победе над искушением, в искупительной смерти, которая даровала нам прощение через удовлетворение требований Божественного правосудия, в воскресении, через которое жизнь вечная стала реальностью для нас, и в заступни-

ческом служении, благодаря которому все, чего достигла воплощенная любовь, навсегда стало достоянием мира.

Воплощение Сына не является заключительным «аккордом» мелодии Божьей любви, явленной этому миру. После вознесения Христа Отец и Сын послали на нашу землю третью Личность Троицы, Святого Духа, чтобы утешать, убеждать, поддерживать и ободрять тех, кто ответил на данный Богом дар спасения.

Я убежден, что доктрина о Троице – это не просто умозрительная теория. Истина, содержащаяся в этой доктрине, является сердцевинной того, что делает христианство уникальной религией. Именно от понимания Троицы зависит и наше понимание величайшей библейской истины, выраженной в словах: «Бог есть любовь».

Любовь – это не просто красивое чувство, присущее человеку. Любовь – это сама сущность Творца Вселенной, ставшего одновременно и ее Искупителем. И истинное определение любви невозможно без привязки к Божественной вечной и триединой природе.

Эта любовь не представляет собой «дремлющее» чувство в сердце Творца! Напротив, любовь является движущей силой, побудившей Бога создать этот мир, искупить его от греха и восстановить Свое полноправное правление во Вселенной. Если бы принципы Божьего правления не были основаны на любви, Вселенная оказалась бы в большой беде. Без искупительной активности со стороны любящего Бога Вселенная в конце концов погрязла бы в социальной, моральной и физической анархии. Только всеобъемлющая Божья любовь может устанавливать моральные законы жизни, которые наполняют жизнь смыслом и упорядочивают ее. Мы обязаны Богу не только самим нашим существованием и спасением, мы зависим от Него в том, что касается любого подобия нравственного порядка (как в этом мире, так и в мире грядущем).

Божья любовь – это не просто проявление нежности и милосердия. У этой любви есть и более «суровая»

сторона – справедливость и правосудие. Именно этот аспект Божественной любви стал движущей силой, противостоящей тому потоку зла, который несет грех. И вопрос о том, какое решение принимает Бог, чтобы противостоять демонической активности, не теряет своей актуальности.

Я с уверенностью могу повторить: Божья любовь – это гармоничное сочетание милосердия и правосудия. Последнее качество уверяет нас в том, что Бог не позволит греху и его страшным последствиям уничтожить Вселенную.

Хотя Бог и медлит совершить Свое правосудие, но все же оно совершится, и грех будет уничтожен окончательно. В личности Своего возлюбленного Сына Бог пришел на эту землю, чтобы встретится с грехом «лицом к лицу», и, таким образом, Он решил проблему греха, испытав на Себе все Его последствия.

Итак, доктрина о Троице является настолько фундаментальной, настолько существенной, настолько библейской и, наконец, настолько необходимой для нашего понимания Бога, что мы не можем отводить ей второстепенную роль. Я убежден, что обновленное посвящение этой истине о Троице поможет нам по-новому осмыслить человеческое существование.

В этом мире тринитарное понимание Бога указывает нам на Него как на центр нашего поклонения, источник моральных норм, нашего служения и всей нашей миссии. Мы молимся о том, чтобы однажды мы предстали пред троном Небесного Царя и воздали Ему славу за то, что «час суда» миновал и во Вселенной вновь воцарились мир и гармония. «Маранафа, Господь грядет»!

*Уидден Вудро (доктор философии, университет Дрю) в течение 16 лет преподавал теологию на богословском факультете университета Эндрюса (США). В последние годы является профессором теологии в Адвентистском международном институте постдипломного образования (Филиппины). Основной сферой научной деятельности является история современной Церкви, систематическое богословие и этика. Является автором нескольких книг по*

*адвентистской и уэслианской сотериологии, а также соавтором книги о Троице. Среди самых известных его публикаций – монографии, посвященные сотериологии и христологии Э. Уайт.*



# История становления учения о Боге в Церкви АСД

Евгений Зайцев

Церковь адвентистов седьмого дня разделяет ортодоксальный взгляд на Бога как Единого в трех ипостасях Божества. Не секрет, однако, что учение о Боге как триедином в истории Церкви адвентистов седьмого дня формировалось на протяжении нескольких десятков лет, преодолевая антитринитарные тенденции раннего адвентизма. Учитывая определенный пробел в знаниях по этому вопросу среди многих членов церкви, попробуем взвешенно и максимально объективно проследить за тем, каким же образом в истории Церкви АСД происходило отвержение антитринитарных взглядов и утверждение той доктринальной позиции, которой Церковь придерживается сегодня.

Общеизвестен факт, что среди пионеров адвентистского движения были те, кто исповедовал унитарийский взгляд на Бога. Достаточно упомянуть Джеймса Уайта и Джозефа Бейтса, которые до присоединения к миллеровскому движению были членами унитарийской деноминации под названием *Christian Connection* («Христианское Объединение»). Эта деноминация исповедовала веру в одного «живого Бога», понимая под Святым Духом Божественную силу или энергию, посредством которой нечестивые возрождаются к благочестивой и добродетельной жизни.

Впервые на антитринитарную позицию отдельных пионеров адвентистского движения серьезное внимание обратил Эрвин Гейн в своей диссертации «Арианские или антитринитарные взгляды, представленные в адвентистской литературе, и ответная реакция Э. Уайт»<sup>1</sup>, защищенной в начале 60-х годов прошлого столетия. В своей работе Гейн приходит к выводу, что восприятие Э. Уайт Бога укладывается в рамки так называемого «тринитарного монотеизма».

С тех пор появилось еще несколько исследований, посвященных обозначенной проблеме, однако сам по себе факт, что их было крайне мало, указывает на миссиологический и практический (не теоретический и спекулятивный) характер адвентистского богословия в целом. Так, Рассел Холт в 1969 г. в своей работе проанализировал взгляды наиболее ярких представителей адвентистского богословия в XIX веке по вопросу о Боге, в частности, Джеймса Уайта, Джона Эндрюса, Августина и Даниила Бурдо, Розуэлла Коттрелла, Алонсо Джоунса, Уильяма Прескотта, Эдсона Уайта и Милиана Андреасена. В своем исследовании Холт пришел к выводу, что до 1890 г. в церкви преобладала антитринитарная позиция, в период с 1890 по 1900 гг. благодаря заявлениям, сделанным Э. Уайт, эта позиция стала постепенно меняться, а в период с 1900 по 1930 гг., когда большинство руководителей церкви, исповедовавших антитринитарные взгляды, ушли из жизни, тринитаризм окончательно «восторжествовал и стал стандартной позицией церкви»<sup>2</sup>. Таким образом, Холт как бы наметил траекторию всех последующих исследований, посвященных

---

<sup>1</sup> Erwin Gane, "The Arian or Anti-Trinitarian Views Presented in Seventh-day Adventist Literature and the Ellen G. White Answer" (M.A. thesis, Andrews University, 1963). Что касается непосредственно учения о Святом Духе, то еще раньше этот вопрос был исследован Christy Mathewson Taylor в диссертации "The Doctrine of the Personality of the Holy Spirit as Taught by the Seventh-day Adventist Church up to 1900", защищенной в 1953 г.

<sup>2</sup> Russel Holt, "The Doctrine of the Trinity in the Seventh-day Adventist Denomination: Its Rejection and Acceptance" (Term paper, Seventh-day Adventist Theological Seminary, 1969), 25.

проблеме становления доктринальной позиции Церкви АСД по вопросу о Троиедином Боге.

Серьезным вкладом в историю становления адвентистской теологии, как известно, стала книга Л. Е. Фрума *Movement of Destiny*, в которой автор представил наиболее полный набор первоисточников, касающихся проблемы тринитаризма и антитринитаризма в адвентизме<sup>3</sup>. В частности, в своей книге Фрум пытается доказать, что тринитарный взгляд на Бога утвердился в адвентизме несколько раньше, чем это было представлено в предшествующих исследованиях.

Ситуацию по этому вопросу в истории Церкви АСД в первой половине XX столетия попытался проследить Мерлин Берт<sup>4</sup>. В своем исследовании он демонстрирует, как полуарианские и антитринитарные взгляды постепенно сходят на нет, уступая место общепринятой христианской позиции по вопросу о Божественности Сына и Божественном и личностном статусе Святого Духа. Вудро Уидден значительно расширил поле богословской дискуссии, пытаясь увязать преимущества адвентистской сотериологии с новыми горизонтами, которые открылись благодаря утверждению тринитарных взглядов в первые десять лет после известной сессии ГК 1888 г. в Миннеаполисе<sup>5</sup>.

Наконец, среди последних работ, посвященных становлению адвентистской теологии, следует назвать книгу «Троица: тайна и откровение», написанную тремя современными адвентистскими исследователями Вудро Уидденом, Джерри Муном и Джоном Ривом в 2002 г.<sup>6</sup> В книге представлена основная аргументация, которая не раз в истории христианской церкви исполь-

---

<sup>3</sup> LeRoy E. Froom, *Movement of Destiny* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1971).

<sup>4</sup> Merlin Burt, "Demise of Semi-Arianism and Anti-Trinitarianism in Adventist Theology, 1888–1957" (Term paper, Andrews University, 1996). Ellen G. White Research Center, Andrews University.

<sup>5</sup> Woodrow W. Whidden, "Salvation Pilgrimage: The Adventist Journey into Justification by Faith and Trinitarianism," *Ministry*, April 1998, 5–7.

<sup>6</sup> Woodrow Whidden, Jerry Moon, John Reeve, *The Trinity: Understanding God's Love, His Plan of Salvation, and Christian Relationships* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2002).

зовалась в защиту полноты Божественности Сына, личностного и Божественного статуса Святого Духа, а также абсолютного единства и нераздельности Лиц небесной Троицы. Авторы прослеживают историю развития догмата о Троице, давая краткую характеристику тем оппозиционным учениям, которые периодически возникали в истории Церкви по вопросу о статусе Сына и Святого Духа. Значительное место в книге уделено истории тринитарной и антитринитарной мысли в Церкви АСД. Безусловным преимуществом данной книги является попытка увязать рассматриваемые доктринальные вопросы с практическим христианским опытом<sup>7</sup>.

Итак, каким же образом происходило становление адвентистской теологии Троицы? Что вызвало смену доктринальной позиции по вопросу о Троиедином Боге? Было ли это связано с результатами более серьезных и глубоких библейских исследований, или имел место так называемый «экуменический заговор», на который иногда намекают представители оппозиционных движений в лоне Церкви?

Известный адвентистский автор, профессор университета Эндрюса Джерри Мун в одной из своих публикаций<sup>8</sup>, посвященных рассматриваемой нами проблеме, выделяет в истории становления адвентистского учения о Боге шесть основных периодов:

1. Преобладание антитринитарных взглядов (1846–1888 гг.)
2. Неудовлетворенность антитринитаризмом (1888–1898 гг.)
3. Смена парадигмы (1898–1913 гг.)
4. Спад влияния антитринитаризма (1913–1946 гг.)
5. Преобладание тринитарных взглядов (1946–1980 гг.)

---

<sup>7</sup> В 2008 г. эта книга вышла на русском языке. См. Уидден В., Мун Д., Рив Д. «Троица: тайна и откровение». Заокский: «Источник жизни», 2008.

<sup>8</sup> Jerry Moon, "The Adventist Trinity Debate, Part 1: Historical Overview," *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 41, No. 1 (2003): 113–129.

6. Обострение интереса к проблеме (1980 г. по настоящее время).

Постараемся дать краткую характеристику каждого из этих периодов.

## ПРЕОБЛАДАНИЕ АНТИТРИНИТАРНЫХ ВЗГЛЯДОВ (1846–1888)

В первые сорок лет истории Церкви АСД многие члены церкви не принимали учение о Троице, во всяком случае, в том виде, в каком они его понимали. Значительная часть идеологов молодого движения исповедовали антитринитарные взгляды, хотя в литературе того периода встречаются упоминания и о тех, кто стоял на тринитарных позициях в понимании Бога. Так, например, Амброуз Спайсер, отец будущего президента Генеральной Конференции Уильяма Спайсера, будучи до обращения в адвентизм в 1874 году служителем у баптистов Седьмого дня, очевидно, остался на тринитарных позициях. Об этом свидетельствует переписка Уильяма Спайсера, который вспоминал о том, как его отец «был настолько задет антитринитарной атмосферой в Батл-крикской церкви, что отказался проповедовать»<sup>9</sup>. С. В. Уитни исповедовал веру в Пресвятую Троицу, однако, присоединившись к Церкви АСД в 1861 году, стал убежденным антитринитарием. Этот случай свидетельствует о том, что, по крайней мере, некоторые служители церкви в то время антитринитарную позицию рассматривали как обязательный элемент в научении новообращенных<sup>10</sup>. С другой стороны, Р. Коттрелл, известный служитель и поэт в раннем адвентизме, писал в «Ревью», что, хотя он и не верил в Троицу, он никогда «не проповедовал против Нее»<sup>11</sup>. На тот факт,

---

<sup>9</sup> A. W. Spalding to H. C. Lacey, June 2, 1947, Adventist Heritage Center, Andrews University.

<sup>10</sup> Seymour B. Whitney, “Both Sides,” *Review and Herald*, February 25 and March 4, 1862, 101–103, 109–111.

<sup>11</sup> R. F. Cottrell, “The Doctrine of the Trinity,” *Review and Herald*, June 1, 1869.

что в этот период времени в Церкви АСД далеко не все были согласны с антитринитарной позицией, указывает и замечание, сделанное Д. Бурдо в 1890 году: «Хотя мы утверждаем, что верим и поклоняемся только одному Богу, мне иногда кажется, что среди нас столько же богов, сколько и представлений о Божестве»<sup>12</sup>.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что те, кто отрицал традиционное учение о Троице, выраженное в исторических Символах веры, искренне верили в библейские свидетельства относительно извечности Бога Отца, Божественности Иисуса Христа «как Творца, Искупителя и Ходатая» и «важности Святого Духа»<sup>13</sup>. Так, Артур Уайт, внук Джеймса Уайта, писал, что, хотя его дед и отвергал учение о Троице, он, тем не менее, верил в существование трех великих небесных сил<sup>14</sup>. Первый Сборник духовных песнопений, изданный Джеймсом Уайтом в 1849 году, содержал, в частности, следующую доксологию: «Прославим Отца, Сына и Святого Духа»<sup>15</sup>. Важно подчеркнуть, что, несмотря на отвержение Троицы, Джеймс Уайт не верил в то, что Сын ниже Отца. В 1877 году с определенной долей иронии Джеймс Уайт заметил: «Неизъяснимая троица, которая представляет божество как три в одном и одно в трех, выглядит достаточно дурно, однако крайнее унитариянство, ставящее Христа ниже Отца, выглядит еще дурнее»<sup>16</sup>.

В то время, как в самой ранней истории адвентизма некоторые придерживались взглядов, согласно которым Христос был сотворен<sup>17</sup>, к 1888 году в церкви практически утвердилось общепризнанное представление

---

<sup>12</sup> D. T. Bourdeau, "We May Partake of the Fullness of the Father and the Son," *Review and Herald*, November 18, 1890, 707.

<sup>13</sup> Gane, 109.

<sup>14</sup> Arthur L. White to Hedy Jemison, July 2, 1969.

<sup>15</sup> James White, comp., *Hymns for God's Peculiar People, That Keep the Commandments of God, and the Faith of Jesus* (Oswego: Richard Oliphant, 1849), 47.

<sup>16</sup> James White, "Christ Equal with God," *Advent Review and Sabbath Herald*, November 29, 1877, 72.

<sup>17</sup> См., например, Uriah Smith, *Thoughts, Critical and Practical, on the Book of Revelation* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing Association, 1865), 59. Позже Смит отказался от подобных взглядов. См. его работу *Looking Unto Jesus* (Battle Creek: Review and Herald, 1898), 12, 17.

о том, что предсуществование Сына Божьего «уходит настолько далеко во дни вечности, что для ограниченного воображения Он практически безначален». Каким бы ни было это начало, однозначно, Сын появился не в результате «творения»<sup>18</sup>. Подобную эволюцию взглядов можно проследить на примере Урии Смита, на протяжении многих лет являвшегося главным редактором основного периодического издания Церкви АСД – журнала *Review and Herald*. Так, в 1865 году Смит писал, что Христос «был первым сотворенным существом, чье существование уходит в прошлое еще задолго до появления других тварных существ; Он был следующим после самосущего и вечного Бога»<sup>19</sup>. К 1881 году Смит, однако, изменил свою позицию и пришел к выводу, что Сын был «рожден», не сотворен, что, в общем-то, соответствует Никео-Цареградскому Символу веры, принятому церковью в IV веке<sup>20</sup>.

Пионеры адвентизма выдвигали по крайней мере шесть причин своего отвержения учения о Троице. Во-первых, им казалось, что в Библии нет достаточных указаний на три Личности Божества. Движимые чисто рационалистическим подходом, они не могли одновременно принять библейские свидетельства о «единстве» Бога и Его «триединстве».

Вторая причина для отвержения пионерами адвентизма учения о Троице заключалась в ошибочном истолковании этого учения как отождествляющего Отца и Сына. Другими словами, среди пионеров адвентистской церкви имели место модалистские представления о Троице, отвергнутые Вселенской Церковью еще на раннем этапе своего исторического развития.

Третьей причиной для отвержения было опять же ошибочное представление о том, что учение о Троице будто бы утверждает веру в существование трех Богов.

---

<sup>18</sup> E. J. Waggoner, *Christ and His Righteousness* (Oakland, CA: Pacific Press, 1890), 21–22.

<sup>19</sup> Uriah Smith, *Thoughts, Critical and Practical, on the Book of Revelation* (Battle Creek: Seventh-day Adventist Publishing, 1865), 59.

<sup>20</sup> Uriah Smith, *Thoughts, Critical and Practical, on the Book of Revelation* (Battle Creek: Seventh-day Adventist Publishing, 1881), 74.

«Если Отец — Бог, и Сын — Бог, и Святой Дух — Бог, тогда у нас три Бога», — писал Лафборо в 1861 г.<sup>21</sup>

Четвертое возражение касалось представления о том, будто бы учение о Троице умаляет значение искупления, совершенного Христом. Вечный и неизменный Бог не может умереть по определению, рассуждали пионеры, поэтому, если Христос есть истинный Бог, Он не мог умереть за грехи людей на Голгофе. Если же на кресте Он умер как человек, то Его человеческой жертвы явно недостаточно для искупления человечества от греха<sup>22</sup>.

Пятое возражение было связано с библейскими текстами, в которых, по мнению пионеров, однозначно указывалось на более позднее происхождение Сына или на Его более низкий по сравнению с Отцом статус. Речь прежде всего шла о самом словосочетании «Сын Божий», а также таких выражениях, как «начало создания Божия» (Откр. 3:14), «рожденный прежде всякой твари» и др.

Шестое возражение касалось собственно Святого Духа, Который не воспринимался как личное существо. Ведущую роль в формировании церковной позиции на этот счет играл известный адвентистский автор и богослов Урия Смит. В 1878 г. им были опубликованы лекции, которые он прочитал весной 1877 г. в рамках «Библейского института» в Оуклэнде. В этих лекциях автор высказывается весьма категорично относительно природы Святого Духа, понимая под Святым Духом «истекающее» от Бога «влияние». Лекционный материал был изложен автором в форме вопросов и ответов. На вопрос: «Что есть Дух Святой?» Урия Смит отвечает: «Всякая попытка ответить на этот вопрос равносильна тому, чтобы ступить на святую землю. *Это* нечто общее с Отцом и Сыном: Дух Божий, Дух Христов. *Это* нечто, по отношению к чему используются такие выражения, как «изливаться», «исполняться», «нисходить» и др.

---

<sup>21</sup> J. N. Loughborough, "Questions for Bro. Loughborough," *Advent Review and Sabbath Herald* 18 (November 5, 1861), 184.

<sup>22</sup> J. H. Waggoner, *The Atonement* (Oakland, CA: Pacific Press, 1884), 173. Примерно такую же аргументацию приводит и Урия Смит в *Looking Unto Jesus*, 23.



Христос «дунул» на Своих учеников и сказал: «Примите Духа Святого» (Ин. 20:22). Он [Святой Дух, причем автор использует обезличенное местоимение *it*, а не личное местоимение мужского рода *He* – Он] был действующей силой при сотворении мира (Быт. 1:2). Однако было бы совершенно напрасно пытаться перечислять все методы и все многообразие его проявлений. Одним словом, *это* можно было бы лучше всего описать как *таинственное влияние, истекающее от Отца и Сына, их представителя и проводника их силы*<sup>23</sup>. Так, Урия Смит в одной из своих статей по вопросу о Святом Духе с уверенностью заявлял следующее: «Есть различные выражения относительно Святого Духа, которые указывают на то, что он [*sic*] не может рассматриваться как личность, поскольку о нем говорится как об “изливающимся в сердца” (Рим. 5:5), как об “изливающимся на всякую плоть” (Иоил. 2:28)»<sup>24</sup>.

Конечно, подобная аргументация основывается на буквалистском подходе к интерпретации отдельных библейских текстов, которые могут представлять собой лишь риторический оборот или образное выражение. Поэтому эти и подобные им тексты вполне могут устраивать любую парадигму в восприятии Бога, будь то тринитарную или антитринитарную. Ни один из приведенных выше аргументов не представляет собой серьезной и обоснованной критики тринитарной позиции. В то же самое время за каждым из них стоят понимаемые соответствующим образом библейские тексты. Смена парадигмы в понимании Бога, которая имела место в истории адвентистской теологии, очевидно, была связана с более глубоким осмыслением соответствующих библейских текстов.

---

<sup>23</sup> Uriah Smith, *The Biblical Institute* (1878), 184.

<sup>24</sup> Uriah Smith, “In the Question Chair,” *Review and Herald*, March 23, 1897, 188.

## НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ АНТИТРИНИТАРИЗМОМ (1888–1898)

Серьезные перемены в адвентистской теологии были связаны с теми тенденциями, которые наметились в ходе богословской дискуссии в рамках Миннеаполисской сессии Генеральной Конференции 1888 года.

Основной фокус сессии Генеральной Конференции 1888 г., сосредоточенной, как известно, на «Христе как нашей праведности» и на последующем возвеличивании креста Христова, обозначил серьезную проблему, связанную прежде всего с тем, может ли Христос, имея подчиненную и производную Божественность, обладать достаточной спасительной силой. Так, Эллет Ваггонер настаивал на необходимости «сформулировать законную позицию равенства Христа с Отцом, для того чтобы по достоинству можно было оценить Его искупительную силу»<sup>25</sup>. И хотя в период до 1890 года Ваггонер еще сомневался в том, что Христос имел предвечное существование, он ревностно отстаивал идею о том, что Христос не был сотворен, что Он имеет жизнь в Самом Себе и что Он Сам по Себе обладает бессмертием. Ваггонер настаивал на «Божественном единстве Отца и Сына» и доказывал, что Христос «по природе той же сущности, что и Сам Бог, и, имея жизнь в Самом Себе, Он по достоинству называется Иеговой, Самосущим, равным Богу, обладающим всеми характеристиками Божества»<sup>26</sup>. Ваггонер не был до конца тринитарием, однако он прекрасно понимал, что более серьезная концепция Христова искупления требует Его более высокого Божественного статуса. «Если хотя бы на йоту, – рассуждает Ваггонер, – Христос меньше, чем Бог, Он не может привести всех нас к Нему»<sup>27</sup>. Подобная логика однозначно вела к признанию полноты Божественности Сына и Его извечного предсуществования.

---

<sup>25</sup> Waggoner, 19.

<sup>26</sup> Там же, с. 22, 23, 25.

<sup>27</sup> Там же, с. 44.

В 1892 году Тихоокеанское книжное издательство Церкви АСД опубликовало небольшую работу Самуила Спиэра «Библейское учение о Троице», в которой автор попытался еще раз обратить внимание на два самых распространенных исторических заблуждения в вопросе понимания Троицы: с одной стороны, это заблуждение тритеизма, то есть представления о том, что Отец, Сын и Святой Дух — это три Бога, а с другой стороны, это заблуждение модализма, согласно которому Отец, Сын и Святой Дух — это различные модусы выражения одного и того же Бога<sup>28</sup>. В этой работе впервые было открыто заявлено о личностном статусе Святого Духа. Автор, однако, постарался уйти от спекулятивных рассуждений относительно «индивидуального сознания» Святого Духа.

1898 год — весьма знаменательный в истории адвентизма. Именно в этом году вышли две публикации, которые привлекли к себе живое внимание всей Церкви. Прежде всего, речь идет о книге Урии Смита «Взирая на Иисуса». Урия Смит — один из тех адвентистских богословов, которые на протяжении долгого времени пытались отстаивать антитринитарную позицию. Нельзя сказать, что последняя книга Смита представляет собой радикальный пересмотр автором собственных взглядов, однако Смит решительно отказывается от своих прежних представлений о том, что Христос был сотворен. Автор продолжает настаивать на абсолютной безначальности только Отца, полагая, что Сын «был рожден», то есть появился в результате необъяснимого «божественного импульса или процесса, но не творения» в настолько отдаленный от нас момент времени, что для ограниченного сознания это время представляется практически вечностью. Ссылаясь на «загадочные выражения» — «единородный Сын», «единородный от Отца», «от Бога исшел», Смит, к сожалению, повторяет ошибочный путь, пройденный историческим христианством, переводя разговор о Боге откровения в сферу

---

<sup>28</sup> Samuel T. Spear, *The Bible Doctrine of the Trinity*, Bible Students' Library, no. 90 (March 1892), с. 3–14.

отношений внутри Троицы. «Из этого следует, — снова и снова повторяет Смит, — что посредством какого-то божественного импульса или процесса, но не творения, известного одному только Всеведущему Богу и возможного одному только Всемогущему, *появился Сын Божий*»<sup>29</sup>.

Вместе с тем в своей книге Смит делает поразительно тринитарное заявление, когда говорит: «Союз между Отцом и Сыном не умаляет, а лишь усиливает Их. Посредством него и в связи со Святым Духом мы и имеем все Божество»<sup>30</sup>. Более того, Смит утверждает идею равенства Сына с Отцом, когда пишет: «Прежде чем Христос предпринял искупление человека, Он занимал позицию равного с Богом. И о том, что Он действительно занимал такую позицию, убедительно свидетельствует Павел»<sup>31</sup>.

Тем не менее позиция Смита вряд ли может рассматриваться как библейская в полном смысле этого слова, если учитывать его довольно нестандартные высказывания относительно природы Сына и Божества в целом. Отказываясь от идеи сотворения Сына Богом, Смит между тем говорит о Боге чуть ли не в категориях современной процессуальной теологии, когда пишет: «С [*появлением*] Сына эволюция Бога как Божества была завершена. Все остальное, живое и неживое, появилось в результате творения Отцом и Сыном — Отцом как изначальной причиной и Сыном как действующим агентом, посредством Которого все и появилось»<sup>32</sup>. Что Смит понимает под эволюцией Божества — на этот вопрос ответить сегодня, наверное, невозможно. Ясно одно, что у самого Смита прослеживается определенная эволюция во взглядах по столь деликатному вопросу, как учение о Троице.

---

<sup>29</sup> Uriah Smith, *Looking Unto Jesus* (Battle Creek, MI: Review and Herald Publishing Association, 1898), 10 (курсив наш).

<sup>30</sup> Там же, с. 3, 10, 13.

<sup>31</sup> Там же, с. 12.

<sup>32</sup> Там же, с. 13 (курсив наш).

На общую церковную позицию по вопросу о Сыне и Святом Духе решающее влияние оказала другая книга, написанная в том же году наиболее авторитетным в адвентистской среде автором. Речь идет о книге Э. Уайт «Желание веков». Именно этой книге суждено было произвести изменение всей парадигмы адвентистской теологии, в том числе и представлений о Боге.

## СМЕНА ПАРАДИГМЫ (1898 – 1913)

В этот период церковной истории богословское сознание адвентистской Церкви становится тринитарным, и, как уже было отмечено выше, определяющую роль в столь значительной смене теологической парадигмы сыграла книга Э. Уайт «Желание веков». Следует заметить, что Э. Уайт, в отличие от своего супруга Джеймса и ряда других руководителей церкви, в прошлом никогда не делала антитринитарных заявлений, хотя, как считает Jerry Moon, и в ее понимании этого непростого вопроса также можно увидеть определенную эволюцию взглядов<sup>33</sup>. Связано это прежде всего с соответствующей расстановкой богословских акцентов на том или ином этапе развития адвентистской Церкви.

Как известно, вопрос о природе Бога и восприятии Сына и Святого Духа, который не был приоритетным в самом начале становления адвентистской теологии, в конце XIX века приобретает в Церкви особую актуальность<sup>34</sup>. В подобной эволюции для нас не должно быть ничего странного. Восприятие Бога Э. Уайт возрастало по мере богословского взросления Церкви, а также посылаемого ей откровения свыше. И это касается не только вопросов понимания Бога, но и целого ряда дру-

---

<sup>33</sup> Jerry Moon, “The Adventist Trinity Debate, Part 2: The Role of Ellen G. White”, *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 41, No. 2, P. 276.

<sup>34</sup> Приоритет в расстановке богословских акцентов в ранней Церкви АСД отдавался, как известно, таким доктринам, как учение о Законе Божьем и заповедь о Субботе, учение о небесном святилище и ходатайственном служении Христа в нем, учение о «следственном суде», начавшемся с 1844 г., учение об «условном бессмертии», учение о скором Втором пришествии Христа и т. д.

гих доктрин, к осмыслению которых церковь приходи-  
ла не сразу. Более того, следует подчеркнуть, что Э. Уайт  
всегда готова была отказаться от вынашиваемых ранее  
взглядов, если они не соответствовали Божьему откровению.  
Хорошо известны ее слова, записанные в 1892  
году: «Нам многому еще нужно научиться и в то же время  
от очень многого отказаться. Не ошибаются только  
Бог и Небо. Те же, кто считают, что им никогда не при-  
дется расстаться с излюбленными взглядами, никогда  
не придется менять свое мнение, будут разочарованы.  
И пока мы будем упорно держаться своих собственных  
идей и мнений, мы не сможем иметь единства, о кото-  
ром молился Христос»<sup>35</sup>.

Итак, уже с первых страниц своей книги Э. Уайт дела-  
ет заявления, однозначно причисляющие ее к ортодоксальной  
позиции по вопросу о Божественной природе  
Сына<sup>36</sup>: «От дней вечности Господь Иисус Христос был  
одно с Отцом»<sup>37</sup>. Однако наиболее яркое и убедительное  
свидетельство на этот счет мы находим в эпизоде  
с воскрешением Лазаря. Прочитав слова Христа  
«Я есмь воскресение и жизнь», Э. Уайт делает заявление,  
которое по своей богословской значимости выходит  
даже за рамки ортодоксальной позиции, выраженной  
в Никео-Цареградском Символе веры. Она пишет: «Во  
Христе была жизнь — изначальная, не заимствованная,  
не производная»<sup>38</sup>.

Еще более убедительно Э. Уайт выражается по вопро-  
су о Божественном и личностном статусе Святого Духа.  
Обращаясь к Святому Духу, она неоднократно исполь-  
зует личное местоимение «Он», как бы подчеркивая Его  
личностную природу. А следующее высказывание не  
оставляет вообще никаких сомнений в ортодоксально-  
сти позиции Э. Уайт по этому вопросу: «Сопротивляться  
греху и противостоять ему возможно только благодаря

---

<sup>35</sup> E.G. White, "Search the Scriptures," *Review and Herald*, July 26, 1892, par. 7.

<sup>36</sup> Здесь и далее под словом «ортодоксальный» понимается «правильный», «выверенный», соответствующий библейской позиции, утвердившийся в истории раннего христианства в борьбе с гетеродоксией или ересью.

<sup>37</sup> E.G. White, *The Desire of Ages* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1964), 19.

<sup>38</sup> Там же, с. 530.

могущественному посредничеству третьей Личности Божества, которая проявит себя не в видоизмененной энергии, а в полноте Божественной силы»<sup>39</sup>. Следует заметить, что это не был первый случай обращения к Святому Духу как к третьей Личности Божества. Выражение «Третья Личность Божества» появилось впервые в ее трактате, изданном годом ранее<sup>40</sup>.

Убедительное заявление о личностном статусе Святого Духа было сделано Э. Уайт годом позже в ее выступлении перед студентами колледжа Авондэйл в Австралии. В своей речи она, в частности, сказала: «Мы должны сознавать, что Святой Дух, являющийся личностью в той же степени, что и сам Бог, проходит по этой земле» (имеется в виду территория академического городка)<sup>41</sup>.

Столь яркие заявления, безусловно, не могли не остаться без внимания церкви, не сформировавшей еще своей официальной позиции по вопросу о Святом Духе. Подобные заявления побудили многих исследователей заняться серьезным изучением библейского материала, чтобы по примеру верийских верующих удостовериться, «точно ли это так» (Деян. 17:11). В этом библейском материале были, в частности, и тексты, на которые ссылалась сама Э. Уайт, отстаивая тринитарную позицию<sup>42</sup>. Ко многим приходит осознание того, что значение целого ряда библейских текстов, касающихся вопросов миссии Святого Духа, было в прошлом явно недооценено<sup>43</sup>. Вот как, например, писал в одном

---

<sup>39</sup> Там же, с. 671. Относительно столь убедительного заявления по поводу личностной природы Святого Духа критиками было высказано предположение, что оно появилось в тексте книги Э. Уайт позже и что в самом первом, прижизненном издании книги «Желание веков» слов «третья личность Божества» не было. Это заявление, однако, легко опровергается сравнением текста поздних изданий книги с текстом прижизненного издания, который сохранился практически во всех исследовательских центрах Э. Уайт и во многих частных коллекциях. См. *Наше наследие* № 2 (17), июль – сентябрь 2006, с. 4–7.

<sup>40</sup> См. E.G. White, *Special Testimonies for Ministers and Workers*, [series 1] no. 10 (Battle Creek, MI: General Conference of SDAs, 1897), 25, 37.

<sup>41</sup> *Manuscript* 66, 1899. Цит. по книге *Evangelism*, p. 616.

<sup>42</sup> Рим. 8:16; 1 Кор. 2:10–14; Ин. 16:7–14; Ин. 14:16–18, 26; Кол. 2:9 и др.

<sup>43</sup> См., например, “The God-Man,” *Review and Herald*, 20 September 1898, 598; “Walking in the Spirit,” *Review and Herald*, 24 January 1899, 82; S.M.I. Henry, *The Abiding*

из номеров *Review and Herald* R.A. Underwood, автор статьи «Святой Дух – Личность»: «Сегодня мне кажется странным, как я мог раньше верить в то, что Святой Дух – это просто влияние, если учитывать ту работу, которую Он совершает. Однако нам нужна истина, потому что это истина, и мы отвергаем заблуждение, потому что это заблуждение, независимо от тех взглядов, которых мы придерживались ранее»<sup>44</sup>.

Произошедшую в богословском сознании Церкви АСД смену парадигмы развернуть вспять было уже невозможно. Постепенно происходит становление более выверенной позиции по вопросу о Божественном и личностном статусе Святого Духа, основанной, главным образом, на библейском тексте.

Сформулировать более четко свою позицию по вопросу о Святом Духе Э. Уайт побудил богословский кризис церкви, разразившийся в 1902–1907 гг. Отчасти этот кризис был связан с неортодоксальными взглядами Джона Келлога, главного врача ведущего оздоровительного учреждения Церкви АСД – санатория в Батл-Крике (штат Мичиган, США).

В 1905 г. Э. Уайт пишет «Свидетельство», посвященное целиком и полностью проблеме восприятия Бога. В этой работе она решительно отмежевывается от так называемой лжетроицы, которую она клеймит такими хлесткими характеристиками, как «спиритуалистическая», «неверная и несовершенная», «след древнего змия», «дьявольская пучина»<sup>45</sup>. «Мне было поручено сказать, – пишет Э. Уайт, – что заявлениям тех, кто стремится к сложным научным объяснениям, не следует доверять. Приходится, в частности, слышать такие заявления: “Отец есть свет невидимый, Сын – свет материализованный, Святой Дух – свет разливающийся” или: “Отец подобен росе, невидимому пару; Сын подобен росе, выпавшей в виде прекрасных капель; Дух по-

---

*Spirit* (Battle Creek, MI: Review and Herald Publishing Association, 1899); “The Third Person,” 16 January 1900, 35.

<sup>44</sup> R.A. Underwood, “The Holy Spirit a Person,” *Review and Herald*, 17 May, 1898, 310.

<sup>45</sup> E.G. White, *Special Testimonies*, Series B, no. 7, 62, 63.



добен влаге, оросившей все живое”. Или вот еще одно заявление: “Отец словно пар невидимый, Сын подобен налитому свинцовой тяжестью облаку, Дух же есть дождь, проливающийся и действующий с освежающей силой”. Все эти спиритуалистические построения не что иное, как пустой звук. Они несовершенны и обманчивы. Они искажают и умаляют Божественное Величие, с которым не может сравниться ничто земное. Бога невозможно сравнить с плодами Его рук. Это все — земные вещи, пребывающие под проклятием Божьим, связанным с грехопадением человека. Отца нельзя описывать земными категориями»<sup>46</sup>.

Далее Э. Уайт дает собственное определение тому, что она понимает под природой Божества. Она пишет: «Отец являет Собой всю полноту Божества в реальности, однако Он невидим для глаз смертного. Сын есть вся полнота Божества, явленного людям. Слово Божье провозглашает Его как “образ Бога невидимого”. “Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную”. Здесь показана личностная природа 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. *В небесном трио — три живые личности*. Во имя этих *трех великих сил* — Отца, Сына и Святого Духа — крестятся все те, кто принимает Христа живой верой, и эти три силы будут содействовать покорным подданным небесного царства в их стремлении жить новой жизнью во Христе»<sup>47</sup>. Следует обратить внимание на то, как взаимозаменяемо использует Э. Уайт в данном отрывке понятия «личность» и «сила», применяя их как к Отцу и Сыну, так и к Святому Духу. Поэтому выражение «сила», когда идет речь

---

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Там же (курсив наш).

о Святом Духе, следует рассматривать прежде всего в личностном аспекте<sup>48</sup>.

Выражения, которые допускает здесь Э. Уайт, однозначно указывают на личностную природу Бога в целом и, конечно же, Святого Духа. Дух Святой — не сила и не благодать, а «Дух во всей полноте Божества, являющий силу Божьей благодати» (курсив наш). Он на равных с Отцом и Сыном входит в состав «небесного трио». Выражение, которое впервые использует Э. Уайт для передачи идеи триединства Божьего, несколько необычно и где-то даже неожиданно. Конечно же, Э. Уайт здесь не предлагает новую терминологию взамен старой. Образ трех музыкантов, красиво и слаженно исполняющих музыкальное произведение, всего лишь один из тех многочисленных образов, которые пытались предложить человеческое воображение в истории христианской мысли. И этот образ, хотя он и передает гармонию действий, не лишен того же недостатка, что и большинство других: он дробит природу, указывая как бы на трех богов. Используя слово «трио» взамен традиционной «троицы», Э. Уайт лишь стремится отмежеваться от идеи обезличенной («спиритуалистической») и чисто умозрительной (спекулятивной) «троицы», которая преобладала в сознании многих христианских интеллектуалов ее времени.

Наконец, приведем еще одно убедительнейшее свидетельство о личностном статусе Святого Духа, сделанное Э. Уайт в 1906 г. Она пишет: «Святой Дух — это личность, ибо Он свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божьи... Святой Дух имеет личностную природу, иначе Он не мог бы свидетельствовать духу нашему, что мы дети Божьи. Более того, Он должен быть Божественной личностью, иначе Он не мог бы проникать в глубины сознания Божьего. “Ибо Дух все пронизает, и глубины Божию. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа

---

<sup>48</sup> Ср. также со словами Э. Уайт: «Мы призваны к сотрудничеству с тремя высшими силами неба — Отцом, Сыном и Святым Духом. Эти три силы будут действовать через нас, делая нас соработниками с Богом». См. *Special Testimonies*, Series B, No. 7, p. 51. Цит. по книге *Evangelism*, p. 617.

человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия»<sup>49</sup>. В этих словах позиция Э. Уайт по вопросу о природе Святого Духа однозначно носит ортодоксальный характер.

Богословский кризис, связанный с доктором Келлоггом, безусловно, оказался полезным для церкви в том смысле, что он способствовал более тщательной проработке одного из сложных вопросов всего христианского вероучения. В ходе этого кризиса Э. Уайт решительно отстаивает личностную природу Святого Духа, преодолевая соблазны рационального и спиритуалистического мышления. Ясно выраженная позиция Э. Уайт помогла произвести смену парадигмы в богословском сознании Церкви АСД. Постепенно адвентисты стали приходить к согласию относительно того, что представление о триедином Боге, утверждающее равную с Отцом Божественность Сына и Святого Духа, а также личностный статус Святого Духа, является библейской истиной. В «Основах адвентистской веры», опубликованных Ф. Уилкоксом в *Ревью энд Геральд* в 1913 году, в частности, говорилось: «Адвентисты Седьмого Дня верят в: 1. Божественную Троицу. Эта Троица состоит из вечного Отца... Господа Иисуса Христа... (и) Святого Духа, третьей личности Божества»<sup>50</sup>.

## ЗАКАТ АНТИТРИНИТАРИЗМА (1913 – 1946)

Основы тринитарного учения, заложенные Э. Уайт в последние 15 лет ее служения, стали отправной точкой для последующего формирования официальной позиции Церкви АСД по вопросу о Боге, в том числе и о Святом Духе. Хотя в те годы в Церкви еще не существовало единого подхода к определению статуса вероучительных положений, учитывая господствующее в Церкви представление о том, что единственным источником вероучения адвентистов седьмого дня является Библия,

<sup>49</sup> *Manuscript 20*, 1906. Цит. по книге *Evangelism*, pp. 616, 617.

<sup>50</sup> F. M. Wilcox, "The Message for Today," *Review and Herald*, October 9, 1913, 21.

тем не менее, как будет показано далее, Церковь вынуждена была время от времени публиковать свои основные доктринальные положения. Примером тому могут служить уже отмеченные в предыдущем разделе «Основы адвентистской веры», опубликованные в ведущем периодическом издании адвентистской Церкви *Ревью энд Геральд* в 1913 году. В публикации подчеркивалась вера Церкви в Святого Духа как «третью личность Божества». И хотя, начиная с этого времени, можно говорить о закате антитринитарной позиции, тем не менее повышенный интерес к доктрине о Троице продолжал сохраняться на протяжении всех последующих лет.

Одним из наиболее знаковых событий, которые имели место в этот период и которые оказали серьезное влияние на утверждение в Церкви доктрины о Святом Духе, явилась Библейская конференция 1919 года. Среди вопросов, обсуждавшихся на этой конференции, стоял и вопрос о природе Сына. Учитывая тот факт, что восприятие Божественного и личностного статуса Святого Духа напрямую зависит от восприятия Божественного статуса Сына, значение этой конференции в утверждении ортодоксальной позиции по вопросу о Святом Духе трудно переоценить.

Наиболее активным защитником тринитарной позиции на этой конференции был Уильям Прескотт. Еще в 1902 году, когда Прескотт стал редактором журнала *Review and Herald*, он подготовил серию статей, в которых подчеркивал равнобожественность и соичность природы Отца и Сына<sup>51</sup>. В ряде других последовавших публикаций Прескотт старался отстаивать Божественный и личностный статус как Сына, так и Святого Духа.

В своих восьми докладах, озаглавленных «Личность Христа», используя богатейший библейский материал, Прескотт отстаивает классическую тринитарную позицию, утверждая равносущность Отца и Сына, то

---

<sup>51</sup> W.W. Prescott, "Studies in the Gospel Message," *Advent Review and Sabbath Herald*, September 2, 1902, 4; idem, "Our Place as Sons," *Advent Review and Sabbath Herald*, September 23, 1902, 6; idem, "The Eternal Purpose," *Advent Review and Sabbath Herald*, December 23, 1902, 4.

есть полноту Божественной природы Христа. И хотя он и говорит о «производности» существования Сына от Отца, подчеркивается, скорее, единство сущности, а не момент появления Сына от Отца во времени<sup>52</sup>. «Лишь в определенном смысле, как я вижу это, нам следует понимать подчиненность Сына Отцу; эта подчиненность никоим образом не связана с Его Божественными атрибутами или Его вечным существованием. Скорее всего, речь идет о “производном” существовании в контексте Ин. 5:26: “Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе”. Используя сложившуюся терминологию, мы говорим, что Сын совечен с Отцом. Однако это не препятствует Ему быть едиnorodным Сыном Отца»<sup>53</sup>.

Известно, что большая часть присутствовавших на Библейской конференции так и не смогли определиться по вопросу равнобожественности и совечности Отца и Сына. Дискуссия по этой непростой проблематике продолжится и в последующие годы. Следует заметить, что спустя год Прескоттом будет опубликована книга о Христе, которая на многие годы станет стандартным учебником по христологии для адвентистских колледжей и семинарий и которая внесет значительную лепту в формирование тринитарной позиции Церкви<sup>54</sup>.

Еще один немаловажный фактор способствовал утверждению в Церкви адвентистов седьмого дня в первые десятилетия XX столетия тринитарной позиции. Церковь АСД оказалась вовлеченной в известное в те годы противостояние между «фундаментализмом» и «модернизмом». Христианский «модернизм», вооруженный историко-критическим методом истолкования Библии, лишает, как известно, Священное Писание авторитета Божественного откровения и ставит под сомнение многие церковные догматы. Модернисты

---

<sup>52</sup> W.W. Prescott, “The Person of Christ,” July 2, 1919, presentation in “Bible Conference Papers 1–8, July 1–19, 1919”, p. 69. Adventist Heritage Center, Andrews University.

<sup>53</sup> 1919 Bible Conference transcript, July 2, 1919, afternoon discussions, 20.

<sup>54</sup> W.W. Prescott, *The Doctrine of Christ: A Series of Bible Studies for Use in Colleges and Seminaries* (Washington, DC: Review and Herald, 1920).

усваивают унитарную и деистическую модель Бога, согласно которой Бог представляется как Абсолют, как основополагающий принцип бытия, как некий организующий принцип или начало мира. Христос в этой модели – всего лишь благочестивый человек, пытавшийся изменить мир и поплатившийся за свои идеи смертью, которая, безусловно, никакого искупительного значения для всего человечества не имеет. Другими словами, модернисты отрицают Божественность Иисуса Христа, а Святого Духа растворяют в природе, усматривая в Нем лишь некую силу или энергию. Модернисты усваивают идеи дарвиновской эволюции, объявляя мифом библейское повествование о сотворении мира Богом.

Адвентистские богословы, конечно же, вынуждены были реагировать на либеральные тенденции, захлестнувшие протестантский мир. Отстаивая Божественный авторитет и богодухновенность Священного Писания, защищая идею сотворения мира Богом<sup>55</sup>, исповедуя искупительный характер смерти Иисуса Христа, реальность совершаемых Им чудес, и прежде всего реальность Его воскресения, адвентисты, безусловно, отмежевывались от модернистов, тяготея больше к консервативному крылу в протестантизме. Естественным результатом такого тяготения и стало утверждение полноты Божественности Сына, поскольку именно этот христианский догмат подвергся нападкам со стороны либерального богословия. В этот период, как замечает один из адвентистских авторов<sup>56</sup>, отмечается даже терпимость по отношению к термину «Троица», который все чаще появляется в адвентистских публикациях<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Следует заметить, что родоначальником научного креационизма (от лат. *creatio* — творить) был адвентистский ученый-геолог George McCready Price, опубликовавший в 1923 году книгу под названием *The New Geology* («Новая геология»).

<sup>56</sup> Merlin D. Burt, «History of Seventh-day Adventist Views on the Trinity», *Journal of the Adventist Theological Society*, vol 17, № 1, Spring 2006, 135.

<sup>57</sup> Stemple White, «What is Meant by the Trinity», *Canadian Watchman*, September 1923, 18; C.P. Bollman, «The Deity of Christ», *Advent Review and Sabbath Herald*, March 15, 1923,

Существенный вклад в становление адвентистской позиции по вопросу о Святом Духе в этот период внес известный адвентистский историк и богослов Ле Рой Фрум, опубликовав в 1928 году книгу «Пришествие Утешителя»<sup>58</sup>. Книга Фрума представляла собой первую в истории Церкви АСД попытку систематически представить учение о Святом Духе. Основу книги составили материалы, которые были представлены автором участникам пасторского семинара, предшествовавшего церковному съезду 1928 г. Основное внимание в своей книге автор уделяет активности (служению) Святого Духа в истории спасения, не обходя, однако, стороной и вопрос природы Святого Духа. Тема личностной природы Святого Духа, по мнению Фрума, представляется вопросом «чрезвычайной важности и громадного практического значения»<sup>59</sup>. «Если Дух Святой является Божественной Личностью, — пишет автор, — а мы думаем о Нем, как о безликом влиянии, значит, мы обкрадываем Божественную Личность уважением, почетом и любовью, которые должны проявлять к Нему»<sup>60</sup>.

В 1930 г. Церковь АСД впервые столкнулась с проблемой, связанной с отсутствием общепринятого и официально утвержденного «Свода вероучения». Руководители Африканского дивизиона сетовали на то, что им нечем руководствоваться, когда речь идет о представлении адвентистского вероучения государственным и правительственным чиновникам. Отвечая на эту нужду, Исполнительный комитет Генеральной Конференции утвердил рабочую группу в составе четырех человек для подготовки документа, который бы содержал изложение адвентистских доктрин. В состав группы вошли К. Х. Уотсон — президент ГК, М. Е. Керн — помощник секретаря ГК, Е. Р. Пальмер — управляющий издатель-

---

4; Lyle C. Sherard, "Christ: A Divine or a Human Saviour?" *Canadian Watchman*, September 1927, 12.

<sup>58</sup> LeRoy Edwin Froom, *The Coming of the Comforter*, rev. ed. (Washington, DC: Review and Herald, 1949).

<sup>59</sup> Фрум, Л. Р. «Пришествие Утешителя». Заокский: Источник жизни, 2006. С. 33.

<sup>60</sup> Там же.

ством «Ревью энд Геральд» и Ф. М. Уилкоккс — главный редактор журнала «Ревью»<sup>61</sup>.

Основную работу по написанию «Основных положений вероучения АСД» взял на себя Уилкоккс, которому удалось достаточно кратко и вместе с тем богословски взвешенно и точно передать весь свод вероучительных положений Церкви АСД в виде 22-х доктринальных статей. Статья 2 «Основных положений» касалась доктрины о Боге. Мы приводим ее полностью:

«[Мы верим], что Божество или Троица состоит из Вечного Отца, личного духовного Существа, всемогущего, вездесущего, всеведущего, бесконечного в мудрости и любви; Господа Иисуса Христа, Сына Вечного Отца, через Которого все сотворено и посредством Которого осуществится спасение всех искупленных; и Святого Духа, третьей Личности Божества, великой возрождающей силы в деле искупления. Мф. 28:19»<sup>62</sup>.

Как следует из текста «Основ», точка зрения Церкви по вопросу о Боге соответствует ортодоксальным формулировкам, выработанным историческим христианством, и отражает общепринятую тогда позицию. Текст доктринальных основ Церкви был опубликован в Ежегоднике Церкви за 1931 год и стал достоянием всей Церкви. С тех пор текст «Основ» перепечатывался из года в год без изменений, формируя богословское сознание всемирной Церкви.

В начале сороковых годов большинство адвентистов исповедовали веру в полноту Божественности Сына и личностную природу Святого Духа, хотя среди старшего поколения служителей и преподавателей еще оставались те, кто придерживался старых взглядов<sup>63</sup>. В 1944 году в передовой статье ведущего адвентистского журнала «Ревью энд Геральд» наиболее последовательный защитник тринитарной позиции в этот период главный

---

<sup>61</sup> Протокол заседания Исполнительного Комитета ГК от 29 декабря 1930 г. Adventist Heritage Center, Andrews University.

<sup>62</sup> “Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists”, *Seventh-day Adventist Year Book*, 1931, 377.

<sup>63</sup> Наиболее активными среди них были J.S. Washburn, C.S. Longacre, and W.R. French.



редактор журнала «Ревью» Френсис Уилкокк писал: «Когда мы более внимательно исследуем Священное Писание, мы обнаруживаем, что Христос в нем – самая значительная фигура. Бесконечный Сын бесконечного Отца Сам по Себе есть истинный Бог. Он – тот великий “Я есмь”, существование которого от века и до века»<sup>64</sup>. В этом простом и вместе с тем сильным и убедительном заявлении Уилкокк представляет читателям Христа равнобожественным и совечным с Небесным Отцом. Автор старается не быть голословным и свою позицию подтверждает многочисленными свидетельствами из Священного Писания и трудов Э. Уайт. Так, его переводная статья от 3 января 1945 года, озаглавленная как «Вечность Христа», представляет собой фактически собрание библейских текстов и цитат Э. Уайт<sup>65</sup>.

В 1946 году произошло довольно знаковое событие для Церкви адвентистов седьмого дня. Впервые «Основы вероучения Церкви» были официально утверждены на очередном съезде Генеральной Конференции и отныне стали выражением общепринятой доктринальной позиции Церкви, в том числе и по вопросу о Божественном и личностном статусе Святого Духа. Следует подчеркнуть, что Церковь АСД впервые проголосовала за «Основы вероучения» на всемирном съезде, причем речь шла обо всех вероучительных положениях Церкви, а не только о Троице или доктрине о Святом Духе.

## ПРЕОБЛАДАНИЕ ТРИНИТАРИЗМА (1946–1980)

Еще более основательно свою доктринальную позицию, в том числе и по вопросу о Боге, Церкви АСД удалось проработать в связи с начавшимся в 50-е годы XX столетия диалогом с представителями консервативного (евангелического) протестантизма. Диалог свиде-

---

<sup>64</sup> F.M. Wilcox, “Christ as Creator and Redeemer,” *Advent Review and Sabbath Herald*, March 23, 1944, 2.

<sup>65</sup> См. F.M. Wilcox, “The Eternity of Christ,” *Advent Review and Sabbath Herald*, January 3, 1945, 5–6.

тельствовал об определенной степени зрелости Церкви адвентистов седьмого дня и желании донести содержание своего вероучения до широкой христианской общественности<sup>66</sup>. В ходе диалога, который продолжался несколько лет, выявилась огромнейшая нужда в более детальном и тщательно проработанном варианте адвентистских доктрин, который можно было бы предложить представителям других деноминаций с целью получения ими объективной информации об учении Церкви АСД.

В результате довольно-таки представительной группой адвентистских авторов, преподавателей и богословов Церкви была подготовлена к изданию книга *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-day Adventist Belief* («Адвентисты седьмого дня отвечают на вопросы доктрины: разъяснение основных аспектов вероучения адвентистов седьмого дня»). Ведущую роль в подготовке книги играл Ле Рой Фрум, известный своей убежденной тринитарной позицией. Несмотря на то, что публикация книги вызвала неоднозначную реакцию в адвентистских кругах, связанную с неопределенностью отдельных христологических и сотериологических формулировок, ясное и конкретное заявление относительно «небесной Троицы» не смутило практически никого<sup>67</sup>.

Отвечая на самый первый вопрос, какие доктрины адвентисты седьмого дня разделяют с христианской Церковью в целом и в каких аспектах христианской веры они отличаются от остальных христиан, авторы книги заявили следующее: «Совместно с консервативными христианами и в согласии с историческими протестантскими Символами веры, мы верим, что

---

<sup>66</sup> T. E. Unruh, "The Seventh-day Adventist Evangelical Conferences of 1955–1956," *Adventist Heritage* 4, 1977, p. 35–46.

<sup>67</sup> Так, например, М. Л. Андресен, наиболее жесткий оппонент опубликованной книги, подвергнув критике ряд ее положений, практически не коснулся вопроса о Троице. Скорее всего, это свидетельствует о его последовательной тринитарной позиции. См. M.L. Andreasen, "Christ the Express Image of God," *Review and Herald*, October 17, 1946.

...2. Божество, Троица, состоит из Бога Отца, Христа Сына и Святого Духа.

...4. Иисус Христос есть истинный Бог, и что Он существовал с Отцом от вечности.

...5. Святой Дух есть личное существо, обладающее Божественными характеристиками наравне с Отцом и Сыном»<sup>68</sup>.

Изложенная позиция однозначно укладывается в рамки тринитарной и не позволяет вывести Церковь адвентистов седьмого дня за рамки христианства. Следует заметить, что подобные попытки предпринимались в определенных кругах на протяжении истории адвентизма неоднократно.

Как уже упоминалось выше, в 1971 году Ле Рой Фрумом был опубликован серьезный труд по истории становления адвентистской церкви в целом и адвентистской теологии в том числе. Речь идет о книге *The Movement of Destiny* («Движение, предначертанное Богом»)<sup>69</sup>. Труд со столь ярким «судьбоносным» названием<sup>70</sup> и обширнейшим историческим материалом, опубликованным впервые, конечно же, не мог не вызвать внутрицерковного резонанса. И это вполне объяснимо. В отдельных разделах книги действительно отмечаются элементы субъективизма и некоторой натянутости в оценках. Однако эти недостатки, безусловно, не умаляют значения работы Фрума в целом. Для нас важным является прежде всего то, что автор на обширном историко-библиографическом материале показал процесс развития тринитарной теологии в Церкви адвентистов седьмого дня и еще раз довольно убедительно и аргументированно показал, что к 70-м годам XX столетия Церковь АСД была уже единой в выражении своей веры в Божественный и личностный статус Святого Духа.

---

<sup>68</sup> *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine* (Washington DC: Review and Herald Publishing Association, 1957), 21–22.

<sup>69</sup> L. R. Froom, *The Movement of Destiny* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1971).

<sup>70</sup> В переводе с английского языка название буквально звучит так: «Движение судьбы».

Кульминационным событием в жизни Церкви на этом этапе в утверждении ее единой доктринальной позиции, безусловно, был съезд Генеральной Конференции в 1980 г. в Далласе. На этом съезде делегатами, представлявшими всемирную Церковь адвентистов седьмого дня, были приняты *Основы вероучения*, которые стали выражением официальной доктринальной позиции Церкви адвентистов седьмого дня по всему миру. В *Основах* нашла отражение ортодоксальная (библейская, по сути) позиция по вопросу о Троице и, в частности, о Святом Духе.

### ОБОСТРЕНИЕ ИНТЕРЕСА К ПРОБЛЕМЕ (1980 – по настоящее время)

Восьмидесятые годы вновь охарактеризовались повышенным интересом к вопросам, связанным с природой Бога и личностью Святого Духа. Скорее всего, этот повышенный интерес был связан со своего рода реакцией на утвержденные съездом в Далласе *Основы вероучения*. В Церкви стали раздаваться голоса в защиту тех взглядов, которые в прошлом имели пионеры-основатели адвентизма. Часть голосов обвиняла церковь в ошибочном истолковании трудов Э. Уайт, а наиболее радикальные даже обвиняли церковь в отступничестве от библейских основ<sup>71</sup>. Множество брошюр, составленных по ранним материалам из многочисленных цитат, вырванных из исторического контекста, стали циркулировать по адвентистским общинам, вновь и вновь задавая те же вопросы, которые уже давно были решены историческим христианством и которые решила для себя и сама Церковь адвентистов седьмого дня. Более подробный анализ и оценка содержащихся в этих материалах взглядов будет дана ниже.

---

<sup>71</sup> “The Doctrine of the Trinity in Adventist History,” *Liberty Review*, October 1989; Lynnford Beachy, “Adventist Review Perpetuates the Omega,” *Old Paths* [Smyrna Gospel Ministries, HC64, Box 128-B, Welch, WV] vol. 8, no. 7, July 1999, 1–14.

В связи с вновь обострившимся интересом к доктрине о Троице в богословских кругах Церкви наметилось новое направление, связанное с поисками более библейских путей обоснования доктрины о Троице взамен тех греко-философских предпосылок, которые лежат в основе формулировок классических Символов веры. Еще в 1972 году профессор семинарии Университета Эндрюса Рауль Дедерен опубликовал обстоятельную статью в академическом семинарском журнале, в которой он попытался представить Бога Ветхого и Нового Заветов таким, каким Он Себя открывает<sup>72</sup>. Автор отказывается признавать «спекулятивную троицу», основу которой составляют изложенные с помощью метафизических категорий различия между ипостасями Божества, полагая, что для подобного объяснения этих различий в Слове Божьем нет никаких оснований. Вместо этого он предлагает следовать примеру апостолов, которые, «отвергнув категории греческой мифологии и философии, выражали свое скромное тринитарное исповедание веры в доктрине о Едином Боге, существующем и действующем в трех Личностях»<sup>73</sup>.

Традицию поисков библейских оснований Троицы продолжил ученик Дедерена профессор Фернандо Канале. В своей диссертации, озаглавленной «Критика богословского разума», автор пытается показать, что в основу традиционного христианского взгляда на Бога (и это касается как католической, так и протестантской традиции) были положены предпосылки, заимствованные главным образом в аристотелевской философии. Канале считает, что для того, чтобы христианское богословие стало действительно библейским, его «фундаментальные предпосылки» должны брать свое начало не в греческой философии, а в Священном Писании<sup>74</sup>. Мы должны постигать Троицу прежде всего в контек-

---

<sup>72</sup> Raoul Dederen, "Reflections on the Doctrine of the Trinity," *Andrews University Seminary Studies* 8 (1970): 1–22.

<sup>73</sup> Там же, с. 13, 21.

<sup>74</sup> См. Fernando Luis Canale, *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, vol. 10 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983), 359; 402, n. 1.

сте откровения Бога о Себе Самом, считает автор. Бог открылся нам как Отец, Сын и Святой Дух. Однако мы должны признать, что тем, что открыто нам, вовсе не исчерпывается великая тайна Божества. Бог гораздо больше того, что мы способны вместить своим ограниченным сознанием. Бог трансцендентен (иной) по отношению к этому миру. Трансцендентность Бога – это «приватная» сторона Божественного существования, включающая в себя сокрытую от нас грань отношений между Отцом, Сыном и Святым Духом. Когда Бог «приспосабливает» Себя к ограниченности человеческой истории, Он является в трех Божественных ипостасях. И это указывает на Его триединую сущность. Однако, поскольку «единство» Божье превосходит наши возможности его восприятия, оно остается скрытым от нас. Божественное «единство» относится к запредельной (таинственной) стороне Божественной реальности.

В опубликованное в 2000 году под редакцией Р. Дедерена *Руководство по богословию Адвентистов седьмого дня* вошла обстоятельная статья упомянутого нами выше профессора Канале, посвященная учению о Боге. Автор отстаивает тринитарную позицию, однако он ясно проводит различие между учением о Троице, построенном на предпосылках греческой философии, и учением о Боге Отце, Сыне и Святом Духе, основанном на свидетельстве Священного Писания<sup>75</sup>. Канале убежден, что для адвентистской Церкви опыт переоценки исторической Троицы не прошел даром. Он считает, что в процессе становления своей доктринальной позиции по вопросу о Боге, в том числе и о Святом Духе, адвентисты смогли сформировать библейское понимание Троицы. Этому способствовало то, что они критически восприняли чисто философскую концепцию «вневременного» Бога, усвоенную историческим христианством под давлением соответствующих предпосылок, и приняли идею Бога, раскрывающего Себя во времени в истории спасения как Отец, Сын и Святой

---

<sup>75</sup> F. Canale, "Doctrine of God," 105–159. Особенно см. 117–118, 128–129, 138–140, 148–150.

Дух. Это помогло им, в свою очередь, прийти к формированию собственного учения о Боге, отражающего, с одной стороны, ортодоксальную позицию исторического христианства, а с другой – максимально приближенного к языку Божественного откровения<sup>76</sup>.

Учитывая неослабевающий интерес к вопросам, связанным с осмыслением тринитарной позиции в последние годы, весной 2006 года *Адвентистское богословское общество* провело довольно представительную конференцию, на которой ее участники попытались еще раз дать библейское и богословское обоснование тринитарной позиции Церкви. Серьезное внимание на конференции было уделено и вопросам, имеющим отношение к личности и служению Святого Духа. Рон Клозет, профессор Южного адвентистского университета, в своем обстоятельном докладе, озаглавленном «Личностный статус Святого Духа и почему это так важно», приводит серьезные аргументы в защиту необходимости исповедания личностной природы Святого Духа. Во-первых, если человек воспринимает Святого Духа как что-то неодушевленное, как обезличенное влияние, лишенное личностного статуса и воли, он без труда сможет проигнорировать Его, закрыть свои уши для Его голоса и окончательно огрубеть сердцем.

Во-вторых, считает автор, человек, который не воспринимает Святого Духа как Личность, а видит в Нем лишь силу или влияние, легко может стать жертвой обмана со стороны «темных» сил, консолидировавшихся в последнее время и представленных так называемой «ложной троицей» в лице дракона, зверя и лжепророка (Откр. 16:13, 14).

Третья причина, почему так важно исповедовать личностную природу Святого Духа, заключена в самом характере служения Святого Духа, подразумевающего полное подчинение и повиновение воле Отца и Сына. Это призвано в свою очередь вести и самого человека к осознанию своей совершенной никчемности и зависи-

---

<sup>76</sup> Jerry Moon, "The Adventist Trinity Debate", Part 1, p. 129.

мости от небесного Бога. Наконец, четвертая причина для исповедания Святого Духа Личностью заключена в природе отношений между Святым Духом и человеком, подразумевающей межличностное взаимодействие. Только личности могут взаимодействовать между собой. Обезличивая Святого Духа, мы тем самым обезличиваем наши отношения с Богом, лишая себя благословений общения с Тем, Кого Христос послал в мир вместо Себя (Ин. 16:7, 13, 14)<sup>77</sup>.

Итак, несмотря на официально сформулированную позицию по вопросу о Святом Духе, выраженную в *Основах вероучения Церкви АСД*, представления о том, что Святой Дух – это всего лишь Божья сила или влияние, продолжают иметь место в церковных кругах и сегодня, привнося элемент напряженности во внутрицерковную среду и создавая определенные препятствия для реализации Церковью своей миссии в мире.

## ДОКТРИНА О ТРИЕДИНОМ БОГЕ В ОСНОВНЫХ ВЕРОИСПОВЕДНЫХ АКТАХ ЦЕРКВИ АСД

Завершить данный раздел нашего исследования мы хотим обзором и кратким сравнительным анализом основных вероисповедных актов, которые имели место в истории Церкви и которые отражают в частности и позицию Церкви по вопросу о Сыне и Святом Духе.

Следует заметить, что «Основы вероучения», представляющие собой отличительные доктринальные черты Церкви адвентистов седьмого дня, никогда не воспринимались Церковью как застывшая догма. Это *живой* документ, который развивался вместе с ростом Церкви и ее богословского сознания, продолжая совершенствоваться до сих пор. В основу вероучения Церкви

---

<sup>77</sup> См. Ron E.M. Clouzet, "The Personhood of the Holy Spirit and Why It Matters", *Journal of the Adventist Theological Society*, vol. 17, № 1 (Spring 2006), 11–32. Следует отметить, что аналогичная конференция, посвященная обсуждению различных аспектов тринитарного богословия, была также проведена совместно с представителями Адвентистского богословского общества в сентябре 2007 г. в Заокской духовной академии.



АСД положена исключительно Библия. В вводной части принятых в 1980 году «Основных положений вероучения» говорится: «Адвентисты седьмого дня основывают свое вероучение исключительно на Библии. Это вероучение кратко излагается в нескольких основных положениях, соответствующих учению Священного Писания. В этих положениях Церковь выражает свое понимание Библии и раскрывает содержащееся в Писании учение. При необходимости, если Святой Дух приведет Церковь к более полному пониманию библейских истин или будут найдены более удачные формулировки для передачи учения, заключенного в Священном Божьем Слове, соответствующие изменения и дополнения в данные положения могут быть внесены на съезде Генеральной Конференции»<sup>78</sup>.

Именно таким подходом к характеру и содержанию вероучительных основ Церковь руководствовалась изначально. Пионеры адвентизма всегда старались быть открытыми к водительству Святого Духа в процессе более глубокого постижения Божьей истины. Избегать тенденции превращения убеждений в закостенелую догму всегда советовала и Э. Уайт. Вот что писала она на этот счет: «Когда дети Божьи будут постоянно стремиться возрастать в благодати, они смогут обретать все более ясное понимание Его Слова. Они распознают новый свет и увидят новую красоту в его священных истинах. Так было в церковной истории всегда, и так будет продолжаться до самого конца. Когда же подлинно духовная жизнь приходит в упадок, наблюдается тенденция останавливаться в расширении и углублении познания истины. Люди довольствуются уже полученным из Божьего Слова светом и не желают глубже исследовать Священное Писание»<sup>79</sup>. В другом месте она говорит: «Пусть никто не думает, что вся истина уже открыта. Тот, кто с усердием ищет ее, обнаружит, что из Слова Божьего по-прежнему исходят драгоценные

---

<sup>78</sup> *Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists*. Ежегодно публикуется в справочнике *Yearbook: Seventh-day Adventist Church*.

<sup>79</sup> Э. Уайт, Служители Евангелия. С. 310, 311.

лучи света. В нем рассеяно еще очень много жемчужин, которые народ Божьего Остатка должен собрать и сделать своим достоянием»<sup>80</sup>.

В контексте вышесказанного и должны рассматриваться отдельные заявления Э. Уайт и ряда других руководителей Церкви относительно верности духу пионеров. Эта верность, безусловно, означает не слепое повторение тех ошибочных взглядов, которые имели пионеры адвентистского движения по некоторым богословским вопросам, а сохранение прежде всего неугасимого желания познать истину Божью в Его Слове, стремление к безостановочному поиску этой истины. Призывы отдельных антитринитариев в современном адвентизме «вернуться назад, к вере пионеров», по сути, означают призывы законсервировать взгляды тех людей, которые находились в процессе постоянного молитвенного поиска. А этот поиск никогда не останавливался. Основывать сегодня вероучение на взглядах наших предшественников, которые были выходцами из самых разных деноминаций и потому сохраняли какое-то время приверженность вероучительным принципам своих старых церквей, крайне рискованно. Да, всех этих людей объединяла вера в скорое Второе пришествие Иисуса Христа, но по многим доктринальным вопросам в силу различной конфессиональной принадлежности между ними не было единства. К этому они только стремились, выстраивая доктринальные основы будущей Церкви в ходе углубленного исследования Священного Писания.

Об опасности превращения пионеров адвентизма в новых «отцов церкви» или «святых» говорил уже в 1854 году известный адвентистский богослов Джон Эндрюс: «Если же и сама адвентистская Церковь в основание своего будущего заложит культ *отцов* и *святых* – бедные люди, которые будут жить после этого! [Дорогой] читатель, мы умоляем тебя дорожить своей Библией»<sup>81</sup>. Э. Уайт вполне разделяла эту позицию. В одном из сво-

---

<sup>80</sup> Э. Уайт, *Советы по работе субботней школы*. С. 34.

<sup>81</sup> J.N. Andrews, *Review and Herald*, January 31, 1854.

их «Свидетельств» в 1862 году она писала: «Над нами сияет более яркий свет, чем над нашими отцами. Бог не сможет принять или почтить нас, если мы остановимся на совершении того же служения и выполнении той же работы, что и наши отцы. Для того чтобы быть принятыми Богом и получить те же благословения, что и они, мы должны подражать их верности и целеустремленности — совершенствовать *наш* свет точно так же, как они совершенствовали *свой*, и трудиться так, как трудились бы они, будь они на нашем месте. Мы призваны ходить во свете, который сияет над *нами*, иначе тот свет превратится во тьму»<sup>82</sup>.

Сказанное выше однозначно указывает на то, что Э. Уайт, призывая к верности духу пионеров, не призывала догматизировать их взгляды, ставя, скорее, в пример их ревность и посвященность в поисках Божьей истины. Под «столпами» истины, стоять на которых призывала вестница Божья, следует понимать те основные положения веры, которые закладывались в ходе многотрудных поисков истины и по которым среди пионеров достигалось согласие.

Как известно, основы вероучения будущей Церкви адвентистов седьмого дня были заложены во время так называемых «субботних конференций», проводившихся в период с 1848 по 1850 гг. И хотя никакого официального документа, излагающего основы вероучения молодой Церкви, за этими конференциями не последовало, пионеры-основатели адвентистской Церкви достигли консенсуса по следующим восьми доктринальным положениям:

1. Скорое видимое и буквальное Второе пришествие Христа, предшествующее наступлению тысячелетнего царства;
2. Двухэтапное служение Христа в небесном святилище, очищение которого началось с 1844 года;
3. Признание седьмого дня недели, субботы, как дня Господня;

---

<sup>82</sup> E.G. White, *Testimonies for the Church*, 1:262.

4. Признание дара пророчества, проявившегося в служении Э. Уайт;
5. Важность провозглашения вести трех ангелов из Апокалипсиса;
6. Условность бессмертия и восприятие смерти как состояние сна;
7. Представление о семи последних язвах;
8. Полное и окончательное истребление нечестивых после миллениума<sup>83</sup>.

Впервые перечень доктрин Церкви АСД был опубликован на первой странице в пяти следующих друг за другом номерах газеты «Sabbath Review and Advent Herald» в период с 15 августа по 19 декабря 1854 года<sup>84</sup>. При этом были сформулированы только пять основных положений вероучения, а именно: «Только Библия», «Закон Божий», «Второе пришествие Христа», «Новая Земля» и «Бессмертие только во Христе». Как видно из приведенных перечней доктрин, вопросы природы Бога, Божественного статуса Сына и личностного и Божественного статуса Святого Духа не были в центре внимания пионеров и на всеобщее обсуждение не выносились. Скорее всего на начальном этапе богословского становления Церкви они не были главными и определяющими, уступая место тем доктринам, провозглашение которых составляло само содержание миссии Церкви. Можно предположить, что до поры до времени многообразие в понимании Бога (и Святого Духа в том числе) не служило серьезным препятствием для Церкви в плане ее единого самовыражения.

В 1872 году Урией Смитом была подготовлена первая «Декларация Фундаментальных Принципов, исповедуемых и практикуемых Адвентистами Седьмого Дня»<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Richard W. Schwarz, Floyd Greenleaf. *Light Bearers: A History of the Seventh-day Adventist Church*. Revised ed. (Nampa, ID: Pacific Press, 2000), 66–67.

<sup>84</sup> Следует заметить, что в указанный период Церковь не имела еще своего официального названия и не была оформлена организационно. Название «Адвентисты Седьмого Дня» было усвоено Церковью только в 1860 г., а первая церковная организация была сформирована в 1861 г.

<sup>85</sup> Uriah Smith, *A Declaration of the Fundamental Principles Taught and Practiced by the Seventh-day Adventists* (Battle Creek, MI: SDA Publishing Association, 1872).

В «Декларации» было 25 доктринальных положений, и в первых двух речь шла о Боге. В них, в частности, говорилось: «Мы верим,

1. Что есть один Бог, личное духовное Существо, Творец всего, всемогущий, всеведущий и вечный, бесконечный в мудрости, святости, справедливости, благодати, истине и милосердии; неизменный и всюду сущий посредством Своего Представителя, Святого Духа (Пс. 138:7).
2. Что есть один Господь Иисус Христос, Сын Вечного Отца, Тот, посредством Которого Бог все сотворил и посредством Которого все существует; что Он взял на Себя природу семени Авраама ради искупления нашего падшего рода; что Он обитал с нами, полный благодати и истины, жил по нашему образцу, умер как Жертва за нас, был воскрешен для нашего оправдания, вознесен на небеса, чтобы быть нашим единственным Ходатаем в небесном святилище, где посредством собственной крови Он совершает искупление за наши грехи»<sup>86</sup>.

Следует заметить, что, хотя Смит и не упоминает слово «Троица», в «Декларации» не чувствуется открытого полемического тона против тринитарной позиции. Смит старается держаться настолько это возможно ближе к библейскому языку. Несмотря, однако, на то, что «Декларация» Смита отражала общепринятый на тот момент времени взгляд на доктринальные вопросы, она не была принята ни на одном из церковных съездов и не получила статуса официального документа. Связано это было, как мы уже отмечали выше, с существовавшим тогда мнением, что у Церкви адвентистов седьмого дня не может быть, да и не должно быть никакого официального символа веры кроме Библии. Сам Смит в преамбуле к своей «Декларации» по этому поводу писал следующее: «Представляя публично краткое изложение основ нашей веры, мы в то же время заявляем, что у нас нет никаких символов веры или сводов док-

---

<sup>86</sup> Там же, с. 2, 3.

рин, кроме Библии. Мы не представляем это краткое изложение веры как имеющее какой-то авторитет среди нашего народа, и оно не предназначено обеспечить единообразие среди нас; скорее, это изложение веры есть выражение того, что уже единодушно было принято народом ранее»<sup>87</sup>.

В 1889 году Урия Смит обновляет перечень «Основных принципов адвентистов седьмого дня», который содержит уже не 25, а 28 основных доктринальных положений<sup>88</sup>. «Основные принципы» публикуются в Ежегоднике Церкви АСД. И снова, как и в случае с «Декларацией» 1872 года, в преамбуле заявляется, что «у нас нет других символов веры, кроме Библии», и что «следующие положения следует рассматривать как краткое изложение основных характерных черт религиозной веры [адвентистов седьмого дня], относительно которых существует абсолютное единство всей Церкви»<sup>89</sup>. Очевидно, Смит не включал в эти «основные характерные черты» веры адвентистов седьмого дня трудные и деликатные вопросы, связанные с доктриной о Боге, поскольку вряд ли он был не знаком с теми разногласиями, которые имели место по этим вопросам в Церкви в то время.

В «Основных принципах адвентистов седьмого дня» от 1889 года статья 1-я осталась без всяких изменений. Статья 2-я, описывающая служение Христа, претерпела некоторые изменения, однако, что касается формулировок, связанных непосредственно с личностью Сына, она также осталась практически без изменений<sup>90</sup>. Следует отметить, что, поскольку обе статьи, описывающие Бога, придерживаются библейской терминологии,

---

<sup>87</sup> Там же, с. 1.

<sup>88</sup> “Fundamental Principles,” *SDA Year Book* (Battle Creek, MI: SDA Publishing Association, 1889), 147–151.

<sup>89</sup> Там же, с. 147.

<sup>90</sup> Единственным изменением в той части, которая касалась личности Христа, было замещение слова «Бог» личным местоимением «Он», так что в «Основных принципах» 1889 года начало фразы во второй статье звучало следующим образом: «Есть Один Господь Иисус Христос, Сын Вечного Отца, Тот, посредством Которого Он все сотворил...». Там же, с. 147.

они устраивали приверженцев как тринитарной, так и антитринитарной позиций.

Прослеживая историю становления доктрины о Боге, мы подходим к 1930 году, когда, как уже было замечено выше, Церковь впервые серьезно столкнулась с проблемой отсутствия официально принятого и утвержденного документа, содержащего перечень доктринальных положений. В 1931 году Ф. Уилкоккс от имени «Комитета четырех», утвержденного решением Исполнительного комитета Генеральной Конференции, подготовил такой документ, который был назван «Основные положения вероучения адвентистов седьмого дня», и в котором было 22 статьи. Во второй статье речь шла о Боге.

И опять, хотя «Основные положения вероучения» официально нигде не утверждались, их текст был опубликован в «Ежегоднике Церкви АСД» за 1931 год, и с тех пор этот текст публиковался в сборнике ежегодно. В 1932 году «Основные положения вероучения» были выпущены отдельной брошюрой. Ее текст сохранялся (с незначительными изменениями) до появления в 1980 году новой редакции «Основ вероучения», утвержденной на съезде Генеральной Конференции в Далласе. Следует отметить, что на основе «Основных положений вероучения» на Годичном совещании ГК в 1941 году был утвержден единый текст «Обета крещения» и «Символа завета».

Текст «Основных положений вероучения» впервые в истории Церкви адвентистов седьмого дня был официально принят и утвержден на съезде Генеральной Конференции в 1946 году. Подобный шаг был вызван необходимостью самоидентификации Церкви, которая стала крупной международной организацией, распространившей свое влияние на большинство стран мира. Возросшие межцерковные, а также государственно-церковные связи создали необходимость иметь официальный документ, в котором бы излагались доктринальные основы Церкви и который бы помогал представителям других религий, а также государственным чиновникам формировать определенное пред-

ставление о Церкви АСД. Утверждение такого документа на всемирном церковном съезде ничуть не умаляло предшествующего подхода, согласно которому единственным вероучительным документом Церкви адвентистов седьмого дня является Библия.

Текст «Основных положений вероучения», утвержденный в 1946 году, фактически остался неизменным, сохраняя количество доктринальных положений и их формулировки, прописанные Ф. Уилкоксом 15 годами ранее. Что касается доктрины о Сыне и Святом Духе, мы еще раз напомним, что в документе нашла отражение ортодоксальная (библейская, по сути) позиция по этому вопросу, выраженная в признании полноты Божества Сына и Божественного и личностного статуса Святого Духа. На съезде в 1946 году было принято также важное решение о том, что любые изменения и дополнения в «Основные положения вероучения» Церкви АСД могут вноситься только на съездах Генеральной Конференции.

Как уже было отмечено выше, текст «Основных положений вероучения» подвергся существенному пересмотру в 1980 году на съезде Генеральной Конференции в Далласе. Ряд доктринальных положений были объединены, появились и новые положения, которые, хотя и исповедовались Церковью ранее, официально не были прописаны в документе. Речь идет о таких доктринальных положениях, как «Сотворение мира», «Великая борьба», «Жизнь, смерть и воскресение Христа», «Церковь», «Единство в теле Христовом», «Вечеря Господня», «Дар пророчества», «Брак и семья». Многие существовавшие ранее положения были представлены в новой редакции. Общее количество пунктов вероучения составило 27.

Официальному утверждению «Основ вероучения» на съезде предшествовало широкое обсуждение предлагаемого документа всемирной Церковью. Большой комитет (194 человека), в состав которого вошли представители администрации и богословских школ из 10 дивизионов мира, довольно долгое время работал над



содержанием и формулировками будущего документа, который в конечном счете был принят всей Церковью.

Позиция по вопросу о Святом Духе была выражена в документе в основном в двух статьях: «Троица» (Основание веры 2) и «Святой Дух» (Основание веры 5). Во втором параграфе говорилось, в частности, следующее: «Есть один Бог: Отец, Сын и Святой Дух, единство трех совечных Личностей. Бог вечен, всемогущ, всеведущ, превыше всего и вездесущ. Он бесконечен и находится за пределами человеческого осмысления, однако Он постижим благодаря самооткровению. Он вовеки достоин поклонения, благоговения и служения со стороны всего творения»<sup>91</sup>.

Пятый параграф основ вероучения, имеющий дело с собственно учением о Святом Духе, был сформулирован следующим образом: «Бог вечносущий Дух действовал совместно с Отцом и Сыном при сотворении, воплощении и искуплении. Он вдохновлял писателей Библии. Он наполнял необходимой силой жизнь Христа на земле. Он привлекает и убеждает людей; и тех, кто откликается на Его воздействие, Он обновляет и воссоздает в них образ Божий. Посланный Отцом и Сыном, чтобы всегда быть с детьми Божьими, Он наделяет Церковь духовными дарами и дает ей силу в ее свидетельстве о Христе и в согласии со Священным Писанием наставляет людей во всякой истине»<sup>92</sup>.

Мы видим, что «Основы вероучения», принятые и утвержденные всемирной Церковью на съезде в Далласе, отражают в целом ортодоксальную позицию по вопросу о Боге, в том числе и о Святом Духе, утверждая Божественный и личностный статус Святого Духа. Именно эта позиция поддерживается Священным Писанием и трудами Э. Уайт.

---

<sup>91</sup> *Seventh-day Adventist Believe...* (Silver Spring: Ministerial Association, 1988), 16.

<sup>92</sup> «В начале было Слово». Пер. с англ. Заокский: «Источник жизни», 2002. С. 80.

# Важность сохранения церковного единства

В последней заключительной борьбе между добром и злом для верующих людей будет очень важно сохранять единство между собой, чтобы тем самым укреплять идейное (доктринальное) и организационное единство Церкви. Дух независимости от церковной организации, который все сильнее и сильнее проявляет себя в последнее время, фактически ведет к подрыву единства, о котором в свое время молился Христос: «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир... Да будут совершены воедино, и да познает мир...» (Ин. 17:21–23). Многие избирают путь существования независимо от Церкви, следуя за харизматическими лидерами, которые убедили их в отступничестве Церкви. Однако в таком независимом существовании и в следовании за своими духовными наставниками заключена определенная опасность. В чем она выражается?

- Прежде всего в том, что лидеры независимых движений не всегда сбалансированно представляют библейскую истину. Чаще всего они предлагают свои излюбленные темы, которые разрушают целостность и стройность вероучения, формировавшегося всей Церковью в ходе долгих и кропотливых поисков истины.
- Руководители независимых движений противопоставляют свои взгляды общецерковной доктринальной позиции, демонстрируя тем самым свою интеллектуальную и духовную гордыню.

- Руководители независимых групп подрывают авторитет церковного руководства и Церкви в целом, собирая порочащую Церковь информацию.
- Многие из них грешат профетическим и даже мессианским синдромом, претендуя на роль избранных Богом реформаторов и «спасителей» Церкви от разъедающего ее греха.
- Независимые руководители отвлекают десятичные средства, предназначенные для проповеди трехангельской вести, на издание своих многочисленных публикаций и организацию конференций и семинаров.
- Они отвлекают членов церкви от самого главного – евангельской работы, увлекая в бесконечные дискуссии по вопросам, в которых они расходятся с официальной позицией Церкви.
- Самое печальное заключается в том, что они делят на части Тело Христово, производя в Церкви разделения.

Большинство тех, кто следует за лидерами независимых движений, это искренние и посвященные члены церкви, которые не смогли зрело отреагировать на те проблемы, с которыми они столкнулись в своем христианском опыте. Чаще всего они не удовлетворены действиями церковного руководства, они преткнулись о проявления в церкви греха, которому не всегда дается должная оценка; они не чувствуют себя востребованными в церкви; многие из них – люди, ориентированные в прошлое. Однако уход из церкви не решает проблем, он лишь усугубляет их.

К сожалению, дух независимого от Церкви существования меняет психологию верующего человека. Уходя из независимые движения, люди становятся:

- нетерпимыми к недостаткам других;
- законнически настроенными, ориентированными на свою праведность;
- жесткими критиками своих единоверцев;
- не уважающими авторитет церковного руководства и церковной организации.

Многие из них, потеряв связь с Церковью, со временем окончательно разочаровываются в религии и становятся скептиками. История уже не раз свидетельствовала о печальных последствиях разрыва с Церковью. Вестница Божья неоднократно предупреждала об опасности существования, независимого от Церкви, подчеркивая, что независимость — сатанинский обман. Вот что она пишет в одном из своих писем: «Враг пытается внушить каждому, что человек может обойтись без помощи тех, кого назначил Бог, и совершать работу самостоятельно, полагаясь на свою кажущуюся мудрость, имея при этом успех. Хотя человек может при этом тешить себя тем, что он совершает дело Божье, он не сумеет успешно завершить его. Мы — одно тело, и каждый член должен быть един с телом, каждый должен трудиться в мере своих способностей»<sup>1</sup>.

Желание действовать независимо и обособленно от организации Э. Уайт называет плохим признаком: «Это плохой признак, когда люди отказываются объединяться со своими братьями, но предпочитают действовать в одиночку; когда они не желают сотрудничать со своими братьями только потому, что те не разделяют их взглядов. Если люди возьмут на себя иго Христово, они не смогут действовать обособленно. Неся иго Христа, они объединятся в едином порыве со Христом»<sup>2</sup>.

Мы должны признать, что по мере приближения конца важность организации дела Божьего будет только возрастать. Наивно полагать, что, разбежавшись по углам, можно осуществить ту миссию, которую Господь доверил Своей Церкви в последнее время. «Приближаясь к решающей стадии кризиса, — пишет Э. Уайт, — мы не имеем права считать, что теперь меньше нуждаемся в порядке и согласованности действий; напротив, мы обязаны быть более организованными, чем прежде. Вся наша работа должна проводиться в соответствии с определенными планами. Я получила свет от Господа,

---

<sup>1</sup> E.G. White, *Letter* 104, 1894. E.G. White Estate (Silver Springs, Washington DC).

<sup>2</sup> E.G. White, *Manuscript* 56, 1898. E.G. White Estate (Silver Springs, Washington DC).

что это время, как никогда раньше, требует мудрого руководства»<sup>3</sup>.

Единство Церкви имеет огромное значение для ее миссии. Только будучи единой, Церковь в состоянии исполнить Великое поручение Христа. Разорванная на части, она лишается необходимой силы для эффективного служения, более того, она становится страшным соблазном для людей этого мира. В церковных раздорах и разделении заинтересован только сатана. Э. Уайт предупреждает: «Все, кто принял истину, должны быть едины в своем свидетельстве. Все ваши мелкие разногласия, пробуждающие у братьев воинственный пыл, являются проделками сатаны, направленными на отвращение ума от великих и важных вопросов, стоящих перед нами»<sup>4</sup>. Ей же принадлежат и следующие слова: «Единство в доме и единство в церкви открывают благодать Христову полнее, нежели проповеди и аргументы»<sup>5</sup>.

Дорогие братья и сестры!

Если вам дорога Церковь, в которую Бог вас когда-то призвал, если вам дорог тот опыт, который вы когда-то пережили, придя в Церковь с покаянием, не торопитесь покидать ее ряды, если вы встретились с проявлением несправедливости или непонимания или если вы преткнулись о чей-то грех. Молитесь о мудрости и терпении, о смирении и послушании Божьей воле. Будьте образцом для других, духовной опорой для слабых в вере, привносите в Церковь созидательный дух, старайтесь избегать деструктивных действий и жесткой критики своих братьев и сестер, любите свою Церковь, даже если в ней есть недостатки, даже если она больна. Любите ее, оставайтесь с ней. Прислушайтесь к столь важным словам апостола:

*«...Умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны, со всяким смиренномуд-*

---

<sup>3</sup> E.G. White, *Letter 27a*, 1892. E.G. White Estate (Silver Springs, Washington DC).

<sup>4</sup> E.G. White, *Letter 25b*, 1892. E.G. White Estate (Silver Springs, Washington DC).

<sup>5</sup> E.G. White, *Letter 66*, 1890. E.G. White Estate (Silver Springs, Washington DC). См. также Евангелизм, с. 343.

*рием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4:1–3).*

*Евгений Зайцев,  
директор Института библейских исследований ЕАД*







*По материалам международной  
научно-практической конференции  
«Тринитарный догмат: исторический,  
богословский и библейский аспект»  
Заокский, 24–25 октября 2010 г.*

## **Верую во Единого Бога...**

Ответственный редактор **А. А. Петрищев**

Составитель **Е. В. Зайцев**

Редактор **С. А. Михайлов**

Технический редактор **С. Н. Сибир**

Дизайнер обложки **Д. А. Лобода**

Корректор **Н. М. Лукьянова**

Подписано в печать 23.05.2013.

Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура Mirandolina 10 pt.

Печать офсетная.

Усл. печ. л. 16,74. Уч.-изд. л. 9,20. Тираж 3 000. Изд № К-668.

Заказ № 4456.

Издательство «Источник жизни»

301000 Тульская обл., п. Заокский, ул. Восточная, 9

Тел. (48734) 2-01-01, 2-01-02

Тел. горячей линии: 8 800-100-54-12 (звонок бесплатный)

Факс (48734) 2-01-00

E-mail: [solph@lifesource.ru](mailto:solph@lifesource.ru)

Книга—почтой: [books@lifesource.ru](mailto:books@lifesource.ru)

[www.harmony.ru](http://www.harmony.ru)

Типография издательства «Источник жизни»